

**Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»**

На правах рукописи

Калашников Данила Андреевич

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ АБСУРДА И БУНТА В ФИЛОСОФИИ
АЛЬБЕРА КАМЮ**

Специальность 5.7.2. – История философии

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата философских наук

**Научный руководитель: доктор философских наук,
доцент Крыштоп Людмила Эдуардовна**

Москва, 2025

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Абсурдизм как вводная категория для философии Альбера Камю (абсурдный цикл)	
1.1 Экзистенциальная проблематика как предтеча абсурда: на пути к абсурдизму.....	14
1.2 Понятие абсурда в философии Камю: мир без метафизического смысла.....	69
1.3 Герои абсурда Камю.....	82
Глава 2. Понятие бунта: на пути к смыслу / выход за индивидуально- экзистенциальные рамки (бунтарский цикл)	
2.1 Бунт как историко-философская закономерность.....	95
2.2 Бунт и мера как инструмент преодоления нигилизма.....	103
2.3 Литературный бунт: Прометей против абсолютизма.....	120
2.4 Бунт и свобода.....	153
Заключение.....	160
Список источников.....	164

Введение

Философия Альбера Камю, как и сама его фигура, является крайне неоднозначной. Сочетание его способностей к глубоким размышлению с выдающейся художественной красотой его философских эссе не дают однозначно отнести Камю ни к философам, ни к литераторам, поскольку он совмещает в своей деятельности сразу оба данных ремесла. Более того, сам он не признавал себя «философом», но обладал соответствующим образованием, проблематика его работ лежит в поле экзистенциализма, но статус «экзистенциалист» он также отрицал. И действительно, философия Альбера Камю уникальна, она именуется «абсурдизмом», пусть одним им она не исчерпывается. Имея общие точки соприкосновения с проблематикой экзистенциализма, она разворачивается в нечто самобытное. Камю подходит к экзистенциальной проблематике, рассуждая о жизни без прикрас, с сочетанием пессимистично-реалистичного подхода в риторике, но позитивной и воодушевляющей в своей этике.

Альбер Камю, по своим собственным словам, берется за самые важные вопросы философии в отношении ценности жизни человека: «Решить, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии»¹. Это вопрос самоубийства и его оправданности, личного выбора в отношении себя и своей жизни. Второй не менее важный фундаментальный вопрос, за который берется Камю — можно ли логически оправдать убийство? Этот вопрос исходит из сложившегося нигилизма, свойственного эпохе Камю: «Наше столетие охотно допускает, что убийство может быть оправдано, и причина такого допущения кроется в безразличии к жизни,циальному нигилизму»². Из этих, казалось бы, простых вопросов исходят более сложные рассуждения о бытие человека, о борьбе против

¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 15; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24.

² Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P. 17; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 123.

нигилизма, конформизма, о метафизической общечеловеческой солидарности, скрывающейся в бунте, и многое другое, разворачивающееся в понятиях, присущих философии Камю и того мира, что он рисует как с помощью философских эссе, так и с помощью художественных произведений, донося свою мысль через различные формы.

Помимо экзистенциальной проблематики в философии Камю лейтмотивом проходят рассуждения в отношении рационального и иррационального типа философствования. Причем эти рассуждения касаются не просто философии, абстрагированной от всего, но ведутся в рамках философско-исторического анализа, который затрагивает множество уровней человеческой реальности, начиная от проблемы индивида, философии, социологии, заканчивая политологией. Рассуждая об этом, Камю, с одной стороны, использует в качестве предпосылок ряд положений обоих типов философствования – как рационального, так и иррационального; с другой стороны, оба типа подвергаются в его работах также глубокому (и порой весьма критическому) анализу, в результате которого Камю выявляет, на каком этапе размышлений был совершен «скакок» или нарушение баланса. Подобный подход в работе Камю позволяет рассмотреть довольно обширный список философов через призму его идей, что помогает глубже понять как его самого, так и взглянуть на идеи других философов по-иному. Таким образом, собственные философские понятия Камю в лице абсурда, бунта и меры становятся инструментами не только утверждения жизни, в плане личного смысла и общественного гуманизма, но и инструментом анализа множества философских систем, имеющих прямое влияние на все сферы человеческой жизни.

Актуальность диссертационной работы связана прежде всего с тем, что Камю, исходя из наиболее понятных и близких каждому человеку вопросов о жизни и смерти, которые в его трудах облекаются в вопросы о самоубийстве и убийстве, подходит к ним как с индивидуального уровня, так и с

общесоциального, попутно беря во внимание смежные философские, социальные и политические аспекты. XX век ознаменовался тенденцией, в которой человек, его свобода, аспекты человеческого бытия были подвергнуты трансформации, роль человека сведена к элементу большой системы, цель которой заключена в идее бесконечного прогресса. Поэтому философия Камю актуальна, она охватывает широкий спектр философских проблем, при всем при этом не отходя от изначально заданной проблемы человека, всегда имеющей в себе ядро в виде антропологической и экзистенциальной проблематики, которая раскрывается у Камю в собственных понятиях абсурда, бунта и меры как средства защиты для человека от пагубных тенденций техногенной цивилизации, которые и поныне довлеют над человеком.

Актуальность работы строится на важнейшем вопросе, являющимся лейтмотивом всей философии абсурдизма Камю — это вопрос о свободе человека и ее границах, связь свободы отдельного индивида с общественным устройством и историческим контекстом его существования. Вместе с этим дополнительную актуальность вносит дальнейший философско-исторический анализ, проведенный Камю, который при тщательном рассмотрении формируется в универсальный инструмент по оценке философских идей на предмет их гуманной составляющей, а также разработки особой философской метрики в лице понятия меры, которая позволяет оценивать деструктивность философских идей, имеющих влияние на социум, несмотря на их различие в виде рациональных или иррациональных составляющих. Именно этот последний компонент философии абсурдизма — понятие меры — и его глубокое изучение представляется сегодня наиболее актуальным и востребованным в современных условиях развития общества.

Объектом исследования в данной работе являются философские взгляды Альбера Камю, которые отражены в его работах, принадлежащих к двум философским циклам — абсурдному и бунтарскому.

Предметом исследования являются представленные в работах Альбера Камю понятия абсурда, бунта и меры, а также их взаимосвязь между собой.

Степень разработанности темы. На данный момент в отечественной историко-философской науке философия абсурдизма Камю представлена достаточно обширно. Можно выделить монографию «Альбер Камю. Ранние годы»³ Кушина Е.П. Помимо этого необходимо упомянуть работу Фокина С.Л. «Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь»⁴. И, конечно, работу Великовского С.И. «Границы “несчастного сознания”».⁵ Вместе с этим можно выделить несколько диссертационных работ, посвященных рассмотрению непосредственно философии А. Камю, прежде всего в разрезе аксиологической и феноменологической составляющей его философских взглядов и литературных работ. Это работы Сазаевой И.Б. «Нравственные ценности Альбера Камю»⁶ и Спыну Л.М. «Феноменология абсурдного в творчестве А. Камю».⁷ Кроме того, следует выделить и имеющиеся на данный момент обзорные работы, посвященные проблемам экзистенциализма в целом, где философия Камю чаще всего удостаивается лишь краткого рассмотрения наравне с другими философами-экзистенциалистами. Это работа Долгова Л.М. «От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века»⁸ и Зотова А.Ф. и Мельвиля Ю. К. «Западная философия XX века»⁹.

Вместе с этим существует большое количество статей, которые затрагивают философскую проблематику в творчестве Альбера Камю. Такие работы отличаются значительной фрагментарностью, так как ограниченный

³ Кушин Е. П. Альбер Камю. Ранние годы – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982.

⁴ Фокин С.Л. «Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь». – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999.

⁵ Великовский С. И. Границы “несчастного сознания”. Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. – М.: «Искусство», 1973.

⁶ Сазеева И.Б. Нравственные ценности в философии Альбера Камю: дис. кандидата философских наук: 09.00.03. – История философии. Нижний Новгород, 1999.

⁷ Спыну. Л.М. Феноменология абсурдного в творчестве А.Камю: дис. кандидат философских наук: 09.00.03 – История философии. Москва. 2001.

⁸ Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990.

⁹ Зотов А. Ф; Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998.

объем, присущий для подобного вида работ, позволяет лишь частично, точечно покрыть аспекты философии абсурда и бунта.

В зарубежной исследовательской литературе ситуация выглядит несколько лучше, однако и здесь на данный момент нет систематических комплексных исследований, которые показывали бы взаимосвязь двух ключевых для философии Камию понятий – понятий абсурда и бунта – через понятие меры. Тут можно упомянуть работы Рэмона Пулэна «Фигуры абсурда в рассказах и эссе Альбера Камю»¹⁰ и Оливье Массе «Альбер Камю и искусство философа»¹¹.

В то же время можно назвать ряд работ, которые рассматривают проблематику абсурда и бунта по отдельности, например, работы «Профанация Мифа (повествование о Сизифе в контексте секулярной культуры)»¹² Варавы В.В. Также стоит отметить, что именно в зарубежных исследованиях большое внимание уделяется изучению влияния, оказанного на Камию другими философами, и установлению параллелей в развитии сходных понятийных рядов, как это сделал Джованни Гаетани в работе «Вечность Сизифа: Камю интерпретирует Ницше»¹³.

В данном диссертационном исследовании были использованы как упомянутые выше работы, так и многие другие, но прежде всего работа строилась на анализе первоисточников – как философских, так и художественных сочинений Камию.

Цель исследования состоит в поочередном раскрытии понятий абсурда и бунта, которые имеют различные воплощения в абсурдном и бунтарском цикле философии Камию, и выявлении их внутренней взаимосвязи и

¹⁰ Poulin R. Les Figures de l'absurde dans les récits et essais d'Albert Camus. – Montréal: Université de Montréal, 1991.

¹¹ Massé O. Albert Camus et l'art de philosopher. Mémorandum de Maîtrise. – Montréal: Université de Montréal, 2016.

¹² Варава В.В. Профанация Мифа (повествование о Сизифе в контексте секулярной культуры) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им.Л.Н. Толстого, 2017. – №1 (21). – С. 61 – 68.

¹³ Gaetani G. The Eternal of Sisyphus: Camus Interpreting Nietzsche // Journal of Camus Studies, 2012. – P. 76 – 85.

непротиворечивости, реализуемой благодаря введению понятия меры, а также в установлении фундаментального значения данных понятий для философии абсурдизма Камю.

Для достижения заявленной цели были поставлены следующие **задачи** в исследовании:

1. Определить основные аспекты значения понятий абсурда и бунта в философии Камю.
2. Раскрыть образы Сизифа и Прометея как центральных мифологем, отражающих философию Камю на индивидуальном и общечеловеческом уровнях с присущим им воплощением понятий абсурда и бунта.
3. Установить внутреннюю связь как между понятиями абсурда и бунта, так и между образами Сизифа и Прометея, как части единой философской мысли Камю.
4. Выявить гуманистический посыл всей философии Альбера Камю, как на уровне индивидуального, так и на уровне общечеловеческого бунта.
5. Раскрыть понятие меры как необходимой составляющей бунта, которая присуща философии Камю во всех его философских циклах, а также заложена в образах Сизифа и Прометея.
6. Раскрыть понятие бунта в контексте проблемы свободы в ее негативном и позитивном воплощении.
7. Продемонстрировать, что абсурд в философии Камю – не пессимистический диагноз, но лишь отправная точка для бунта.

Научная новизна исследовательской работы заключается в рассмотрении и раскрытии сразу нескольких аспектов философии Камю (абсурда, бунта и меры) в их неразрывной внутренней взаимосвязи. В исследовательской литературе бытует мнение, что все творчество Камю можно разделить на две составляющие – абсурдную и бунтарскую. Данное

исследование показывает, что они являются звенями одной смысловой цепи и составляют органичные части единой вселенной смыслов философии абсурдизма Камю. Более того, данная непротиворечивость находит воплощение также и в мифологемах, присущих философии Камю (Прометей и Сизиф). Таким образом, исследование представляет собой всеохватывающее систематическое исследование философии Камю в целом, без выборочной акцентуации на одном из ее понятий или аспектов. Исследование также выявляет, что связующим звеном между этими понятиями является понятие меры, которому ранее, особенно в отечественных историко-философских исследованиях, посвященных философии абсурдизма Камю, уделялось недостаточно внимания.

Теоретическая значимость исследования базируется на том, что данная работа фокусирует внимание на совокупности аспектов философии Альбера Камю, как самостоятельных и заслуживающих внимания. В свете чего вся глубина философии Альбера Камю, его подход к выбранной им тематике, острота поднимаемых им тем и развитие их по мере рассуждения и философского становления предстают во всей их полноте и взаимосвязи, давая новые основания для того, чтобы рассматривать статус данной философии как обособленной и самостоятельной.

Практическая значимость исследования заключается в том, что достигнутые в ходе диссертационного исследования результаты могут стать основой для дальнейшего изучении философии Камю и могут успешно использоваться в учебных курсах, как общих для студентов нефилософских направлений подготовки, так и специализированных, по истории европейской философии на уровне бакалавриата и магистратуры.

Методология исследования данной диссертационной работы строится на компаративном методе в качестве основного и на герменевтическом в качестве дополнительного метода. Подобный подход необходим для достижения наиболее объективных положений относительно как разбора

самой философии Альбера Камю, так и его рассуждений, строящихся на базе его понятий, что позволит глубже понять замысел самого философа.

Положения, выносимые на защиту

- 1) Понятия абсурда и бунта играют ключевую роль в философии А. Камю, представляя собой единую методологию по жизнеутверждению человеческого существования на его различных этапах становления и развития и в различных сферах его жизнедеятельности. Понятие абсурда разворачивается в различных вариациях, как и понятие бунта, когда как оба они представляют собой источник экзистенциального сознания. Абсурд понимается как результат рефлексии индивида, положение, характеризующееся бесцельностью, но также и как отправная точка, то, что мотивирует человека. Абсурд предстает как реакция на состояние мира, в том числе и идеологии, которые не отражают сути экзистенции. Бунт, в свою очередь, становится мировоззрением и в тоже время методом исследования человеческой реальности. В антропологическом измерении бунт снимает метафизические предрассудки, делая возможной позицию свободы. Вместе с этим бунт – это еще и метод преодоления и познания судьбы, а также преодоления несправедливости и нигилизма.
- 2) Мифологемы Сизифа и Прометея в философии Камю являются ключом к пониманию аспектов абсурда и бунта на разных уровнях, неся в себе идею о мере и гуманизме, истинном бунте. В творчестве Камю эти образы дополняют друг друга и неразрывно друг с другом связаны.
- 3) Понятия абсурда и бунта в философии А. Камю неразрывно взаимосвязаны и, несмотря на принятое разделение философии на абсурдный и бунтарский циклы, составляют целостную непротиворечивую систему.
- 4) Основной целью философии А. Камю является гуманизм, понимаемый как проявление смыслоутверждающей позиции относительно индивида

вне зависимости от данных ему обстоятельств, и как сила, объединяющая индивидов между собой в духе братства на равных началах, где каждому гарантирована свобода, ограниченная мерой. В человеке присутствует изначальная ценность, которую нужно защитить, как на экзистенциальном уровне отдельной личности, так и на экзистенциальном уровне всего человечества от техногенных систем, которые подавляют человека.

- 5) Мера – одно из ключевых понятий философии Альбера Камю, которое используется на всех уровнях его философской мысли, являясь методологически значимым как для бунта, так и для ясности абсурда. Вместе с этим через понятие меры демонстрируется, каким образом борьба между рационализмом и иррационализмом в лице различных философских систем ведет к нигилизму, если мера нарушена и одна из сторон становится доминирующей или абсолютизируется. Более того, мера присуща образам Сизифа и Прометея, которые несут в себе идею о балансе на индивидуальном и общесоциальном уровне.
- 6) Свобода человека является одной из магистральных тем философии Камю. Свобода рассматривается им сквозь призму разработанного понятия меры и предстает как необходимый баланс между негативным и позитивным ее воплощением. Свобода, будучи следствием бунта, его реализацией и в тоже время его целью, не может быть безгранична и балансирует между «свободой от» и «свободой для», становясь, таким образом, необходимой сферой для жизнеутверждения как отдельно взятого индивида, так и всего человечества.
- 7) Философия Камю представляет собой единое воплощение критического метода по поиску противоречий и установлению меры как конструктивного ответа на деструктивные последствия дисбаланса, что демонстрирует единство подхода философа к поднимаемым им проблемам в философских эссе, показывая развитие единой философской мысли, нефрагментарной, связанной одной основной

идеей, нашедшей свое воплощение на различных уровнях как в абсурдном, так и бунтарском цикле. Таким образом, абсурд – отправная точка философских построений А. Камю – оказывается не пессимистическим окончательным диагнозом современному миру, но основанием для бунта, предстающего в философии Камю как созидательная и объединяющая сила.

Степень достоверности и апробация работы.

Основные положения и выводы диссертационного исследования отражены в научных публикациях в российских изданиях:

- в изданиях ВАК (3 статьи):

1. Калашников Д.А. Гуманизм абсурда: в поисках смысла существования // KANT. – 2024. №4 (53). – С. 213 – 221.
2. Калашников Д.А. Гуманизм бунта: мера против безмерности в защиту человеческих ценностей // KANT. – 2024. №4 (53). – С. 221 – 230.
3. Крыштоп Л. Э., Калашников Д. А. Прометей и Заратустра: бунт Камю и нигилизм Ницше. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2025. Т. 29. № 2. – С. 435 – 445.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности.

Научные положения диссертации соответствуют содержанию специальности 5.7.2. «История философии». Результаты проведенного исследования соответствуют области исследования специальности.

Структура работы включает в себя введение, две главы, где первая включает в себя три раздела, а вторая четыре, в которых с логической последовательностью достигается задача по исследованию предмета, а также заключение и список источников. Введение содержит в себе краткую характеристику работы. В первой главе проводится исследование положений философии Камю, характерных для его абсурдного цикла. Во второй главе

проводится исследование положений философии Камю, характерных для его бунтарского цикла, вследствие чего показана связь двух философских циклов, их непротиворечивость и симбиоз, завязанный на понятиях абсурда, бунта и меры в их различных вариациях. В заключении подводятся основные итоги проделанной работы. Общий объем диссертационной работы составляет 171 страницу. Список источников включает в себя 55 позиций первоисточников на двух языках и 51 позицию исследовательской литературы на трех языках.

Глава 1. Абсурдизм как вводная категория для философии Альбера Камю (абсурдный цикл)

«И пусть даже мы будем низвергнуты в ад – но и там в таинственных мелодиях и жестоких образах отжившей красоты до нас, вопреки злодействам и безумствам, будут доноситься отзвуки той мятеjной гармонии, что из столетия в столетие свидетельствует о величии человека»¹⁴. – А. Камю.

Именно с данной цитаты Альбера Камю и стоит начать данное исследование, поскольку именно она является иллюстрацией к ключевой составляющей для философии писателя - к тому, что человек обладает достоинством и силой и он может довольствоваться тем человеческим, что у него есть.

Именно этот мыслитель, словно Прометей, дарующий людям огонь, дает им философию свободы и выбора в самом гуманном и этическом смысле. У него хватило смелости осмыслить категории самоубийства в различных проявлениях, то, каким образом они являются следствием абсурда и почему это является преступлением против человека, преступлением перед самим собой. Он действительно рыцарь пера и чернил, что бросается в бой с метафизическим страхом и находит смысл в самой человеческой жизни, возводя ее ценность на вершину.

1.1 Экзистенциальная проблематика как предтеча абсурда: на пути к абсурдизму

Прежде чем подробно погрузиться в философию Камю, представляется необходимым дать общую вводную характеристику экзистенциализма, поскольку проблематика, которую поднимает Камю, разворачивается вокруг человека. Абсурдизм и экзистенциализм по своей сущности представляют

¹⁴ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P.341. Здесь и далее перевод на русский язык будет цитироваться по изданию: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 334.

собой антропоцентристские направления в духе Сократа, которого можно назвать первым экзистенциальным педагогом. Такой вывод следует из вышеобозначенного проблемного поля человеческой экзистенции, то есть человеческого существования как сочетания душевного и телесного в человеке.

Так почему же в духе Сократа? Достаточно будет привести лишь единственную цитату, ассоциирующуюся с философией Сократа, – «Познай себя»¹⁵. В одной лишь этой цитате мы уже можем предвосхитить истоки экзистенциализма и абсурдизма. В ней отражена проблема саморефлексии, взгляда человека на самого себя как на предмет рефлексии и проблему для самого себя. Однако влияние идей Сократа на экзистенциальное направление мысли известно, он был источником вдохновения для многих, например для того, кого Б. Э. Быховский именует «датский Сократ»¹⁶, а именно Серена Кьеркегора, который в свою очередь отмечен Камю как философ, также узревший абсурд. Однако тут дело не в том, чтобы провести исследование генетического развития абсурдизма от Сократа к Камю, пусть это и можно сделать, особенно учитывая тот объем вдохновения, что черпал Камю из античной мысли. Дело тут прежде всего в антропоцентризме, что в философии Сократа, что в философии Камю, которые прежде всего про человека и исходит из человека.

Антропоцентризм этот усиливается еще и за счет того, что философия тут не просто продукт ума мыслителей, сведенный лишь к теоретическому, она предстает еще и в качестве учителя жизни, она целостна в единстве мысли и действия. Как было отмечено Пьером Адо в эссе «Что такое философия античности», именно с Сократа берет свое начало философия, как «определенной способ жить и видеть мир»¹⁷, где важен момент выбора и

¹⁵ «Познай самого себя» – выражение, которое было на храме бога Аполлона в Дельфах и было определяющим для философии Сократа (см.: Нерсесянц В.С. Сократ. – М.: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1996. – С. 4).

¹⁶ Быховский, Б.Э. Кьеркегор. – Москва: Мысль, 1972. – С. 45.

¹⁷ Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique? – Paris: coll. Folio, Gallimard, 1995. – P. 18.

следования этому выбору. Связь Камю и Сократа кроется в этике бунта, которая была отмечена Руткевичем А.М. Он напрямую говорит о том, что «...этика Камю напрямую связана с сократовской...»¹⁸. Этот момент характерен для ряда поздних работ Камю¹⁹. Само сравнение строится частично на идее о том, что люди привносят зло в этот мир вследствие не только умысла, но и неведения, незнания, слепой уверенности в своей правоте. Потому для Камю важна ясность как инструмент, который не позволит умышленному и неумышленному злу дать корни. Потому надо культивировать ясный разум, «свою разумную природу» в духе Тиллиха как утверждение «мужества быть». Он отмечал: «Ибо для Сократа добродетель – это знание: тот, кто не знает, что такое мужество, не может действовать в соответствии с истинной природой мужества»²⁰. Это же относится и к Камю, для которого указанная формула также применима: ясность необходима для того, чтобы бунт был истинный, созидательный, а не ослепленный, разрушительный, потерявший меру.

Однако стоит вернуться к вопросу об экзистенциализме. В целом все можно кратко свести к основополагающему вопросу – вопросу жизни и смерти. Данный вопрос является смысловым ядром экзистенциализма по причине того, что он выражает собой диалектику становления и изменчивости бытия как мира, так и человека, где внутри личности зарождаются вопросы о смысле жизни, свободе и ответственности за нее. Причиной и стимулом для подобного вопроса у человека является страх, но не боязнь как инстинктивная реакция на опасность - «бей или беги». Этот иррациональный страх более глубокий, он обращен к «нечто», его можно сравнить с тем, что Мартин Хайдеггер в своей работе «Что такое метафизика» называет «ужасом», за которым приоткрывается «Ничто» в той мере, в которой данное чувство

¹⁸ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 21.

¹⁹ О связи Камю с Сократом и принципе с античностью написана диссертация «Альбер Камю искусство философствовать», на страницах которой отмечено, что Камю особенно ценил Сократа как фигуру, «указывающую путь на примирение философии и жизни». То есть философия не должна быть жизнеразывающей, нигилистичной.(см.: Massé O. Albert Camus et l'art de philosopher. Mémorie de Maîtrise. – Montréal: Université de Montréal, 2016. – Р. 104).

²⁰ Тиллих П. Мужество быть. – М.: МОДЕРН, 2014. – С. 3.

согретающий мир человека и в какой оно отличается от страха, направленного на определенные вещи²¹. При употреблении слова «вещи» важно понимать их именно как феномен, который сознание способно схватывать, а поскольку ужас направлен не на феномен вещи, сознание не может схватить источник этого чувства так, чтобы затем от него уйти. То есть побег невозможен в привычном нам понимании. Тут ситуация обстоит куда сложнее, тут «...присутствие через само свое бытие встает перед самим собой...»²².

Это навязчивое чувство, которое «подтачивает» человеческое сознание, это комплексное сочетание страха перед смертью вкупе с невыносимостью бытия в осознании неизбежности конечности существования. Так открывается одно из выражений абсурда Камю – абсурд как состояние аффекта, осознания чувства бессмыслицы бытия. Данное состояние можно назвать «пограничной ситуацией». Данное понятие принадлежит Карлу Ясперсу, который не только определил смысл данного понятия, но также выделял четыре типа таких ситуаций: смерть, борьба, вина и страдания, которые описаны во втором томе работы «Философия»²³. Ясперс сквозь призму понятия «пограничная ситуация» раскрывает ряд важных аспектов философии экзистенциализма в целом. С точки зрения экзистенциализма «смерть» является наиболее интересной. Ясперс пишет, что не просто знание о смерти является пограничной ситуацией, но осознание ситуации со «смертью ближайшего», осознанием «моей смерти», «двойного страха» перед небытием, где в рамках этих ситуаций человек обнаруживает свою экзистенциальность и конечность²⁴.

«Пограничное состояние» является необходимым условием для рефлексии и, соответственно, для экзистенциализма в целом, где данное состояние является необходимым условием для человека, который является и объектом,

²¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? – М.: Академический Проект, 2013. – С.32-33.

²² Хайдеггер М. Бытие и время. – С.: Апсны, 2023. – С. 215.

²³ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

²⁴ Там же. С. 223-233.

и субъектом данного философского направления. Данное философское направление занимается вопросом о смысле жизни. Основным предметом его изучения, его центральной категорией является *existentia*, что в переводе с латинского означает «существование». В рамках философии экзистенциализма, чтобы человек мог осознать себя как «экзистенцию», необходимо пережить инициирующее событие, уже упомянутое «пограничное состояние», одним из которых может быть страх смерти, но также это могут быть любые события, которые имеют влияние на «картину мира» человека. Таким образом, человек, начиная с кризиса, приходит к анализу и осмыслению своего бытия.

Знаковым временем для экзистенциального направления²⁵ философской мысли является первая половина XX века по причине сочетания факторов бурного технического развития и морального упадка, вместе со становлением «режимов» и борьбой за власть, следствием чего стали две мировые войны и всеобщее чувство «экзистенциальной бездомности». Именно в данный период вел свою деятельность Альбер Камю, один из ярчайших представителей экзистенциальной философии. Его философия уникальна тем, что она, рисуя жестокую картину мира, остается по-настоящему человеколюбивой по своей сути, делая акцент на уникальности и ценности человеческой жизни, свободе и том прекрасном, что есть внутри каждого человека. Вместе с тем это философия сопротивления страху. Данное философское направление — это инструмент борьбы человека за свое счастье перед лицом невзгод, именуемых абсурдом. И не только перед ним одним, но перед всем, что угнетает человека,

²⁵ Говоря об экзистенциальном направлении, берем во внимание в принципе спектр философской проблематики, который можно было бы идентифицировать как экзистенциальная проблематика, что в новых исторических реалиях обретает новую специфику. В отечественной историко-философской науке существует разделение между «экзистенциальной философией» и «экзистенциализмом». Сама «экзистенциальная философия» возникает в Европе гораздо раньше – в Новое Время, в работах Блеза Паскаля, далее был Кьеркегор, Достоевский, а уже затем, именно в промежутке между двумя мировыми войнами, возникает направление, именуемое «экзистенциализм». Г.Я. Стрельцова отмечает: «На Западе считается довольно общепризнанным рассматривать Паскаля как одного из отдаленных предшественников современного экзистенциализма», причем это касается не только Паскаля, но и всех, кто был «созвучен» экзистенциалистам, однако это говорит о преемственности, а не о полной идентичности направлений, но в целом они подпадают под вопрос об экзистенциальной проблематике. (см.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – С. 402-403).

будь то идеологии и системы, которым необходимо противопоставить бунт. Это станет очевидно, если изучить работы Камю. Как емко высказалась о его творчестве Спыну Л.М. в статье «В поисках истины: философия “абсурда и свободы” А Камю», творчество Камю пропитано «пафосом гуманизма», но не поддельным, а истинным, который не по форме является таковым, но по своей сути²⁶.

Как и в целом для философии экзистенциализма, для Камю важна тема смерти. Однако у Камю она рассматривается сразу в двух аспектах – не только смерти, настигающей человека извне, но и смерти, причиной которой оказывается он сам. Так Камю приходит к проблеме самоубийства и убийства, которые рассматриваются не столько с фактологической точки зрения, сколько с метафизической. Камю пытается вскрыть причины самого феномена самоубийства. Поэтому для него важна не только тема физического самоубийства, но и тема самоубийства философского.

Философское самоубийство предполагает крайний уход либо в рациональное, либо в иррациональное, отсюда и выражение «провалиться в иллюзию», что значит не удержать баланс ясности видения. Вместе с тем это не только понятие, рассматриваемое Камю, но это и раздел эссе «Миф о Сизифе», где рассматриваются примеры философов-экзистенциалистов, которые, подобно самому Камю, «уловили» абсурд в своих работах, но, в отличие от него, совершили «побег». К числу таких философов Камю относит Карла Ясперса, Мартина Хайдеггера, Серена Кьеркегора, Льва Шестова, Эдмунда Гуссерля, хотя, следуя за мыслью Камю и опираясь на предлагаемую им методологию, этот список можно было бы продолжать. Если выразиться кратко, то любое отхождение от прямой констатации абсурда и уход от него можно расценивать как философское самоубийство, так как единственное достоверная данность – абсурд и осознание границ разума. Камю так писал о

²⁶ Спыну Л.М. В поисках истины: Философия «абсурда и свободы» А.Камю // Вестник РУДН. Серия: Философия, 2012. – №3. – С. 99 – 111.

философском самоубийстве: «Любая другая позиция предстает для абсурдного ума как фокусничество, отступление ума перед тем, что он сам выявил»²⁷.

Перечисленные философы являются представителями экзистенциализма как атеистического, так и религиозного направления, но Камю выделяет то, что пусть его и причисляют к первым, но он не «растворяется» в рациональной иллюзии. Данное положение выделяет экзистенциальную философию Камю, философию абсурдизма, в отдельное направление мысли, поскольку не всеми своими чертами она подходит под какие-либо четко устанавливаемые критерии. Тут снова можно порассуждать о честности и гуманизме. Сам Камю писал об этом так: «Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания...»²⁸. Честность в этих словах очевидна: он не успокаивает, он констатирует абсурд; гуманизм же заключается в том, что философ считает жизнь сильнее того, что ей противостоит, и транслирует это в своей работе. Здесь прослеживается мотив силы и гордости человеческого существа, его бунта. Усилия совершающих «побег» философов сосредоточены на том, чтобы через определенные положения их учений объяснить все через рациональное или же, напротив, «успокоить» через иррациональное. Однако, по мысли Камю, это на самом деле ослабляет человека и снимает с его плеч груз ответственности за его собственную жизнь. Это в корне противоположно стремлению Камю. Хохлов А.М. в своей работе «Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю» верно подмечает трагичность подобной позиции, выражющуюся в том, что бунт и ясность являются тяжким бременем, которое ложится на плечи человека, но это является необходимым для них условием²⁹. Необходимым, поскольку лишь при этом условии возможно бунтовать, не отворачиваясь от абсурда, а значит не совершать философское самоубийство.

²⁷ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 71. Здесь и далее перевод на русский язык будет цитироваться по изданию: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 51.

²⁸ Op. cit. Р. 71; там же. С. 50.

²⁹ Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 81–89.

Одной констатации позиции Камю в отношении перечисленных им философов, совершивших философское самоубийство, недостаточно. Необходимо рассмотреть как рассуждения, к которым он прибегнул, аргументируя свою позицию, так и идеи этих философов. Такое рассмотрение поможет нам глубже раскрыть положения философии абсурдизма самого Камю.

1.1.1. Философское самоубийство Кьеркегора

Начать стоит с Серена Кьеркегора – мыслителя, который внес большой вклад в экзистенциальную философию и был вдохновителем и ориентиром для многих мыслителей после него. Для философии Кьеркегора характерен момент разделения типов существования человека, его экзистенции, суть которых приводит к выбору между двумя путями – этическим и эстетическим. Подобный выбор отсылает к первой опубликованной и одной из основных работе мыслителя «Или – или». Разница между этическим и эстетическим путями заключается в следовании либо «чувству долга», либо «чувству прекрасного», своим желаниям и наслаждениям. Тут можно наблюдать дуальность человеческой природы, характерную для многих философов, которых занимает сфера человеческого. В целом можно провести некоторую параллель между взглядами Кьеркегора и выделением двух стадий развития и идеями Ницше и его двумя началами – аполлоническим и дионисийским. Рассматривая идеи двух философов, можно увидеть опосредованную связь между ними. Нельзя говорить о непосредственном влиянии их друг на друга. Скорее, это сходство следует объяснить тем, что оба исходили из сложившейся на момент их жизни ситуации «кризиса христианства», однако предлагали разные варианты его разрешения. Если Ницше идет «от природы», то Кьеркегор пытается вернуть «веру» в качестве инструмента для основания человеческой экзистенциальности, прибегая к религиозному типу существования.

Для Серена Кьеркегора как экзистенциалиста прежде всего важен личностный аспект. Он сам заявлял по этому поводу следующее: «Все, что я написал, это саморефлексия»³⁰. И тут саморефлексия основана на жизни самого философа, его отношениях с отцом. Вообще тема «отцов и детей» интересовала Кьеркегора. В особенности мотив «наследственного греха»³¹. Данная саморефлексия, основанная на личной истории, роднит его с Альбером Камю, у которого многое из написанного им сопровождается рассуждением о «холодной» матери, ранней потере отца, о возможной наследственной участи, что ждет его с рождения. Данный мотив участи по наследству обернулся в жизни Кьеркегора экзистенциальным кризисом. Он не рассчитывал, что сможет дожить и до третьего десятка, поскольку не смогли его братья³². Камю же с детства страдает от туберкулеза, подобное состояние также служит для него экзистенциальными вратами к осознанию смертности, а в дальнейшем и к абсурду.

Однако необходимо от проведения биографических параллелей вернуться к философии. Кьеркегор — это философ, которого причисляют к религиозным экзистенциалистам. Это бесспорно, поскольку для него самого было главным, что он христианин, однако в представлении философа христианство не должно пониматься как религиозный институт, все гораздо глубже и более личностно. Тут речь о субъективном восприятии, которое превалирует над объективным. Путь веры в видении Кьеркегора — это не принятие религиозной доктрины, это процесс сомнения, вечная мука размышления о вопросах веры, религии и о себе самом. Тут важное место играет образ Иисуса Христа. В понимании Кьеркегора именно сын Божий является истинным христианином³³, но ни как тот, кто лишь исповедует

³⁰ Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 201.

³¹ Там же. С. 203.

³² Там же. С. 205.

³³ Здесь снова же можно провести параллель с Ницше, идеи которого на первый взгляд развиваются совершенно в противоположном направлении, но который также, как и Кьеркегор, заявляет, что «...в сущности был только один христианин, и он умер на кресте» (см.: Ницше Ф. Антихрист. Ессе Homo. – Москва: Эксмо, 2023. – С. 74–75).

христианство. Тут вопрос «подлинности», соответствия в сравнении с высшим ориентиром в лице Христа. Вера и исполнение религиозных предписаний не должны быть просто формой, рутиной, согласно которой человек в предписанный час совершает какое-то действие. Это было бы лишь «формальное христианство». В такой ситуации это было бы сравнимо с тем, что Ницше называл «смерть Бога».

Вера – это глубоко личный акт, который отражает внутреннее чаяние личности, его экзистенциальное вопрошение, его поиски высшего, божественного, а не просто внешнее соответствие нормам. Акт вопрошания крайне важен для Кьеркегора. Для него вера – это процесс непостоянный, это путь вопрошания, смешанный с сомнением, где барьер сомнения преодолевается самим актом веры. Одно без другого невозможно. Это трудный душевный путь, своего рода рыцарский подвиг – из раза в раз задаваться вопросами, терзаться сомнением на пути своей веры. Подобные взгляды ставили Кьеркегора в оппозиционное положение по отношению к институту церкви, а также и обществу в целом, в котором церковные институты играли в то время важную роль и для которого во многом был характерен конформизм. В данном случае это был бы еще и духовный конформизм. В этом заключается призыв Кьеркегора, обращенный к субъекту: выйти из-под влияния толпы, выйти из системы массовых ценностей, сосредоточенных на «внешней» стороне существования, но не уделяющих должного внимания «внутренней» стороне человеческой жизни, подлинно духовному измерению. П. Роде характеризует это так: «Глядя на эпоху, в которую он жил, он полагал, что в ней отсутствует серьезность; серьезное и бессмысленное в ней перепутались и поменялись местами»³⁴.

Человек должен задуматься о себе в духе сократовского выражения «познай себя». Мы уже кратко упоминали о влиянии Сократа на

³⁴ Роде П. П. Серен Киркегор сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: с приложением фотодокументов и других иллюстраций. – Челябинск: Издательство Урал LTD, 1998. – С. 200.

экзистенциальное направление, в частности на Кьеркегора, для последнего Сократ играет важную роль. Так, например, Кьеркегор посвятил Сократу целую диссертацию, которая известна под названием «О понятии иронии, с постоянной ссылкой на Сократу»³⁵. Корнетов Г.Б. в своей статье пишет как раз о том, что в данной своей работе Кьеркегор отдает дань уважения мыслителю античности и утверждает, что тот по праву занимает важное место среди мыслителей той эпохи. Особенно отмечая, что именно благодаря Сократу «”субъективность впервые заявила о себе”»³⁶ (цитируя самого Кьеркегора). Однако самое интересное, как писала Черданцева И.В., это то, что Кьеркегор определил роль иронии Сократа «...не только как способа мышления, но и как формы бытия мыслящего индивида»³⁷. Данное замечание вновь нас отсылает к тому, что мы уже заключали о Сократе как о представителе философии, выступающей учителем жизни, что соответствует духу философии Камю. Судя по всему, это же можно заключить и о Кьеркегоре, тем более что их с Камю роднит абсурд³⁸. Важно отметить, что в философии Сократа, о чем писал сам Кьеркегор, а также упоминал Корнетов Г.Б., ирония держится баланса между знанием и незнанием, серьезностью и несерьезностью, «“на этом острие Сократ балансирует”»³⁹. Тут необходимо сделать небольшое отступление к Сократу и Камю, поскольку для последнего именно этот аспект – идея меры и баланса – является важным.

Сократовское выражение «познай себя» – это вместе с тем и то, к чему призывает Кьеркегор. Он через свои работы пытается пробудить внутри человека сам этот механизм «вопрошания», запустить процесс саморефлексии, который покажет человеку, что он может совершать осознанный выбор, где

³⁵ Корнетов Г.Б. У истоков экзистенциальной педагогики: образ Сократа-учителя в наследии Серена Кьеркегора // Инновационные проекты и программы в образовании, 2021. – №4. – С. 38.

³⁶ Там же. С. 38.

³⁷ Черданцева И.В. Ирония: от понятия к методу философствования, или До чего доводят философов насмешки: курс лекций // Российское философское общество, Межвузовский центр проблем непрерывного гуманитарного образования при Уральском государственном университете им. А. М. Горького. – Екатеринбург: Банк культурной информации. 1999. – С. 55.

³⁸ Так можно выразиться, если брать во внимание то, что Камю рассматривает Кьеркегора именно как того, кто, узрев абсурд, совершает «прыжок веры» за «абсурдные стены».

³⁹ Корнетов Г.Б. У истоков экзистенциальной педагогики: образ Сократа-учителя в наследии Серена Кьеркегора / Инновационные проекты и программы в образовании, 2021. – №4. – С. 38.

через этот выбор он сможет прийти к самому себе. Не быть словно во сне, не растворяться в социальном необдуманно. Это процесс двойной субъектной рефлексии в философии Кьеркегора, где субъект осознает свои действия, затем субъектность осознает себя в моменте своего действия. Именно так рождается или, лучше сказать, пробуждается «Я» человека в этом акте экзистенции. Это важно, поскольку в этот момент рождается личность. Это не просто существование как действие, житие, а бытийный акт, осознание, что именно ты существуешь, понимая, кто ты есть.

В философии Кьеркегора есть аллегория в отношении образа человека, пробудившего свою экзистенцию: «... это не какой-нибудь пьяный крестьянин, повалившийся в забытьи в свою повозку и предоставивший лошадям самим разбираться, куда и как им идти»⁴⁰. Этот образ говорит нам о том, что необходимо быть пробужденным от опьянения, взять жизнь в свои руки и принять на себя ответственность за свой выбор – «стать единичным индивидом»⁴¹

Теперь стоит перейти к тому, что Кьеркегор – философ иррационального типа, который снимает с разума обязанность всеобщего познания, характерную для рационального типа. В исследованиях в этой связи обычно проводится противопоставление философии Кьеркегора философии Гегеля⁴², что важно также и для Камю. Значимым здесь является выделение гегелевского отношения к разуму как инструменту и разуму как свойству бытия, что отсылает нас к самому известному его тезису о тождестве бытия и мышления⁴³. Это противоборство взглядов Кьеркегора и Гегеля разыгрывается и в отношении их подхода к индивиду и его места в «Абсолюте». Философия по Гегелю – это система, а для Кьеркегора философия – личностное

⁴⁰ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во С.Петербург.ун-та, 2005. – С. 338.

⁴¹ Кьеркегор С. Страх и трепет – М.: Культурная революция, 2010. – С. 71.

⁴² Гиринский А.А. Критика гегелевской философии в творчестве Серена Кьеркегора и Льва Шестова // История философии, 2020. – Т. 25. №1. – С. 27–38.

⁴³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: «Мысль», 1977. – С. 219.

откровение. Это два совершенно разных взгляда на жизнь как совокупность, которую философия и стремиться объять. Опуская момент индивидуальной составляющей личности, философия, по мнению Кьеркегора, теряет свою глубину. Кьеркегор понимает, что личность не может быть взята в рамки системы, поскольку в рамках системы все унифицировано, в то время как человеческая личность уникальна. В этом состоит одно из проявлений того, что видение Кьеркегора иррационально. Это экзистенциализм, который не мыслит человека по паттерну. Кьеркегор стоит на защите субъекта от его опредмечивания, его объективизации, превращения его в объект, рядоположенный с другими объектами.

Подобный подход находит отражение в понимании Кьеркегором веры. Вера по Кьеркегору – это поступок, преисполненный сомнением, которым движет внутреннее, личное стремление, иррациональное человека. Естественно, тут не обойтись без рассуждений о Боге, поскольку он может представлять как часть метафизики, превращенной в схему рационального, сведенного к функции, причинно-следственных связей, тогда как для Кьеркегора Бог – это личный Бог, выраженный в субъектном экзистенциальном вопрошании, в котором коммуникация с высшей сущностью – это часть рефлексии самого человека, его иррационального порыва, это не абстрактное понятие, а личное переживание.

Подобное положение в философии Кьеркегора относительно отношений между Богом и человеком делает экзистенциальное «пробуждение» человека еще более духовным, здесь не только имеет место осознание себя как индивида и социума, но также присутствует момент высветления себя перед лицом Бога как части процесса экзистенции. В процессе этого «выхода за», экзистенции, перед человеком открывается не объективная, но субъективная истина, экзистенциальная, которая касается не всего мира, а только его самого в отношении с этим миром. И эта истина неrationально понятная, а

иррационально чувственная; открывшаяся в процессе экзистенции, она начинается со страха, тоже иррационального чувства.

Стоит перейти к основному положению, на котором можно строить анализ абсурдизма Альбера Камю и его рассуждений на тему философии Кьеркегора через призму его собственных взглядов. В философии Кьеркегора существует три стадии развития человека, тут можно снова провести параллели с философией Ницше, с его тремя стадиями. Ранее были упомянуты типы существования, они же и стадии развития личности: эстетический, этический и последний – религиозный. Как было кратко описано, эстетический этап ассоциируется с чувственным наслаждением, этический – с понятием долга, но необходимо им дать большее описание, чтобы усилить контраст на фоне последней, религиозной стадии.

При описании эстетической стадии⁴⁴ Кьеркегор, говоря о чувственных наслаждениях и прекрасном, подразумевал не гедонизм, а стремление к внешне прекрасному, эстетически привлекательному, стремление к форме, но не сути. Подобное присуще поэтам, художникам, писателям, многим людям творчества, как и просто людям, живущим «яркой» жизнью. Важно, что эта «яркость» обусловлена внешним принципом привлекательности без внутреннего, смыслового обоснования. Такой человек не обладает собственным «Я», он стремится выглядеть, соответствовать, ориентируясь на внешние представления, возможно даже копируя кого-то. Но при стремлении казаться он как «он сам» не имеет возможности «быть», то есть быть подлинно собой, совершая выбор⁴⁵. И тут образ Дон Жуана легко вписывается в данное описание, представляя нам человека, который стремится к «любви», которую

⁴⁴ Стадия эстетики, пусть и не напрямую, ассоциируется с персонажем Илиады Агасфером, который в работе Кьеркегора «Или – или» обретает образ странника, скитальца, являясь метафорой вечного поиска оснований собственного существования, но это стремление «просыпается сквозь пальцы», становясь лишь чередой ярких жизненных вспышек (см.: Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. – СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. – С. 17.)

⁴⁵ Адель Йоханнес, автор статьи «Кьеркегоровская концепция хорошей жизни Камю», отмечает, что данная стадия характеризуется тем, что эстет не может действовать, он будто парализован, ссылаясь на слова Кьеркегора о том, что эстет «чувствует себя шахматной фигурой» (см.: Abel J. Camus's Kierkegaardian Conception of a Good Life // Journal of Camus Studies, 2019. – Р. 13.).

не назвать глубокой. Этот образ находит место и в философии Альбера Камю, представая уже в иной интерпретации⁴⁶. Но главное, что даже при подобном образе жизни наступает момент, поворотный момент, проявляющийся в проблеске сознания, который приводит к отчаянию, экзистенциальному кризису, а далее – к «прыжку». «Прыжок» и является тем камнем преткновения, который делает Кьеркегора для Камю мыслителем, совершившим философское самоубийство.

Этическая стадия ассоциируется с «долгом»⁴⁷, тут человек руководствуется не только формой, поверхностным. Для него знакома и внутренняя, смысловая сторона человеческой жизни. Подобный человек стремится не только к наслаждению, но и к долгу, желает что-то поменять в жизни, и не только своей, руководствуясь нормами морали, размышляя о том, как поступить в той или иной ситуации. Такая жизнь бросает свои вызовы и может, выражаясь в терминах Камю, «подточить», когда чаяния человека разобьются о стены его возможностей, принципиально ограниченных тем, что можно было бы назвать судьбой, роком, неотвратимостью конца, с которым не смиряется рациональная сторона человека, склонная побуждать его к рассуждениям в категориях причин и следствий. И это снова нас приводит к моменту отчаяния, необходимости «прыжка».

Этот «прыжок» и должен привести к стадии уже собственно религиозной – стадии «рыцаря веры»⁴⁸. Человек на этой стадии – это человек, который понимает, что вера, особенно в контексте христианства, – это мученичество. Когда все рушится и человек в отчаянии, тут и открывается сила его веры, сопряженная с отказом от принятия бессмыслицы обстоятельств окружающего мира. Вера затем преодолевает это экзистенциальное отчаяние, это возражение

⁴⁶ Авель Йоханнес также писал, что эстет не соответствует человеку абсурда, поскольку последний действует перед лицом абсурда осознанно (см.: оп. cit. Р. 13.).

⁴⁷ Дополнительной иллюстрацией стадии долга в философии Кьеркегора является герой античности Агамемнон, персонаж «Илиады» Гомера. Одновременно Агамемнон на своей этической стадии предстает и в виде трагического персонажа, оттеняющего Авраама, олицетворяющего третью стадию философии Кьеркегора (см.: Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Культурная революция, 2010. – С. 74).

⁴⁸ Для Кьеркегора подлинным образцом «рыцаря веры» является библейский Авраам, тот самый герой Ветхого Завета, которого испытывал Бог. (см.: там же. С. 12).

против бессмыслицы, которое само не имеет рациональных обоснований, оно глубоко иррационально с точки зрения разума. Подобная вера — это скандал, бессмыслица, абсурд. Вера и есть «скакок», «прыжок веры», как это называл Камю. Данный «прыжок» ведет от отчаяния к успокоению, к иррациональному успокоению в надежде. «Верю несмотря ни на что», или «Верую, ибо абсурдно»⁴⁹ — таким мог бы быть девиз Кьеркегора.

Именно в этом и заключается уклонение, «прыжок веры» за «абсурдные стены», который совершает Кьеркегор и который совершенно не приемлет Камю. Для него все тезисы, высказанные Кьеркегором в пользу веры, построенной на фундаменте абсурда, являются шаткой конструкцией человеческой надежды. «Рыцарь веры» остается успокоенным в иллюзии, по мнению Камю⁵⁰.

Теперь стоит перейти вплотную к анализу того, что написал Камю в своей работе «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» в отношении Кьеркегора, поскольку лишь после описания его воззрений можно понять цепочку рассуждений философа абсурда.

Итак, Камю пишет, что Кьеркегор узрел абсурд и более того «...жил им»⁵¹. В своих работах он раскрывал суть человеческого существования, полного терзаний, отчаяния, бессмыслицы, которые открываются на эстетической и этической стадиях. По словам Камю, Кьеркегор четко передал

⁴⁹ «Credo quia absurdum», что переводится как «верую, ибо это абсурдно» обычно связывают с «парадоксами» Тертуллиана, но Столяров А.А. пишет, что подобное выражение в самих работах Тертуллиана отсутствует (см.: Столяров А.А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение //Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 33.).

⁵⁰ Стоит упомянуть работу «Вера и Абсурд. Кьеркегор, Камю и религиозный протест Иова» Н.Вербина, где он в ходе своего рассуждения о сущности абсурдной веры у Кьеркегора, Камю и Иова, выдвигает тезис, что в сущности вера Иова и Кьеркегора лишь усиливают абсурд, а не устраниют его в успокоении: «Бог Иова не устраниет “противоречивости человеческого существования” и не дает утешения, которое сделало бы жизнь более сносной. Скорее Бог Иова загоняет абсурд еще глубже, сам являясь центральной чертой антиномии, которая составляет абсурдное страдание Иова». Автор видит разницу в том, что Иов, как и Камю предпочитают метафизический бунт, направленный, в частности, на Бога, как источника абсурда, когда как Кьеркегор приходит к смирению и роптанию, не бунтуя, но принимая абсурд. При этом принятие не дарит облегчения, но также переносится как страдание (см.: Verbin N. Faith and the Absurd. Kierkegaard, Camus and Job's Religious Protest // Harvard Theological Review, 2024. – Volume 117, Issue 2. – P. 297).

⁵¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 43.; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 37.

«...дух абсурда в борьбе с превосходящей реальностью»⁵². Но, узрев абсурд, Кьеркегор, как остальные философы, которых Камю привел в пример философского самоубийства, «...предлагают бегство»⁵³. В своем порыве веры философ отворачивается от очевидности абсурда. В его интерпретации абсурд становится лишь тезисом в пользу иррационального побега, он использует абсурд как обоснование. «И для Кьеркегора антиномия и парадокс оказываются критериями религии. То, что когда-то приводило в отчаяние, придает теперь жизни истинность и ясность»⁵⁴, – пишет Камю. Он видит в таком поступке не просто выход разума за пределы рационального, но предательство того, что открылось разуму как очевидность. Кьеркегор поощряет эту жертву, где под жертвой понимается человеческий интеллект⁵⁵.

Однако Камю категорически против подобного положения, для этого, по его заявлению, попросту нет оснований: «Но нет никаких оснований для отрицания абсурда. Заменив крик бунта неистовством согласия, он приходит к забвению абсурда, который ранее освещал его путь к обожествлению отныне единственной достоверности – иррационального»⁵⁶. Здесь следует отметить, что сам Кьеркегор вместо спасения в вере от отчаяния, наоборот, находит в отчаянии спасение, таким образом, сама вера приобретает в себе свойство, от которого должна была уберечь. Как утверждает Камю, Кьеркегор был прав, показав границы рационального; он узрел абсурд, но при этом отдался иррациональному целиком: «Бог несправедлив, непоследователен, непостижим. Интеллекту не погасить пламенных притязаний человеческого сердца. Поскольку ничто не доказано, можно доказать все что угодно»⁵⁷. По мнению Камю, именно это положение и ошибочно, можно руководствоваться лишь ясностью, но не строить на ее основе догадки, выдуманные следствия, наделяя их свойствами мир. Камю ведет к тому, что «...нет никакой

⁵² Op. cit.; там же.

⁵³ Op.cit. Р. 50.; там же. С. 40.

⁵⁴ Op. cit. Р. 57; там же. С. 43.

⁵⁵ Op. cit.; там же.

⁵⁶ Op. cit. Р. 58; там же. С. 44.

⁵⁷ Op. cit.; там же.

возможности брать непостижимое в качестве основания»⁵⁸. Нужно руководствоваться лишь очевидным, пусть и недостаточным, но это и есть ясность. Это честность, в которой заложена мера между рациональным и иррациональным: «В этом состоянии абсурда нужно жить»⁵⁹. Именно поэтому Кьеркегор и совершает философское самоубийство, если человек в отчаянии перед лицом абсурда лишает себя жизни, это самоубийство, а философское самоубийство – это избавление от абсурда с помощью размышлений, которые дают успокоение, позволяют отвернуться от абсурда. Да, так можно поступить, но подобное не может претендовать на истину, на которую и не претендовал Камю, он указывает именно на это. Как истиной может быть уход от очевидности? То, что «...отрицает самое себя и стремиться преодолеть себя с помощью того, что ее отрицает»⁶⁰.

1.1.2. Философское самоубийство Шестова

Продолжая тему иррационального уклона и религиозного направления экзистенциализма, перейдем к персоне и философии Льва Шестова, поскольку все сказанное о Кьеркегоре будет актуально и в отношении данного философа, так как, по мнению Камю, и он не в меньшей степени был привержен иррациональному, в силу чего и для него было характерно уклонение от ясности абсурда в виде философского самоубийства. Более того, сам Лев Шестов увидел в лице Кьеркегора брата по духу, который был будто копией его самого в характере философствования о вере, что можно почерпнуть из работы «Киркегард и экзистенциальная философия»⁶¹. Затем Шестов популяризирует Кьеркегора и его философию среди философов-экзистенциалистов, в числе которых был и Альбер Камю. Хохлов А.М. отмечает: «Если Шестова можно смело назвать искателем и апологетом иррационального, то Камю, напротив,

⁵⁸ Оп. cit. Р. 60; там же. С. 45.

⁵⁹ Оп. cit.; там же.

⁶⁰ Оп. cit. Р. 61; там же. С. 46.

⁶¹ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992.

предстает перед нами как непримиримый борец с ним, стремящийся снова и снова утверждать человеческий разум перед лицом неразумности мира»⁶². С данным утверждением можно согласиться лишь частично, поскольку сам Камю не наделяет разум всеобъемлющей силой. Он также не считает, что он может дать ответ на все вопросы. По сути, Камю, как и Шестов, его ограничивает, причем тоже через тезис иррационального, но в тоже время в отличие от Шестова не склоняется полностью и к иррациональному. Ясность для Камю – вот, что важно. Однако с А.М. Хохловым можно полностью согласиться в той части его утверждения, которая непосредственно относится к Шестову.

Философское мировоззрение Льва Шестова строится на противоборстве рациональной и иррациональной сторон человека, что выражается в извечном противопоставлении веры и разума. Вера выступает для Шестова ответом, ведущим к свободе, тогда как разум строит границы для свободы. Как выразился один из исследователей, «...оппозиция между разумной и эмоциональной способностями человека»⁶³. Или же, опираясь на название одной из работ самого Шестова, эту проблему можно было бы охарактеризовать как «Афины и Иерусалим», то есть антитезу. Суть ее в противопоставлении образа Афин, греческого полиса, который славится высокой философской традицией и науками, образу Иерусалима, святого города, который дал начало иудаизму и христианству. Причем в лице христианства Шестов тоже видит наследие Афин, поскольку именно греческое наследие впечатало рациональное в скрижали иррационального. Так вера перестала быть актом благоговения, а стала знанием и умопостигаемой структурой, куда внедрен греческий логос⁶⁴. Дальнейшее развития

⁶² Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 81.

⁶³ Там же. С. 82.

⁶⁴ Сходные идеи в XX в. выражает М. Бубер – немецкий философ и теолог еврейского происхождения, представитель философии экзистенциализма и диалогического персонализма. Одной из важных тем, затрагиваемых Бубером в его работах, было сравнение христианского и иудейского понимания веры. При этом Бубер подчеркивал, что для древних евреев вера являлась личностным отношением к Богу, актом доверия, полного вверения себя Богу, т.е. была субъективной; для христиан же, под воздействием греческой культуры,

христианства, по мнению Шестова, лишь усиливало присутствие рационального начала в религии, и все усилия умов были направлены на согласование веры и разума, но с акцентом на последнее. Наследие рационального, с которым борется Шестов, также обращено к научообразным философским системам – системам Гегеля, Декарта, Спинозы и др.

И тут стоит привести цитату Шестова, где он отдает роль дьявола разуму: «С дьяволом, как известно, нужно быть крайне осторожным: довольно ему схватить вас хоть за кончик ногтя, и он всего вас унесет. То же и с разумом: уступите ему хоть одно единое положение, хоть одну предпосылку – и *finite la comedia*⁶⁵. Чувственная сторона человека – вот, что интересовало Льва Шестова. Если выражаться точнее, феномен человеческой веры, которая сопряжена с бесконечным поиском Бога, но поиском не в целях найти, поскольку, когда человек найдет его, вера станет знанием и вся глубина данного чувства будет потеряна. Тут снова общий момент со взглядами Кьеркегора, когда сам процесс сомнения и веры вопреки является основой философии. Вместе с этим Шестов в своих работах также обращается к ветхозаветным мифам, поскольку в них еще остается место акту веры, каким его себе представляет Шестов и каким его видел Кьеркегор, осмысливая миф об Аврааме и сыне его Исааке. Таким образом, Шестову ближе именно ветхозаветное восприятие Бога как абсолютно трансцендентного, о чем пишет Петр Рябов⁶⁶. Для него Ветхозаветный Бог еще не был подвержен влиянию греческой философии, характерной для Нового Завета, и дальнейшему влиянию учений неоплатонизма, то есть тут уже присутствует влияние

вера понимается как путь познания, признания истинности определенных положений, т.е. является объективной (см.: Бубер Мартин. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. С. 234-237). В дальнейшем это найдет отражение в традиционном для христианской теологии выделении в вере двух компонентов – субъективного и объективного – и попытке их соединения в единое целое. Субъективный компонент – *fide qua* – это отношение самого верующего, его внутренняя уверенность в истинности того, во что он верует. Объективный компонент – *fide quae* – это само содержание веры, те положения, которым приписывается истинность. Это двойственное понимание веры возможно лишь после привнесения в христианскую веру древнегреческого стиля мышления и немыслимо для ветхозаветных иудеев. Большое значение это выделение двух сторон веры будет играть у другого известного экзистенциального философа – К. Ясперса в его понятии философской веры (см.: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 423).

⁶⁵ Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т.2. – Томск: «Водолей», 1996. – С. 108.

⁶⁶ Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 347.

«Афин», которым Шестов противопоставляет «Иерусалим». Исследователь Хохлов А.М. отмечал: «Быть может, библейское повествование потому так дорого Шестову, что воспринимается им как самое иррациональное из всех возможных повествований»⁶⁷.

Противостояние между разумом и эмоциями отражает не только позицию Шестова в отношении феномена веры. Тут речь идет еще и о свободе, и о философии в принципе. Философия для Шестова — это не построенная универсальная система, которая, охватывает все вокруг себя и дает однозначный ответ. Вовсе нет, напротив, для Шестова философия антисистемна, поскольку призвана не поставить человека в новые рациональные рамки, а наоборот, освободить его от них. Рациональные рамки выражаются в виде построенных систем, наук, политики, где царствует закон, а значит детерминизм, при котором человек — это лишь часть этой системы, человек-функция, анонимный человек. Шестов же, напротив, хочет высвободить человеческую индивидуальность через процесс рефлексии и постановки философско-экзистенциальных вопросов. То есть человек должен увидеть, что все не подчинено разуму и есть пространство, где разум бессилен, области, где причинность отсутствует. Шестов хочет показать границы разума, за которыми откроется непостижимое, абсурдность, где сам мир может раскрываться как нечто чуждое человеку.

Камю также отмечал, что Шестов подобно ему самому мудрец, который отыскал «абсурдность всякого существования», но эта абсурдность сопряжена напрямую с необходимостью «броситься в Бога»⁶⁸. При этом Камю писал о Шестове, отдавая должное той скрупулёзности, с которой тот подошел к обоснованию лимита рационального, употребив такие слова в отношении его труда: «...даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм

⁶⁷ Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 85.

⁶⁸ Camus, Albert. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 53; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 41.

всегда спотыкаются об иррациональность человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум»⁶⁹.

Иrrациональный порыв Шестова объясняется тем, что в попытках показать несостоятельность разума как главного инструмента объективного он открывает новый пласт реальности – субъективного, личностного озабочения экзистенциальной проблематикой и верой в Бога, с которым выстроены личные взаимоотношения, сопряженные с чувством трагичного, личного Бога. Философия Шестова базируется на чувстве трагедии, как говорит Петр Рябов, «философской трагедии»⁷⁰.

Здесь начинается общий для многих экзистенциалистов момент инициации индивида в мир экзистенциального кризиса, а лучше сказать, в мир осознания, экзистенциального озарения. У Шестова, как и у многих исследователей экзистенциальной проблематики, у человека есть две стадии состояния, которые в общих словах можно назвать стадией сна и стадией пробуждения. На первой стадии человек живет будто бы автоматически, по инерции. Тут можно вспомнить метафору Кьеркегора с возницей⁷¹. Шестов подводит к тому, что необходимо, чтобы человек пробудился, для этого нужно событие, которое гораздо позже Карл Ясперс назовет пограничной ситуацией.

Особенность Шестова в том, что подобная структура идет совместно с атакой на разум. Что это значит? Пробудить свое «Я» в сочетании с осознанием ограниченности разума? Петр Рябов предлагает интересный сценарий, при котором мысль Шестова будет раскрыта полнее⁷². Мы воспользуемся его фабулой, но приведем иные события в качестве иллюстрации. Возьмем персону Люсьена Камю, отца Альбера Камю, и его самого. Люсьен Камю погиб при первой же битве в Первую мировую войну, молодой Альбер с

⁶⁹ Op. cit. P. 41–42; там же. С. 36.

⁷⁰ Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 340.

⁷¹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – С. 337 – 338.

⁷² Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 350-351.

детства болел туберкулезом. Что об этом можно сказать? С точки зрения науки, допустим медицинской статистики, социологии, политологии и так далее, данные частные случаи – просто еще одна цифра в статистике. В Первую мировую войну погибло энное количество человек, количество заболевших туберкулезом составляет столько-то. Шестов ставит знак равенства между рациональным и безличным, бездушным⁷³. Такого же рода отождествление мы находим и у Кьеркегора, также относящего веру к сфере субъективного, принципиально значимого для каждого человека, а науку – к сфере объективного, внешнего, того, от чего вполне можно отстраниться⁷⁴.

Все это ведет к тому, что человеческая жизнь обесценена до показателей, отражающую некую динамику для оценки эффективности того или иного решения, но что об этом думает сам человек? Как о своей судьбе рассуждал Люсьен Камю и сам Альбер, именно этот подход взгляда изнутри интересуют Шестова, поскольку, с точки зрения рационального – научного подхода, их жизненные ситуации – это лишь погрешности. Однако с точки зрения самого субъекта это настоящая трагедия, с вопрошанием о своей судьбе и причинности того, почему же все произошло так, как произошло. Хохлов А.М. пишет: «Само философствование начинается для Шестова с сознательной постановки себя на место человека переживающего, проходящего через определенные эмоциональные состояния»⁷⁵. Это есть экзистенциальная тревога, а не просто треволнения. Причем для Шестова в этой экзистенциальной тревоге кроется весь смысл, и он выступает против ее снятия, против того, чтобы сбросить себя эту тревогу в пользу иррациональной ясности.

В свою очередь наука не силится даже задаться экзистенциальными вопросами. Пусть она и изучает аспекты жизни, без которых невозможно

⁷³ Там же. С. 351.

⁷⁴ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб; 2005. – С. 143–165.

⁷⁵ Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 82.

существование человека, но она все еще бесконечно далека от того, чтобы быть жизненной. Ее стезя – познание предмета, тут нет элемента личностного, и даже науки о человеке рассматривают его не как субъект, но как объект.

Наука – это утилитарная структура, она необходима, но не отвечает потребностям человека, открывающимся в момент философской трагедии, когда сугубо личностные переживания имеют иррациональную почву и поиск жизненной истины, которую не найти в научной истине. Тут Шестов и видит, что рациональное не является инструментом для ответа на самые трепещущие человеческие вопросы, поскольку в духе Кьеркегора считает, что в этом мире далеко не все разумно, как это характерно для философии Гегеля, а Бог не есть Абсолютный Дух. Перед лицом человека открывается мир трагедии, иррационального бытия, мир абсурда. При этом важно отметить: «Сказание о грехопадении в его интерпретации приносит с собой последнее осуждение человеческому знанию, вместе с ним и метафизическое основание для борьбы с признанием неснимаемости человеческого страдания. В этом же кроется и причина ненависти Шестова к разуму – в своем бесстрастном (и, добавим, бессильном) метафизическом созерцании он не может исцелить человека, он может лишь “объяснить” ему, что страдания неизбежны, ибо метафизически закономерны»⁷⁶.

Шестов пишет: «...прощай все рассуждения, доказательства и ссылки на разум! И может быть, тогда они больше возлюбят божественный произвол, чем гармонию и порядок выдуманные людьми»⁷⁷. Речь, конечно, не о действительной гармонии и порядке, а о том, что подобные рациональные конструкции, по мнению Шестова, – это иллюзии, которые люди выстраивают. Тут можно провести аналогию с аполлоническим началом⁷⁸ Ницше. То есть это пласт, выросший из человеческой культуры, порожденной рациональным.

⁷⁶ Там же. С. 85.

⁷⁷ Шестов Лев. Сочинения в двух томах. Том 1. Власть Ключей. – Москва: Издательство «Наука» 1993, С. 81.

⁷⁸ «...аполлоническое сознание, пожалуй, лишь покрывало, скрывающее от него дионисийский мир» (см.: Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – СПб.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2023. – С. 58).

Данная структура, в свою очередь, детерминирует человека тем, что ставит его в рамки объективного, научного, разумного, когда в свою очередь ничто в мире не детерминировано, нет ничего окончательного, если отбросить иллюзии порядка, то непредсказуемость, хаотичность станут очевидны. Шестов настаивает, что в этом и есть свобода, которая необходима индивиду, если он перестанет быть инертным, пассивным в отношении своей жизни и молчаливо соглашаться с рациональными нарративами человеческой культуры, которые породили научный детерминизм, системность, обезличенность, анонимность, и откроется иррациональной стороне. Тогда для него откроется новое пространство для вопрошания, через которое раскрывается человеческое «Я». Объективные оковы будут сброшены, вместо них придет новая личностная ориентация, с упором на субъективное, экзистенциальное, наиболее чуткое и близкое человеку.

Человека нельзя свести к машине, которая копит знания и распоряжается лишь логическими операциями, это функционирование, но не жизнь в бытийном смысле, познание – не суть человеческого бытия. Познание – это часть человеческого бытия, которое соотносится с жизнью, витализмом, личностью, а не анонимным изучением и накоплением абстрактного, неличностного знания, которое затем приведет к релятивизму, поскольку, по мнению Шестова, подобная познавательная безличная структура будет занята не поиском истины бытия, но оправданием собственного функционирования через утилитарность, в своей замкнутой системе. Это отрыв от жизни, поскольку человек прежде того, что существо разумное, является существом живым, а жизненный акт не может быть редуцирован до строгого шаблонного функционирования, без личного, сугубо индивидуального акцента.

Невозможно с помощью рационального устраниТЬ все противоречия в ткани мироздания, их нужно предоставить взгляду, чтобы перед лицом этих противоречий человеку открылась свобода в философской трагедии с вопрошанием, направленным к Богу. Для Шестова разум – это покорность, а

вера – освободительный акт, бунт перед рациональным. Иррациональная вера, вера перед невозможным, живой трепет перед необъятным – вот какой пласт реальности человеческой жизни открывает Шестов.

К кому же апеллировать перед лицом этой последней, казалось бы, инстанции? «Ответ Шестова: к библейскому Богу – такому, каким он предстает в книге Иова. <...> Для Шестова это повествование является провозвестием конкретного спасения, в противоположность спасению метафизическому, спасению абстрактному – достигаемому через отречение от конкретного»⁷⁹, – пишет Хохлов А.М. Подобное погружение в иррациональное представляет собой все тот же кьеркегоровский «прыжок веры», где Бог – опора, но он непредсказуем, его нельзя умилостивить церемониями, где ничто не предрешено. Рассуждая о Шестове, Камю описывал его ход мысли так: «...он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывает разуму в основаниях, он не сдвигается с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями»⁸⁰.

Бог абсурден, он непознаваем, недоказуем, недоступен для рационального, трансцендентен. Он может быть любым, даже жестоким, каким предстает в ветхозаветном воплощении. Сама вера – есть акт, в котором через искреннее внутреннее вопрошание происходит трансцендирование, связанное с беспочвенной искренностью веры, или, выражаясь словами самого Шестова, апофеоз беспочвенности. В этом порыве есть свобода и опора, которую не может дать рациональное, считает Шестов. Поэтому для Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны. Констатировать абсурд – значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, освободить дорогу безмерной надежде, которая из него следует⁸¹.

⁷⁹ Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 85.

⁸⁰ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 42; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 37.

⁸¹ Op. cit. P. 53; там же. С. 41-42.

Это значит, что Шестов также подвержен философскому самоубийству, что, как отмечал Камю, «правомерно», но не соответствует абсурду, который Шестов также узрел⁸². Камю пишет, что это «патетическое фокусничество»⁸³. Сделав абсурд очевидным, Шестов тут же устраняет эту очевидность, делая абсурд частью существа Бога как непознаваемого, делает из абсурда атрибут наличия высшей трансцендентной сущности. Камю пишет об этом так: «Если признать, что все могущество понятия абсурда коренится в его способности разбивать наши изначальные надежды, если мы чувствуем, что для своего сохранения абсурд требует несогласия, то ясно, что в данном случае абсурд потерял свое настояще лицо, свой по-человечески относительный характер, чтобы слиться с непостижимой, но в то же время приносящей покой вечностью»⁸⁴.

Анализ того, как Камю оценивает философию Шестова, наглядно показывает нам, что понятие абсурда Камю – это строго человеческое понятие, которое не может быть связано с трансцендентным, поскольку оно само зиждится на ясности, на которую способен сам человек, и той ясности, которую описывал Камю: «В тот миг, когда понятие абсурда становится трамплином в вечность, оно теряет связь с ясностью человеческого ума»⁸⁵. «Прыжок веры» Шестова – это не что иное, как еще одна из попыток отвернуться от абсурда, нарушить ясность в пользу иррационального, когда нужно удерживать взгляд на самом абсурде, не отворачиваясь. В этом и заключено послание Камю: «...сохранять, насколько возможно, ясность мысли...»⁸⁶.

Иррациональный «скакочок», как и рациональный, – это процесс избегания очевидности абсурда: «Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения»⁸⁷. Камю был солидарен с

⁸² Op. cit.; там же.

⁸³ Op. cit. P. 54; там же. С. 42.

⁸⁴ Op. cit.; там же.

⁸⁵ Op. cit.; там же.

⁸⁶ Op. cit. P. 23; там же. С. 28.

⁸⁷ Op. cit. P. 55; там же. С. 42.

Шестовым в том, что разум ограничен, но это не значит, что иррациональную сторону человека нужно считать абсолютным решением. Рациональное, как и иррациональное, ограничено. Каждое из них в отдельности не может быть исчерпывающим, поскольку нарушает меру и ясность: «Для Шестова разум – тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен, но нет ничего сверх разума»⁸⁸. Решение Камю в том, чтобы руководствоваться ясностью, показывая и рациональное, и иррациональное, но не наделяя их теми свойствами, которые делают их безграничными, лишь констатировать то, что разум однозначно вывил, а что открыли чувства, но не более: «Абсурдный ум не требует столь многоного. Для него мир и не слишком rationalen, и не так уже irrationalen»⁸⁹.

Таким образом, Камю заключает, что у Шестова были все основания для атак на разум и демонстрация его ограниченности имеет место, но это не является основанием для того, чтобы утвердить иррациональное как единственно верное. Камю пишет: «Законы природы значимы в известных пределах, за которыми они оборачиваются против самих себя и порождают абсурд. В дескриптивном плане, независимо от оценки их истинности в качестве объяснений, они также вполне законны. Шестов приносит все это в жертву иррациональному»⁹⁰. В свою очередь Камю утверждает, что подобные ухищрения не могут быть использованы человеком, ясно увидевшим абсурд. Человека абсурда он описывает так: «Он признает борьбу, не испытывает ни малейшего признания к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта, и он не предрасположен совершать «скакок», не зная заранее его направления. Он знает одно: в его сознании нет более места надежде»⁹¹.

⁸⁸ Op. cit.; там же.

⁸⁹ Op. cit. P. 70; там же. С. 50.

⁹⁰ Op. cit. P. 56; там же. С. 43.

⁹¹ Op. cit.; там же.

1.1.3 Философское самоубийство Ясперса

Следующий, чью философию необходимо проанализировать в контексте исследования философского самоубийства, – это Карл Ясперс. Он вводит понятие философской веры, которая отличается от религиозной. Интересен тот факт, что, рассуждая о Ясперсе, Камю генерализирует выводы относительно его и прочих экзистенциалистов. Так, например, Камю заявлял о том, что во многом то, что экзистенциалисты представляют как решение перед лицом абсурда, – это бегство⁹². Конечно, можно сказать, что все рассуждения о философском самоубийстве имеют общие выводы относительно каждого из рассмотренных в данном разделе философов. Однако в случае с Ясперсом, который не является в полной мере ни религиозным, ни атеистическим экзистенциалистом, представляет особый интерес понятие, именуемое «знающим незнанием»⁹³. Камю наиболее красноречив в рассуждениях о философии Ясперса в своей цитате: «Ясперс дает нам типичный пример этой же установки, но превращенной в карикатуру». Другими словами, он ярче подчеркивает само балансирование философской мысли Ясперса между религией и наукой, выраженную уже в понятии философской веры⁹⁴.

Говоря о Ясперсе, невозможно не упомянуть кратко детали его жизни, поскольку, что характерно для многих экзистенциалистов, в его биографии имели место события, которые стали ключевыми для его дальнейшей философии. Фигура Ясперса является не только философской, поскольку его деятельность была обширна, он также был психиатром и психологом, что отразилось на его представлениях об экзистенциальной коммуникации – понятии, которое мы еще рассмотрим. В пору его медицинской деятельности перед Ясперсом формируется ряд вопросов, которыми он будет заниматься,

⁹² Op. cit. P. 50; там же. С. 40.

⁹³ Само это понятие в истории философии ассоциируется прежде всего с Н. Кузанским и его работой «Апология ученого незнания» (см.: Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1980. – С. 6). Хотя можно проследить и еще более глубокие корни данной проблематики, возводя ее в конечном счете к приписываемому Сократу утверждению о том, что он знает лишь то, что ничего не знает.

⁹⁴ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 50; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 40.

уже будучи философом; так, вопросы, связанные с сознанием человека, для Ясперса были неотделимы от вопросов человеческой экзистенциальности, смыла и его потери, души и т.д.

Помимо этого, в судьбе философа прослеживается интересная параллель с Камю, поскольку они оба были тяжело больны. Так, у Камю, как известно, был туберкулез, тогда как Ясперс страдал от неизлечимой болезни бронхов; обе болезни сулили мыслителям короткую жизнь, сопряженную со страданиями. Конечно, подобные жизненные ситуации, которые сам Ясперс называет пограничными ситуациями, раскрывают новое измерение мировосприятия человека, экзистенциальное восприятие, сопряженное с осознанием собственной конечности, что повлияло и на философию самого Ясперса.

На становление философских взглядов Ясперса большое влияние оказали идеи И. Канта и М. Вебера. Так, у Вебера Ясперс почеркнул идеи связанные непосредственно с социологией, которая наложится у Ясперса на психологию, то есть будут переняты элементы идей, связанные с понимающей социологией. С Кантом⁹⁵ их роднит идейное ядро в части феноменов человеческой свободы, достоинства индивида и разработки представлений об ограниченности рационального начала человека.

Взгляды Ясперса сильно контрастировали с научными парадигмами того времени. Так, например, в соответствии с его философскими взглядами сама философия не может быть наукой, к изучению которой применен сциентистский подход, позитивизм. Представления Ясперса о человеке тоже были противоположны общему научному подходу тех лет. В частности, он настаивал на том, чтобы в рамках психологии не мыслить человека лишь как биологическую машину, с подсознанием, детерминированным сексуальным влечением, что было характерно для фрейдистов. Ясперс считал, что нужно

⁹⁵ Ясперс посвящает одну из своих работ философии Канта (см.: Ясперс К. – Кант: Жизнь, труды, влияние. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014).

рассматривать человека как целостность его телесного и духовного начал, не убирая ни один из фрагментов человеческого пазла.

Подобный подход сразу раскрывает в Ясперсе представителя экзистенциализма, поскольку не строго научный подход к человеку сразу снимает вопрос о нем как о предмете изучения. Человек не есть нечто, что сродни неодушевленному предмету, вещи, которой постоянно присущи те или иные качества, без учета его индивидуальной глубинной составляющей. Человек – прежде всего субъект, не объект, предмет, вещь. К нему нельзя подойти с той же методикой, которая присуща частным наукам, для изучения чего-то конкретного. Сама человеческая сущность непостижима, поскольку не ограничена тем набором качеств, которые внешний наблюдатель способен воспринять и соотнести с системой представлений о человеке как о чем-то не фрагментарном. Человеческая природа – биология, лишь одна из сторон для изучения человека, но человек не исчерпывается лишь этим. Человек – это одновременно он сам и он потенциальный в каждый момент времени. Человек не только то, что о нем можно изучить под микроскопом или при наблюдении специалистов в области психологии. По Ясперсу, человек сплетен со своим духовным началом и поэтому невыразим лишь на языке науки, к нему нужен иной подход, с особым языком.

Особый язык, то есть тот, на котором человек может соприкоснуться с другим более полноценно, отражен в представлениях Ясперса о проблеме экзистенциальной коммуникации⁹⁶. Тут мыслитель напрямую рассуждает над проблемой субъект-объектного восприятия, причем выходит он на эту проблематику из психологии, о чем мы говорили выше, где большой воспринимается не как человек, но как объект для изучения. Необъектность человека объясняется тем, что он не является конечным в смысле завершенности своей сущности, в течение своей жизни он обладает свободой.

⁹⁶ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 62.

Эта свобода не может быть объята лишь с помощью науки, о чем и заявляет Ясперс. Он сам проходит путь, который отражается в его философии. Отталкиваясь от рациональных областей наук о человеке, он натыкается на границы рационального, на которые сам же разум и указал. Отсюда и происходят представления Ясперса о человеке и предостережения, что с ним нельзя обходиться как с предметом, так как это отчуждение.

Таким образом, экзистенциальная проблематика была основным предметом исследования Ясперса. Это проявлялось уже на этапе его медицинской деятельности, затем, уже имея философское образование, он вплотную перейдет к вопросам о человеке, как подчеркивает Петр Рябов, «в более широком теоретическом ценностном антропологическом и метафизическом контексте»⁹⁷. Из этого вытекают представления Ясперса о том, что суть философии – не в достижении неких конечных целей в виде окончательных истин. Ее цель в том, чтобы с помощью нее пробудить в спящем сознании человека личность, высветлить его экзистенцию, пробудить его «Я». Подобный подход Ясперса роднит его с философией Сократа не только в аспекте пробуждения личностного начала с помощью метода маевтики, но и в аспекте подхода к философии не как к завершенному знанию, статично повисшему в воздухе. Философия – это словно сам человек, нечто незавершенное⁹⁸, находящееся в действии, то есть само философствование. При этом сам этот процесс неразрывно связан с человеческой личностью, человек – не просто существо, но существо философское, а потому он человек, поскольку философствует.

Сама философия тоже зиждется на определенных человеческих свойствах, поскольку она рождается из человеческих состояний. Данная мысль Ясперса соотносится с представлениями греков, согласно которым философия исходит из удивления. Другое человеческое свойство, через которое

⁹⁷ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 24.

⁹⁸ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 263.

философия раскрывается, связано с периодом в истории философии, известным как Новое время, – это сомнение, соотносящееся с картезианским сомнением Рене Декарта. Философия через подобное свойство раскрывается не как просто поверхностные суждения, но как то, что прошло через фильтр сомнения, было отсеяно и оценено; как нечто, несущее большую достоверность и знание. Последний элемент симбиоза человека и философии – это момент человеческого вопрошания, падения, того, что сам Ясперс назовет пограничной ситуацией. Философия раскрывается в подобных экзистенциальных состояниях через глубочайшее потрясение, связанное с вопросами о смерти, человеческой жизни, судьбе.

Подобная связь между философией и человеком уже ставит философию в иной статус, не как науки: «Задача философии – прояснение экзистенции»⁹⁹. Таким образом, сама философия и философствующий неразделимы. Более того, подобная философия, связанная с человеческой экзистенцией, не может дать четких исчерпывающих ответов относительно жизни. Ее задача – направить человека на поиск самого себя, причем она лишь подталкивает, подстегивает в сторону поиска, но без конечного ориентира.

Таким образом, философия – это нечто самостоятельное, отдельная дисциплина и даже больше чем дисциплина. Она не может быть наукой, поскольку у науки есть четкий предмет изучения, есть конечные цели исследования, даже своя отдельная научная методология, которая характерна для каждой из частных наук. Философия же не исследует предмет, поле ее поиска – само бытие. В свою очередь бытие – не предмет, оно не обладает свойством веществности, это не что-то конкретно материальное, с постоянно присущими ему свойствами. Даже ряд понятий, связанных с метафизикой, не может отразить сути бытия, пусть даже понятия эти являются, например, первоначалом, как архе и т.д. Таким образом, философия может быть наукообразной, но не является наукой. Бытие не может быть сведено к

⁹⁹ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 36.

предмету, чтобы изучать его научными методами. Философ для обозначения сферы бытия использует другие термины, такие как «объемлющее» или «трансцендентное»¹⁰⁰, то есть то, что обозначает сферу, указывает, но не на что-то конкретное, а на запредельное, но в какой-то мере уловимое. Вместе с тем Ясперс сравнивает философию еще и с искусством, что снова отсылает нас к Камю, которому принадлежит знаменитая цитата: «Мыслить можно только образами. Если хочешь быть философом, пиши романы»¹⁰¹. Через подобные размышления Ясперс снова транслирует идею о непередаваемости истины, поскольку искусство не говорит напрямую, как и философия, а также философия не есть наука со своей методологией и идеей прогресса.

Рассуждая о философии и науке, Ясперс также рассуждал о философии и религиозной вере, вследствие чего вывел понятие философской веры. Так, религиозная вера является верой в определенное высшее существо в лице Бога, она сформулирована доктринаами, догмами, прописаны положения, существует целый религиозный институт. Наука характеризуется своими методами, принципами обоснования положений с помощью доказательств, определением конкретного предмета изучения, стремлением к объективному знанию. Философская вера Ясперса является неким симбиозом науки и религии в том соотношении, в котором в ней есть место рациональному началу, но при этом она не имеет предмета, а пытается постичь объемлющее.

Камю подчеркивает, что позиция Ясперса неоднозначна, она двойственна: «Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть “наивными”. Он знает, что выход за переделы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всеспасительной иллюзии, любой проповеди. В этому опустошенном мире, где

¹⁰⁰ Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 42.

¹⁰¹ Камю А. Записные книжки. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 12.

доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственной возможной установкой – безысходное отчаяние, Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам»¹⁰².

Именно через философскую веру Ясперс показывает, как разум сам демонстрирует себе свои границы, подводя его к черте, за которой находится трансцендентное, то, что принципиально недоступно рациональному началу человека. При этом подобное положение, по мнению Ясперса, не дискредитирует разум, но, наоборот, указывает на то, что разум дошел до вершины, до своих границ.

Помимо того, что Ясперс соотносил начало философии с рядом человеческих свойств, он также разработал идею о трех уровнях познания. Тут можно вспомнить Кьеркегора с его тремя этапами развития человека. Правда, в случае Ясперса это этапы развития не самого человека, а глубины его познания.

Первый уровень – уровень, связанный с рациональным восприятием, – ориентация на предметы и их свойства, то есть это научный уровень. При всей своей утилитарности наука, по мнению Ясперса, не может раскрыть человека на всех его уровнях, она как инструмент недостаточна. При помощи науки в человеке не раскрыть личностное начало, глубокий экзистенциальный уровень, внеобъектное его восприятие. Поэтому человек при строго научном подходе неминуемо редуцируется до предмета, соответствующего этой науке, упуская все остальное. Вместе с тем, как уже было замечено, на данном уровне невозможно адекватно подойти к рассмотрению понятия бытия. О бытии возможно рассуждать лишь на философском уровне. Таким образом, данный уровень признается Ясперсом как важный, но лишь как практико-ориентированный и применить его к философии будет ошибочно.

¹⁰² Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 41; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 36.

На втором уровне восприятие становится более личным, связанным с человеческой экзистенцией. Именно на этом уровне человек испытывает крушение привычного восприятия мира, попадает в пограничную ситуацию. Состояния аналогичного характера присутствуют в философии многих экзистенциалистов; так, например, у самого Камю данный этап соотносится с осознанием абсурда, когда жизнь и мышление человека окончательно его «подточили». На данном этапе человек выходит из рамок привычного мировосприятия и приходит в состояние крушения в совокупности с totalной переоценкой ценностей, изменения мироощущения связаны не только с внешним, но и с внутренним человека. Он погружается в саморефлексию, осознавая себя смертным существом, рассуждая о смысле своей жизни в момент отчаяния. На данном этапе иллюзии исчезают, что открывает иной, глубокий жизненный уровень. Камю рассуждал о философии Ясперса, приводя его цитату, судя по всему, отнесенную к данному этапу: «Когда Карл Ясперс, показав невозможность мысленно конституировать единство мира, восклицает: “Этот предел ведет меня к самому себе, туда, где я уже не прячусь за объективной точкой зрения, сводящейся к совокупности моих представлений; туда, где ни я сам, ни экзистенция другого не могут стать для меня объектами”, он вслед за многими другим напоминает о тех безводных пустынях, где мышление приближается к своим границам»¹⁰³.

Вместе с этим данный этап положителен, так как человек осознает себя самим собой в наиболее искренней, честной форме. Пограничная ситуация выставляет человеческую экзистенцию, ставя человека перед самим собой, вырывая его из анонимной повседневности и комфортных жизненных ситуаций, которые можно сравнить со сном. Пограничной эта ситуация является потому, что она ставит человека на «границе», у которой он осознает до того недоступные ему истины. Наиболее часто пограничные ситуации предстают в виде пережитой человеком смертельной опасности, это наиболее

¹⁰³ Op. cit. P. 22; там же. С. 28.

радикальный способ ясного осознания этой экзистенциальной «границы». Однако у каждого человека своя пограничная ситуация, выводящая его за рамки привычного.

Вместе с рассуждением о человеческой экзистенции и пограничных ситуациях необходимо упомянуть еще одно понятие Ясперса, которое соотносится с этим уровнем, – «экзистенциальная коммуникация». О ней было упомянуто ранее, теперь можно дать чуть более подробный комментарий. Экзистенциальная коммуникация – важное понятие в философии Ясперса. К нему он пришел, еще будучи медицинским практиком, видя, что в психиатрии существует сильная дистанция между пациентом и лечащим врачом. Дистанция связана с проблемой субъект-объектного восприятия, когда пациент рассматривается не как живой человек, с присущим ему глубинным душевным уровнем и тонкой личностной организацией, с которой нужно проводить максимально гуманные манипуляции, а как объект, предмет, к которому применяются различные методы. При таком подходе методы и их разработка, их оценка являются ключевым мотивом действия, а вовсе не то, как это отразится на пациенте, какое глубокое влияние это на него может оказаться. Естественно, экзистенциальное взаимодействие не может быть достигнуто просто. Подобный тип коммуникации пронизывает больший уровень взаимодействия между индивидами, нежели простой обмен информацией. Тут имеет место не просто общение, а такой межличностный диалог, который поможет каждой из сторон раскрыть свое внутреннее «Я», быть по-настоящему услышанным, ощутить экзистенциальный момент единства, а не одиночество.

За вторым уровнем, связанным с пограничной ситуацией, находится уровень трансцендентного. Именно этот уровень и является основной целью критики со стороны Камю, заявлявшего, что: «...обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что

лишает всякой надежды»¹⁰⁴. При этом стоит добавить к данному утверждению, что в такой ситуации надежда становится вынужденной, принудительной, поскольку вырастает из глубины очевидности незнания¹⁰⁵.

На данном этапе перед человеком раскрывается незримое наличие объемлющего, нечто большего чем он сам и все вокруг, настолько таинственного, что не может быть идентифицировано как ни одно из известных божеств. Этот уровень открывает несколько иное измерение, чем уровень «рыцаря веры» Кьеркегора, так как здесь речь не идет о личностном Боге. Более подходящие слова – это «трансцендентное», «объемлющее», «бытие», то есть те категории, которые отражают фундаментальную значимость вкупе с недоступностью и неопределимостью того, с чем имеют дело, но при этом наличествует ощущение этого большего. Человек переходит за «границу» в момент самотрансценденции посредством веры, опять же, в случае Ясперса, не строго религиозной, а философской. Порядок таков: осознаны принципиальные границы разума, осознано человеческое «Я» через просветление экзистенции в момент пограничных состояний, а затем открывается объемлющее, но открывается в неявном виде. Ясперс говорит, что трансцендентное приоткрывается в «знающем незнании», то есть в чем-то невыразимом, в ощущении, которое не передать словами, не обосновать биологически и т.д. За границами разума, по словам Ясперса, бытие в акте философской веры раскрывается в шифрах трансценденции, присущей всему миру, весь мир соткан из шифров, которые могут воплощаться в различных формах. При этом шифры не универсальны и не могут быть разгаданы и считаны человеком, поэтому смысл не может быть понят полностью, а лишь намеки на него могут быть уловимы.

На основании изложенного становится понятным следующее рассуждение Камю относительно философии Ясперса: «...не приводя никаких

¹⁰⁴ Op. cit. P. 51; там же. С. 40.

¹⁰⁵ Op. cit.; там же.

доводов (о чем он сам говорит), Ясперс разом утверждает трансцендентное бытие опыта и сверхчеловеческий смысл жизни, когда пишет: “Не показывает ли нам это крушение, что по ту сторону всякого объяснения и любого возможного истолкования стоит не ничто, но бытие трансценденции”. Неожиданно, одним слепым актом человеческой веры, все находит свое объяснение в этом бытии»¹⁰⁶. По сути, Ясперс совершаet философское самоубийство через «прыжок веры». Ясность, присущая философии Ясперса в рассуждениях о первых двух этапах познания, исчезает, когда он переходит за «границу». Очевидность крушения становится основанием для надежды. Камю пишет: «Так абсурд становится богом (в самом широком смысле слова), а неспособность понять превращается во всеосвещающее бытие»¹⁰⁷. Тут снова вспоминается слово «карикатура», приведенное в качестве примера рассуждения Камю о Ясперсе. Карикатурность эта, как говорит Камю, обусловлена следующим: «...Ясперс делает опыт трансцендентного неосуществимым. Ибо чем дальше он от этого опыта, чем более опустошен, тем реальнее трансцендентное, поскольку та страсть, с которой оно утверждается, прямо пропорциональна пропасти, которая развертывается между его способностью объяснять и иррациональностью мира»¹⁰⁸. Речь не идет о надежде, которая бы рождалась из опыта. Напротив, Камю подчеркивает, что Ясперс «...не нашел ничего, кроме признания собственного бессилия»¹⁰⁹, и это бессилие стало фундаментом обоснования. Камю заключает: «Кажется даже, что Ясперс тем яростнее обрушивается на предрассудки разума, чем радикальнее разум объясняет мир. Этот апостол униженной мысли ищет средства возрождения всей полноты бытия в самом крайнем самоуничижении»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Op. cit. P.. 51; там же. С. 41.

¹⁰⁷ Op. cit. P. 51-52; там же.

¹⁰⁸ Op. cit. P. 52; там же.

¹⁰⁹ Op. cit. P. 51; там же.

¹¹⁰ Op. cit. P. 52; там же.

1.1.4. Философское самоубийство Хайдеггера

Следующий, кого необходимо кратко рассмотреть в рамках рассуждения о философском самоубийстве и феномене «прыжка», является Мартин Хайдеггер. В своих работах Камю посвятил ему меньше внимания, чем остальным, да и сама фигура Хайдеггера не вписывается в рамки религиозного или атеистического экзистенциализма. Его интересовало бытие как с онтологической, так и с антропологической стороны. В связи с этим в данном разделе мы также уделим Хайдеггеру меньше внимания, делая акцент лишь на тех аспектах его философии, которые соприкасаются с философией Камю и его рассуждениями об остальных анализируемых им философах, что способно в значительной степени помочь в дальнейшем рассмотрении его собственных взглядов.

Учение Хайдеггера опирается на учение Эдмунда Гуссерля с его феноменологией, которое Камю также рассмотрел в своей работе «Миф о Сизифе». Важно отметить, что в определенный момент в философии Хайдеггера наметилась тенденция перехода феноменологии в экзистенциализм. Следствием этого является то, что переход «...от абстрактного идеализма Гуссерля к философии существования происходит у Хайдеггера»¹¹¹. Можно отметить, что Хайдеггер не просто совершил переход к интересующей его теме экзистенциализма, по крайней мере, до «поворота» (Kehre), где понятия хайдеггеровской философии бытия были уже лишены акцентуации на антропологическую составляющую. Также важно отметить, что Хайдеггер находился под влиянием философии Фридриха Ницше и в целом «философии жизни». Как и Ницше, Хайдеггер стремился оторваться от идеализма, в конкретном случае от учения Гуссерля. Его мотивом служило желание поместить фигуру человека, его существование в центр, таким образом достичь «близости к жизни и большей конкретности»¹¹². Ему это было

¹¹¹ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С.101.

¹¹² Там же. С. 104.

нужно, поскольку в идеальных системах аспект, связанный с жизнью, редуцировался и не позволял вплотную подойти к действительности.

Философские интересы Хайдеггера в некоторых аспектах смежны с интересами Карла Ясперса¹¹³. В центре его внимания находится бытие¹¹⁴. Однако между ними есть серьезные отличия, так, например, Шварц Т. отмечает: «Бытие, действительное по Ясперсу, непостижимо; оно дается нам в виде шифра, который мы можем лишь толковать. Нет целостности мира, как у Хайдеггера»¹¹⁵. Вместе с тем человеческое бытие в представлениях Ясперса также отличается от представлений Хайдеггера: если у первого все завязано на трансцендентном, то у второго в философии черт метафизического, а уж тем более религиозного, намного меньше. Тем не менее общий их интерес – это бытие, а в частности человеческое бытие, которое начинает проявлять свою экзистенцию в пограничных ситуациях: «Так, и тот и другой усматривают в человеке существо, которое живет в определенных пограничных ситуациях, в страхе и ожидании смерти и т.д. Оба философа подчеркивают недетерминизм, веру в способность индивида к свободному, ничем не обусловленному решению»¹¹⁶. Именно данный аспект, один из немногих присущих философии Хайдеггера, упоминает Камю в своей работе: «Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, “в которой обнаруживает себя экзистенция”»¹¹⁷. Впрочем, такой выбор понятен, потому что именно тут Камю усматривает, как и в случае с пограничной ситуацией, момент, когда феномен абсурда открывается перед глазами.

¹¹³ Как отмечает Шварц Т; «...Хайдеггер, как и Ясперс, поскольку они оба исходят из Кьеркегора, имеют много общего. <...> Однако решающим моментом является то, что Ясперс, как и Хайдеггер, ставит в центр философии человеческое существование...» (см.: там же).

¹¹⁴ Тем не менее Хайдеггера, при всем его влиянии на экзистенциализм, нельзя причислить к данному направлению напрямую, поскольку он сам подходит к таким понятиям, как «экзистенция» и «бытие», в рамках своей «Фундаментальной онтологии». Вместе с тем, как было сказано выше, он впоследствии совершил «поворот», отходя от антропологической акцентуации.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 40; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 36.

Именно поэтому крайне важен человек, вопрос о его бытии, которое, по мнению Хайдеггера, способно приоткрыть и онтологическое бытие: «Сущее, действительность, по Хайдеггеру, неотделимо от существования познающего субъекта, от человеческого существования»¹¹⁸. Человек – это ключ, и потому философия Хайдеггера, сильно отошедшая от феноменологии, с новым экзистенциальным акцентом становится «онтологией человеческого существования», через которую Хайдеггер намеревается изучить и «фундаментальную онтологию»¹¹⁹. При этом феноменология становится инструментом для изучения человеческого существования.

Так Хайдеггер приходит к феномену страха, опять же, по аналогии с пограничным состоянием по Ясперсу. Однако этот страх не есть страх перед чем-то конкретным. Это ужас – Angst. Именно ужас позволяет человеку привести свою интенциональность к самому себе, опуская все остальное как совершенно неважное. Как пишет сам Хайдеггер: «Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут»¹²⁰. И далее в этом состоянии экзистенциального ужаса перед человеком приоткрывается «Ничто»: «...мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было “собственно” ничего. Так оно и есть: само Ничто – как таковое – явилось к нам»¹²¹. «Ничто» не есть что-то, это не просто не материальное, это вообще не сущее.

Тут можно проанализировать схожий механизм открытия абсурда в философии Камю. Абсурд – это понятие, связанное не только со «смертью Бога», не только с устраниением метафизического. Абсурд – это еще и акт, раскрывающий перед человеком скандал между ним и миром, несоответствие, парадокс, противоречие между человеческим естеством и всем остальным. В философии Хайдеггера тоже есть элемент скандала, когда существование

¹¹⁸ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С. 105.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Хайдеггер М. Что такое метафизика? – М.: Академический Проект, 2013. – С. 33.

¹²¹ Там же.

(человек) открывает не просто «не сущее», но бытие в лице человека открывает для себя «Ничто», радикально противоположную себе сферу.

Мы можем усмотреть параллель даже в описании того, как наступает осознание абсурда и ужаса. Хайдеггер говорит, что «ужас может проснуться в безобиднейших ситуациях»¹²². Это ли не те же ситуации, описанные Камю, с виду безобидные, но которые подтасывают и оголяют абсурд? «Чтобы хоть однажды ощутить свое бытие в мире, нужно быть готовым к бесповоротному небытию»¹²³, – пишет Камю. Однако эта ясность абсурда, ясность видения «Ничто» необходима, чтобы различить что есть мир. Хайдеггер пишет: «Захваченность ужасом размыкает исходно и прямо мир как мир. <...> ... ужасом как модусом расположения впервые только и разомкнут мир как мир»¹²⁴. То есть это невозможно игнорировать, поскольку иное было бы «скачком», уклоном. По словам же Камю, Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца. «Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин»¹²⁵. Бодрствование тут – это не только ясность. Как у многих экзистенциалистов, в философии Хайдеггера есть разделение на существование подлинное и неподлинное, говоря в терминологии самого мыслителя, – *Dasein* и *das Man*. «Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т.е. освобождённость для свободы избрания и выбора себя самого»¹²⁶. Это схоже с высветлением экзистенции, свойственной философии Карла Ясперса.

В данном случае нужно правильно интерпретировать слова Камю, что «Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно»¹²⁷. Здесь сложно говорить о том, что Камю ошибся

¹²² Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 220.

¹²³ Camus A. *L'Homme révolté*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 322; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 322.

¹²⁴ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 219.

¹²⁵ Camus A. *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 41; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 36.

¹²⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. – С.: Апсны, 2023. – С. 219.

¹²⁷ Camus A. *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 40; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 36.

в трактовке Хайдеггера или сам Хайдеггер вложил смысл, противоположный его видению *Dasein*. Скорее, речь идет о том, что ничтожность эта не столько метафизическая, сколько бытийная, ставящая человека в положение постороннего на момент экзистенциального ужаса, делающего его одиноким и рефлексирующим, как персонажи Камю или Франса Кафки. Тут ничтожность – это отрезвляющая ясность, что человек есть человек, он не безграничен, у него есть предел: «Человек не господин сущего. Человек пастух бытия»¹²⁸. Однако это не унижает человека, но, наоборот, делает его миссию благородной. Особенно если мыслить пастуха как защитника, а акт защиты мыслить соразмерно бунту Камю, который стремится в своих действиях руководствоваться мерой.

Камю обращается к теме ничтожности человеческого удела, анализируя еще одно важное для Хайдеггера понятия – понятие заброшенности: «Человек, как говорит Хайдеггер, “заброшен” в этот окружающий мир и современное ему поколение. <...> Под заброшенностью Хайдеггер понимает существование в пределах данных обстоятельств и отношений. <...> Ситуация, в которую заброшен человек, есть предначертанная судьбой необходимость, в которой ничего нельзя изменить»¹²⁹. И тут все встает на места, если наложить образ Сизифа, который является мифологемой индивидуального бунта в противостоянии абсурду, на категорию заброшенности. Сизиф в случае с заброшенностью в ужасе осознал бы себя в обстоятельствах своего труда, труда длиною в вечность, обстоятельствах, которые невозможно преодолеть внешне, лишь внутренний бунт позволит в заброшенности не отчаяться и даже перед лицом абсурда созидать. Таким образом, в вопросе о ничтожности речь идет о неконтролируемом предзаданном положении человека в мире, о его обстоятельствах, которые человек при просветлении своей экзистенции может преодолевать в свободном выборе бунта; но также он может отказаться преодолевать их и смириться: «Человек может в границах своей

¹²⁸ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 208.

¹²⁹ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С. 136.

заброшенности, своей судьбы, выбирать себя, тогда он живет по-настоящему, подлинно. <...> Другими словами, экзистенциальным идеалом Хайдеггера является изолированный индивид, который с трудом нашел себя самого с помощью проектирования своей собственной возможности бытия»¹³⁰. Тут уже можно узнать образы персонажей абсурда Камю.

В философии Хайдеггера все сводится, по словам Камю, к следующему: «Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится “забота”. Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. <...> Вывод в терминах хайдеггеровского анализа: “миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку”. Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти»¹³¹. Это ставит перед нами необходимость проанализировать еще одну важную категорию – категорию заботы. Само понятие заботы связано с тем, что забота проявляется в момент просветления экзистенции, которая отныне означает интенцию, направленную на будущее, точнее сказать, не просто намерение, а всю направленность человеческой жизни в экзистенциальном плане. Забота при этом – это не простая функциональная категория, забота является «...сущностью, или бытием, существования...»¹³². Здесь мы усматриваем уже более глубокий онтологический смысл. Забота предстает как смысл человеческой жизни. При этом забота стоит над онтическим, над сущим, но тем не менее проявляется и является «отражением повседневных забот»¹³³.

Хайдеггер – единственный из рассматриваемых философов, предоткрывший нечто схожее с абсурдом, кого Камю напрямую не уличает в

¹³⁰ Там же. С. 137.

¹³¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 40; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 36.

¹³² Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С. 138.

¹³³ Там же. С. 141.

«скачке». По крайней мере, Камю посвящает всем этим философам строки об их «скачке» – Кьеркегору, Шестову, Ясперсу, Гуссерлю, но не Хайдеггеру. При этом критика Камю в отношении феноменологии Гуссерля не может рассматриваться как равнозначная критике Хайдеггера, пусть и отмечается, что «феноменологический идеализм»¹³⁴ присущ также и работам Хайдеггера. Тем не менее ряд критических замечаний в адрес феноменологии Гуссерля может быть отнесен также и к философии Хайдеггера. Это также может объяснить, почему Хайдеггеру Камю уделяет гораздо меньше внимания, чем Гуссерлю.

Хотя Камю и не говорит о «скачке» Хайдеггера прямо, тем не менее, если взять рассуждение Хайдеггера по поводу реализма и идеализма, то его перекос в сторону идеализма будет очевиден: «На фоне реализма идеализм, как он ни противоположен по результату и несостоителен, имеет принципиальное преимущество, если не принимает себя ложно за “психологический” идеализм. Когда идеализм подчеркивает, что бытие и реальность есть “в сознании”, то здесь приходит к выраженной понимание, что бытие необъяснимо через сущее»¹³⁵. То есть тут Хайдеггер, как и другие философы, приведенные Камю в пример, ставит разуму границы и говорит о преимуществе идеализма, таким образом снова приходя к понятию трансценденции: «Если титул идеализма равнозначен пониманию того, что бытие никогда не объяснимо через сущее, но для любого сущего всегда уже “трансцендентально”, то в идеализме лежит единственная и правильная возможность философской проблематики»¹³⁶. Учитывая это, можно предположить, что Камю счел бы такой метод «скачком», поскольку тут уже не остается места для момента ясности, ибо как можно о ней говорить, когда речь идет о трансцендентном?¹³⁷ Здесь уже есть элемент надежды, а она означает «скакок», уклонение, тогда как Камю задается

¹³⁴ Там же. С. 143.

¹³⁵ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 239.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Помимо этого, можно еще кратко упомянуть момент, связанный с понятием «бытие к смерти» у Хайдеггера, которое не просто о материальном, биологическом аспекте смерти, а об онтологическом, что приближает к идеализму.

вопросом: «Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали – к надежде или к самоубийству?»¹³⁸

Однако остается еще несколько важных тем Хайдеггера, которые затронул Камю и рассмотрение которых помогает нам глубже понять подход самого Камю к изучению темы абсурда. И здесь уже есть место критике, нет «скачки», но есть ошибка, которую усматривает Камю в философии Хайдеггера: «Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и “экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания”. Этот голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию “вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании”»¹³⁹. Камю писал, что абсурд не в мире и не в человеке, а в их соприкосновении. Тут же Камю подчеркивает, что сознание по Хайдеггеру приобретает в себе самом абсурдные черты, чего сам Камю не делал. Таким образом, сознание не ясно видит абсурд, а создало абсурд для себя, через который себя само наблюдает. Можно ли тут говорить о ясности абсурда, если он становится продуктом воображения, свойственным ему?

1.1.5. Философское самоубийство Гуссерля

Теперь перейдём от философии Хайдеггера к философии Гуссерля, которому Камю уделил гораздо больше внимания. Такое внимание обоснованно, поскольку, в отличие от Кьеркегора и Шестова, «прыжок» со стороны Гуссерля не настолько очевиден, поэтому Камю нужно было выполнить комплексную задачу: объяснить, в чем состоит понятие интенциональности, и на нем построить рассуждение об уходе Гуссерля от ясности в сторону уклонения.

¹³⁸ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 21; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 27.

¹³⁹ Op. cit. P. 40-41; там же. С. 36.

Философское направление феноменологии крайне важно для экзистенциализма, что отмечал в своей работе «От Киркегора до Камю» К.М. Долгов: «Статус философской доктрины экзистенциализм приобрёл не собственными силами, а с помощью феноменологии, которая дала не только методологическое вооружение, но и философскую санкцию к исходной теме»¹⁴⁰. Здесь речь идет о группе мыслителей, которая включает Гуссерля как создателя феноменологического метода; Хайдеггера, о котором мы писали выше, как ученика Гуссерля, взявшего данный метод на вооружение и разработавшего экзистенциальные вопросы исходя из феноменов бытия; Жан-Поля Сартра, философия которого, в свою очередь вдохновленная философией Хайдеггера, и является «чистым» экзистенциализмом.

Камю рассуждение о феноменологии начинает так: «...Гуссерль и феноменологи восстановили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслыханно обогатилась»¹⁴¹. Это значит не то, что Гуссерль строит очередную метафизику, а лишь то, что он намеревался сделать философию научной, не используя при этом инструментов частных наук, разработать свой внутренний научно-философский метод: «Подлинно научная философия, способная разрешить “загадку мира и жизни”»¹⁴². Гуссерль намеревался отбросить конструкции математических наук, которые лишь условные знаки для жизни; отбросить метафизику, недостаток которой, в сущности, лежал в догматизме, когда задача философа была создать нечто универсальное и независимое. Феноменология должна была стать инструментом открытия всего спектра бытия, от простого к сложному, иными словами, должна была быть представлена как «наука об истинных началах»¹⁴³.

¹⁴⁰ Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990. – С. 43.

¹⁴¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 43; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 37.

¹⁴² Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990. – С. 44.

¹⁴³ Там же. С. 43.

Лозунгом Гуссерля в его начинаниях был лозунг «назад к вещам»¹⁴⁴. Но вещи тут не сами по себе предметы или «вещь в себе», но феномен, явление этой вещи, данное нашему сознанию. Речь, конечно, идет не только о физических предметах, данных в сознании, но и более сложных понятиях. На сей счет Камю пишет: «Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. <...> Мыслить – значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идеи и каждому образу»¹⁴⁵. Это послужило основой для важного замечания со стороны Камю, о том, что Гуссерль отмечает прежние методы рационализма, сведения к единообразию и выявления общего принципа действия в отдельно взятых аспектах жизни, природы, физики и т.д. В этом замечании нет негативной или позитивной оценки, но оно важно, поскольку откроет в дальнейшем недостаток феноменологии как метода ради метода, о чем будет сказано позднее, когда Камю напишет: «Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели»¹⁴⁶.

Камю отмечает и абсурдные мотивы, которые феноменология открывает для сознания: «Парадоксальным образом все привилегированно. Любая мысль оправдана предельной осознанностью»¹⁴⁷. Подход Гуссерля «...кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу все поле феноменов, в богатстве которых есть что-то нечеловеческое»¹⁴⁸. Абсурдное настроение уловимо. «Феноменология примыкает к абсурдному мышлению в своем изначальном утверждении: нет Истины, есть только истины»¹⁴⁹. Подобное заявление со стороны Камю строится на интенциональности, однако именно в интенциональности и будет скрыт дальний «прыжок» Гуссерля. Уже в

¹⁴⁴ Гуссерль Э. Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 12.

¹⁴⁵ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 43; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 37.

¹⁴⁶ Op. cit.; там же.

¹⁴⁷ Op. cit.; там же.

¹⁴⁸ Op. cit.; там же.

¹⁴⁹ Op. cit. Р. 63; там же. С. 46.

приведенной выше цитате этот разворот мысли Камю уловим – не зря им было использовано слово «оправдана», которое уже намекает на то, что мысль ставится на пьедестал реальных воплощений чего-либо, достаточно лишь мысленного взора.

И тут речь пойдет именно об интенциональности феноменологии Гуссерля¹⁵⁰, поскольку именно на данном понятии Камю строит свое рассуждение¹⁵¹. Интенциональность, являясь инструментом выявления феноменов, не может быть инструментом постижения мира. Если сравнить данный метод с инструментом, то уместен будет пример с увеличительным стеклом, где интенциональность – наш взгляд через это стекло, при этом мы четко понимаем, что видим не сам предмет, а его изображение в поле этого стекла перед собой, по аналогии с тем, как сознание выявляет феномен, но не саму вещь в себе. Увеличительное стекло помогает увеличить изображение, но не увеличивает сам объект наблюдения. Принцип заключен в том, чтобы абстрагировать предмет от всего и рассмотреть его максимально четко. По этому поводу Камю писал: «...феноменология отказывается объяснять мир, она желает быть только описанием переживаний»¹⁵². Речь идет лишь о том, чтобы направить взор в сторону нужного феномена, который в этом взоре будет обособлен от всего остального мира, давая нам увидеть чистое явление, данное в сознании. При этом важно отметить, что интенциональность относится не к построению феномена в сознании, а лишь к предельному вниманию, направленному на него. Это не волевой акт конструирования, но акт кристаллизирующего видения: «Мыслить – значит научиться заново смотреть, направлять свое сознание, не упуская из виду самоценности каждого образа.

¹⁵⁰ «Одно из центральных понятий феноменологии – “интенциональность” – Гуссерль заимствовал у Брентано, который, в свою очередь, взял его из схоластической метафизики», отмечает Печерская Н.А (см.: Брентано. Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. – СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. – С. 14.).

¹⁵¹ Камю рассматривает интенциональность именно в понимании Гуссерля. Как отмечает А.В. Игнатов, понимание интенциональности Брентано и Гуссерля различны (см.: Игнатов А.В. Ф.Брентано и Э. Гуссерль: феномен интенциональности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6, 2008. Вып.3. – С. 120–124).

¹⁵² Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 63; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 46.

<...> Сознание заключает в скобки объекты, на которые оно направлено, и они чудесным образом обособляются, оказываясь за пределами всех суждений. Именно эта “интенциональность” характеризует сознание. Но данное слово не содержит в себе какой-либо идеи о конечной цели. Оно понимается в смысле “направленности”, у него лишь топографическое значение»¹⁵³.

И тут снова возвращаемся к дальнейшей критике феноменологии Гуссерля со стороны Камю, которая улавливалась в слове «оправдана», акцент на которое мы делали ранее. В определенный момент в философии Гуссерля интенциональность выявляет уже не просто феномен, но вневременную сущность, на что обращает внимание Камю: «Так как Гуссерль говорит об интенционально выявляемых “вневременных сущностях”, нам начинает казаться, что мы слушаем Платона»¹⁵⁴.

Конечно, в данном случае было бы некорректно отождествлять эйдосы Платона с эйдосами Гуссерля, можно говорить лишь об их сходстве, что понимал и сам Камю. У Платона идеи служат как бы матрицей всего материального, идеальным прообразом, из которого все находит свое дальнейшее воплощение, в то время как у Гуссерля эйдос не метафизически онтологически обоснован как матрица, но интенционально выявляем субъектом, таким образом, «Гуссерль, в отличие от Платона, “онтологизирует” не просто идеи, а субъективные переживания идеи»¹⁵⁵. Об этом аспекте гуссерлевских эйдосов Камю тоже упоминает, говоря, что пусть они «не объявляются совершенными моделями», но они приписываются как нечто непосредственно данное восприятию человека, переходя к рассуждению о том, что пусть нет Истины, есть истины, и нет Идеи, но есть идеи каждой сущности, все это в одном порыве становится оправданием бесконечному числу смыслов¹⁵⁶. Из этого вытекает «новая метафизика», по мнению Камю. «Мир

¹⁵³ Op.cit. Р. 63-64; там же. С. 46-47.

¹⁵⁴ Op.cit. Р. 65; там же. С. 47.

¹⁵⁵ Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990. – С. 61.

¹⁵⁶ Op. cit. Р. 65; там же. С. 47.

становится неподвижным, но зато он высвечивается. Платоновский реализм становится интуитивистским, но это по-прежнему реализм. <...> Более того, даже галлюцинации и фикции делаются “вневременными сущностями”. В новом мире идей категория “кентавр” соседствует с более скромной категорией “метрополитен”»¹⁵⁷. Употребление словосочетания «новая метафизика» оправдано именно тем, что, как мы видим, Камю пишет о выявляемом интенциональном мире статичных эйдосов, которые соотносятся с идеализмом Платона, где материальный мир был подвержен динамике, изменениям, был непостоянен, в отличие от мира идей, которые были неизменны и вечны. Именно этот аспект вспоминает Камю. Вместе с тем Камю стремится показать, как отрывается от ясности Гуссерль с концепцией вневременных сущностей с примером о кентавре. На подобное сравнение наталкивали и предыдущие рассуждения Камю о том, что «все привилегированно», а значит, феномены сознания, самые значительные и незначительные, равны друг перед другом. Любая идея вне зависимости от ее реального прототипа будет становиться частью общей феноменологической реальности.

Камю рассуждает, что феноменология Гуссерля, оставаясь в психологических рамках, соответствует абсурдным настроениям, однако переход к метафизике является поворотом в сторону идеализма Платона: «В этом идеальном мире, лишенном иерархии, в этой армии форм служат одни генералы. Да, трансценденция была ликвидирована. Но неожиданным поворотом мышления привносится некая фрагментарная имманентность, восстанавливающая глубинное измерение вселенной»¹⁵⁸. В таком случае можно сказать, что, хотя здесь и отсутствует иерархия эйдосов платоновской вселенной, нетteleологии, нет и трансцендентного в узком смысле слова,

¹⁵⁷ Op.cit. P. 65–66; там же. С. 47–48.

¹⁵⁸ Op. cit. P. 66; там же. С. 48.

феноменологический взор, открывший вневременные сущности (гуссерлевские эйдосы), отсылает к уже устоявшейся метафизической системе.

О связи Гуссерля и идеализма писал Шварц Т. в своей работе «От Шопенгауэра к Хайдеггеру»: «Другими словами, феноменологический метод основывается на том, что исключается собственное существование, мир и все живые существа. Этот метод, таким образом, чисто идеалистический. Интуиция, с помощью которой мы можем непосредственно постичь идеи, является идеалистическим, даже просто-напросто мистическим путем познания»¹⁵⁹. Весомость приводимых аргументов в пользу того, что Гуссерль действительно неявно (и возможно, неосознаваемо для самого себя) все же уходит в сторону метафизики, становится еще более отчетливой, если вспомнить следующую цитату из «Логических исследований» Гуссерля, которую Камю приводит в своей работе: «“Что истинно, то абсолютно истинно само по себе; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги”»¹⁶⁰. И более того, во втором томе «Логических исследований» Гуссерль делает важное утверждение, которое Камю счел бы решающими для диагноза философского самоубийства: «Если я представляю себе Бога или ангела, интеллигibleльное бытие или физическую вещь, круглый квадрат и т.д., то здесь имеется в виду именно это названное и трансцендентное, т.е. (только другими словами) интенциональный объект; при этом безразлично, существует ли этот объект, выдуман он или абсурден»¹⁶¹. Начнем с цитаты, приведенной Камю, где открыватель абсурда пишет о том, что перспектива восприятия феноменов со стороны высших существ непостижима для человека, более того, конструируемый мир, феноменально открытый каждым существом, в том числе и высшим, является в своей сути метафизическим. Человек абсурда понимает, что его ясность ограничена его

¹⁵⁹ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С. 98.

¹⁶⁰ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 66; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 48.

¹⁶¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 387.

человеческим, а взгляд с перспективы Бога – это уже «скакок»: «Здесь я обнаруживаю все тот же скакок. Пусть он совершается при помощи абстракций, все равно он означает для меня забвение именно того, что я не хочу предавать забвению»¹⁶².

Опираясь на приведенный фрагмент сочинения Гуссерля, можно прийти к заключению, что устанавливается существование чего угодно, естественно, не как внешне данного, реального, но на уровне отдельного феноменального бытия. И в подтверждение этой мысли стоит привести еще одну цитату из второго тома «Логических исследований»: «Если, с другой стороны, интенциональный предмет существует, то существует не просто интенция, акт, в котором он имеется в виду, но также и то, что имеется в виду»¹⁶³. Все это созвучно с тем, что пишет Шварц Т.: «Э. Гуссерль пытается обосновать новую разновидность идеализма, основополагающим понятием которого является “идеальное бытие”»¹⁶⁴.

Камю подмечает, что пусть Гуссерль на путях феноменологии открыл инструменты для высвечивания объектов, конкретного, «за которыми сохраняется реальность», но вместе с этим прослеживается в дальнейшем «исполненное форм небо», и диагноз этому – «...интеллектуализм, причем вполне откровенно стремящийся превратить конкретное в абстракции»¹⁶⁵. И более того, Камю пишет: «Меня уверяют, что сами абстракции являются лишь несубстанциальной частью конкретного универсума. Но уже по этим колебаниям видно, что произошла подмена терминов»¹⁶⁶. Гуссерль совершает подмену, в которой Камю совершенно однозначно видит «скакок», характерный для традиционной метафизики, несмотря на амбициозные планы

¹⁶² Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 67; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 48.

¹⁶³ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 387.

¹⁶⁴ Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – С. 98.

¹⁶⁵ Camus, Albert. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 68; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 49.

¹⁶⁶ Op. cit.; там же.

самого Гуссерля как раз таки от этой метафизики и отойти: «...он окольным путём совершаєт скачок в область вечного Разума»¹⁶⁷.

Таким образом, Гуссерль совершает «скакок», он нарушает меру в представлении Камю. Если религиозные экзистенциалисты наклоняли чашу весов в сторону иррационального, то Гуссерль наделил разум абсолютной силой: «...мышление может идти к самоотрицанию разными путями – путем как униженного, так и торжествующего разума»¹⁶⁸. В представлении Гуссерля, утрачена необходимая ясность и самый важный принцип разумного мышления – непротиворечие: «Разум то предстает во вполне человеческом облике, то умело оборачивается божественным лицом»¹⁶⁹.

На основе проведенного анализа феномена философского самоубийства и его сути, а также его конкретных иллюстраций, которые представляет нам сам Камю, можно сделать вывод, что для него не столь важно, совершается ли иррациональный «скакок» или рациональный. В любом случае для него это все еще «скакок». А разница между абстракциями высших сущностей философов ничем не лучше божеств религиозной философии. Абсурдный же человек, по словам Камю, преследует ясность. Его основная цель – сохранение осознанности, отчетливости видения, а не погоня за утешением. Будучи преисполненным своим человеческим и отчетливым пониманием своей человеческой ситуации в мире, он получает возможность бунтовать, а не смиряться, строя себе башни из слоновой кости или же убегать в мир идеалистических абстракций.

¹⁶⁷ Op. cit. P. 67; там же. С. 48.

¹⁶⁸ Op. cit. P. 68; там же. С. 49.

¹⁶⁹ Op. cit. P. 69; там же.

1.2 Понятие абсурда в философии Камю: мир без метафизического смысла

В философии Альбера Камю существуют две основные категории: абсурд и бунт. Данный философ не единственный, как это было описано в предыдущем разделе, кто в своей философии описывал антиномии человеческого существования. В одно время с ним вел творческую деятельность его вечный антагонист философ Жан-Поль Сартр, известный тем, что ввел понятие «тошнота»¹⁷⁰; до него в литературе описал схожий «климат» с особой меланхолией, именуемый spleen, или «русская хандра», Федор Михайлович Достоевский; Серен Кьеркегор в своей философии возвел чувство, схожее с абсурдом Камю, в философскую категорию, придав ему онтологический характер¹⁷¹. Однако заслуга Альбера Камю в том, что он поставил самый точный «диагноз» миру, назвав его абсурдным¹⁷², и подобрал правильный философский инструментарий, чтобы не просто существовать в этом мире, но осознанно жить.

Важно отметить, что философия Камю не представляет собой строго выстроенной системы с четко прописанными правилами и методологией. Предлагая нам определенный инструментарий, она все еще не является

¹⁷⁰ Данное состояние описано Жан-Полем Сартром в одноименном романе «Тошнота», где главный герой Антуан Рокантен испытывает данное чувство, схожее с абсурдом, который испытывает Артур Мерсо в романе Камю «Посторонний» (см.: Сартр Ж.-П. Тошнота; Стена; Слова; Ставок больше нет. – Москва: Издательство АСТ, 2023).

¹⁷¹ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 13.

¹⁷² Конечно, как мы указали ранее, сам дух абсурда был раскрыт философами и до Камю, но Камю кристаллизует этот дух до понятия абсурда, которое разворачивается в трех вариациях: как чувство, как сознание абсурда и как жизненная позиция, исходящая из абсурда. Вместе с тем, помимо философии, абсурдные мотивы присутствуют и в литературе - например творчестве Достоевского. Камю упоминает персонажей братьев Карамазовых в «Мифе о Сизифе», что естественно, ведь данное произведение показывает абсурдность жизни и полярность взглядов абсурдного Ивана и религиозного Алеша (см.: Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В десяти томах. Том 9. «Братья Карамазовы». Государственное издательство художественной литературы. М; 1958). Также важно упомянуть абсурдное творчество Франца Кафки, особенно роман «Процесс», где абсурд бюрократической системы был почерпнут Камю для романа «Посторонний» (см.: Кафка Ф. Процесс: Роман. – Спб.: Амфора, 2000). Стоит также упомянуть Эжена Ионеско, одного из основных представителей направления «театр абсурда», который в своих пьесах раскрывал абсурдность положения человека в мире, абсурд как данность. В частности, в пьесе «Носорог» автор посредством художественных образов поднял тему конформизма и потери своего «Я»; здесь метафора превращения в животное символизирует потерю своего человеческого начала, что отсылает к «Превращению» Кафки (см.: Ионеско Э. Носорог: Пьесы и рассказы. – М.: Текст, 1991).

доктриной. Философия автора глубоко интуитивна, это своеобразное мировоззрение и мироощущение вкупе с жизненным кредо, где первое обусловлено абсурдом, а второе - бунтом. Именно в этой неразрывной взаимосвязи два полюса философии Камю и должны быть рассмотрены. Концентрируясь лишь на одном из них и забывая о другом, нельзя раскрыть их подлинный смысл. В таком случае мы рискуем неверно интерпретировать даже самые фундаментальные положения философии абсурдизма Камю.

В то же время не чисто философский стиль изложения мыслей, который мы встречаем у Камю, существенно осложняет работу с его философией. Сам Камю говорил о себе следующее: «Я не философ, я моралист. <...> Я моралист, я размышляю в свободной форме о человеке, я не строю систем»¹⁷³. Моралист в данном случае – это тот, кто занимается изучением человека и аспектов его существования, в особенности психологии, характера и поведения, а не нравоучитель¹⁷⁴. Подобная позиция Камю обуславливается тем, что он является наследником и продолжателем¹⁷⁵ традиции эссеистики Мишеля де Монтея¹⁷⁶, который и изобрел данный жанр. Собственно с французского «essai» переводится как «опыты» или «попытка», отсюда и отсутствие строгой системы, но при этом в сочетании с сильной позицией¹⁷⁷. Для стиля Камю, как и для французских моралистов, было характерным вести философские рассуждения в свободной художественной форме вкупе с афористическими умозаключениями. В философии писателя главное не рациональное начало, а чувственное, интуитивное постижение фундаментальных характеристик человеческой природы, из которых выводится знание о том, как индивиду жить

¹⁷³ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 101.

¹⁷⁴ Подобный подход, характерный для Камю, он почерпнул у Монтея: «Монтея не раз говорил в своей книге, что предмет, о котором он повествует, — это человеческая судьба и жизнь. У Монтея человек отнюдь не мыслится как вещь, по аналогии с другими вещами мира, он противник того подхода к личности, когда она рассматривается объективно, наравне с прочими предметами» (см.: Камю А. «Опыты» М. Монтея. – М.: Моск.рабочий, 1988. – С.46).

¹⁷⁵ Известны случаи, когда Камю цитировал Монтея в своей журналистской деятельности (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. - М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 140).

¹⁷⁶ «Камю продолжает традиции морализирующей литературы и афористики, имеющей во Франции глубокие корни. Традиции эти восходят к Вольтеру, Дидро, Монтею, Ларошфуко» (см.: Горохов П.А. Некоторые мысли о философии Альбера Камю // Вестник ОГУ, 2013. – №7 (156). – С. 5).

¹⁷⁷ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 101.

и действовать, ведь самые важные истины о самом себе человек узнает из чувства, что высвечивает его существование¹⁷⁸. Подобная методика построения философского знания позволяет воплотить главную функцию философии: она служит учителем жизни¹⁷⁹.

Философия Альбера Камю с ее основными категориями может существовать и быть принята только в обществе, где роль Бога и его трансцендентное основание уже не являются столь важным и самоочевидным¹⁸⁰. Это философия эпохи, обозначенной «смертью Бога», как это назвал Фридрих Ницше. Абсурд в философии Камю присущ миру, над которым нет всесильного разума. Подобные положения его философии составляют одну из причин, по которой данного философа причисляют к атеистическим экзистенциалистам¹⁸¹, для которых характерно отсутствие фигуры трансцендентного и метафизического.

Для Камю, как и для многих, Ницше был «великим катализатором»¹⁸². Он своим творчеством и философией предвосхитил вопросы, ставшие наиболее актуальными в XX веке. Близкой для себя философию Ницше нашел и молодой Камю. На это указывают как отечественные, так и зарубежные исследователи. С.Л. Фокин писал, что диссертация Камю «Христианская метафизика и неоплатонизм» была вдохновлена прочтением «Рождения трагедии из звуков музыки»¹⁸³. В своих дневниках Камю не единожды писал о Ницше: «...всегда любимого мной со страстью, равно как и с

¹⁷⁸ Тут снова можно проанализировать влияние Монтеня на Камю: «По его мнению, верить следует скорее показаниями и суждениям разума о самом себе, чем об остальных вещах, разум больше знает о собственной сути, чем о чем-либо другом» (см.: Камю А. «Опыты» М. Монтеня. – М.: Моск.рабочий, 1988. – С.47).

¹⁷⁹ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 5.

¹⁸⁰ См.: Woodward A. Camus and Nihilism // Sophia, 2011. – Vol. 50, no. 4. – P. 544.

¹⁸¹ К представителям атеистического экзистенциализма относят и Жан-Поля Сартра, более того, в эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» он сам себя таковым именует, дополнительно проясняя положения своей философии: «Атеистический экзистенциализм, представителем которого является я, более последователен. Он учит, что, если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим понятием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность» (см.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 322-323).

¹⁸² Фокин С.Л. «Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь». – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. – С. 61.

¹⁸³ Там же. С. 63.

восхищением...»¹⁸⁴. Джованни Гаэтани также отмечает глубокую связь идей Камю и Ницше, отмечая, что их «постоянный, глубокий диалог» шел со школьной скамьи до дня смерти Камю в автомобильной аварии, в момент которой у него с собой была книга «Веселая наука»¹⁸⁵. Влияние Ницше на философию Камю отмечают и другие исследователи¹⁸⁶.

Естественно, это влияние никогда не было слепым подражанием. Тут можно говорить о некой форме менторства более значимого философа в отношении начинающего, пусть они никогда и не виделись. Однако за философа говорит его философия. Камю «услышал» Ницше и посвятил ему один из разделов эссе «О музыке» – «Ницше и музыка»¹⁸⁷. Помимо того, что Камю был увлечен и вдохновлен Ницше, мотивы его философии прослеживались и в творчестве писателя. Так, например, одно из первых произведений, написанных, но не опубликованных при жизни Камю, имеет как ссылки, так и общие философские мотивы с философией Ницше. Это произведение называется «Счастливая смерть». Достаточно будет сказать, что один из персонажей имеет фамилию Загреус, напоминая нам о Загре, который в греческой мифологии является ипостасью Диониса, близкого Ницше¹⁸⁸.

Выражение интереса Камю к Ницше не исчерпывается одними ссылками и общими философскими идеями; также он со всей философской строгостью, как подобает исследователю, рассуждал о его идеях на страницах «Бунтующего человека» в разделе «Ницше и нигилизм», и характер его рассуждений демонстрирует, что Камю еще и осмысляет, анализирует, в хорошем смысле критикует Ницше, вписывая развитие его идей в собственное видение развития исторического феномена бунта. После этого краткого представления основных аспектов влияния философии Ницше на творчество

¹⁸⁴ Камю А. Записные книжки. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 502.

¹⁸⁵ Gaetani G. The Eternal of Sisyphus: Camus Interpreting Nietzsche // Journal of Camus Studies, 2012. – P. 76.

¹⁸⁶ См., например, также: Duval W. Camus's Fall – From Nietzsche // Historical Reflections, 1995. – Vol. 21, issue 3. – P. 538; Gordon M. Camus, Nietzsche, and the Absurd: Rebellion and Scorn versus Humor and Laughter. // Philosophy and Literature, 2015. – Vol. 39, issue 2. – P. 365.

¹⁸⁷ Камю А. Сочинения. В 5 т. Т. 1. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 17.

¹⁸⁸ Фокин С. Л. Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. – С. 73–74.

Камю мы перейдем к более подробному рассмотрению нескольких конкретных параллелей в философских идеях этих двух мыслителей, которые мы можем проследить.

Можно сразу же обозначить сравнительное поле, на котором философии Камю и Ницше необходимо соотнести между собой, что позволит взглянуть на них с нового ракурса. Безусловно, главные мотивы – это абсурд, мир без Бога, бунт и активный нигилизм, пассивный нигилизм, витальность, но за ними скрывается более тонкий пласт вопросов в отношении персонажей, через которых Ницше и Камю воспроизводят свою философию, используя художественные образы и метафоры, мир, описываемый мыслителями, проблемы, которые они поднимают, и способы их преодоления, которые они видят. Тут и встает тема рационального и иррационального в философии обоих мыслителей, вопросы «да» и «нет», утверждения и отрицания, трех стадий развития духа, трагического и героического, а также связи философских концепций и мифов, использованных в качестве иллюстраций, метафор к ним, в которых можно проследить общие мотивы. Но прежде всего необходимо сравнить те «миры», что открывают перед нами данные философы, а это миры абсурда и смерти Бога.

«Куда скрылся Бог? Я скажу вам! Мы убили Его – вы и я! Мы все Его убийцы!», - говорит нам Ницше на страницах «Веселой науки», вложив эти слова в уста безумца¹⁸⁹. О чем это нам говорит? Естественно, в данном случае речь не идет о фактическом богоубийстве, которое некто совершил. Тут Ницше словами безумца подводит итог общей тенденции развития Запада в его нигилизме на протяжении двух тысяч лет¹⁹⁰. При этом никто, кроме этого «безумца», и не замечает этого. «Слишком рано пришел я...», - говорит он¹⁹¹. Человечество пребывает в неведении, в иллюзии и не замечает случившегося. Иллюзии эти связаны, конечно же, с Богом христианским, в чем можно

¹⁸⁹ Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 129.

¹⁹⁰ Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Родина, 2024. – С. 14.

¹⁹¹ Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 130.

убедиться на страницах «Антихристианина» и в других работах Ницше, где христианство предстает в виде источника ресентимента и декаданса, рабской морали: «Ни мораль, ни религия христианства ни в одной точке не соприкасаются с действительностью»¹⁹². Ницше называет воображаемыми все аспекты, связанные с христианской религией¹⁹³, будь то ее причины, следствия, естествознание, психология, телеология, для него это фикции¹⁹⁴.

В «смерти» данного образа Бога как отца, с которым паства коммуницировала посредством молитв, отражается состояние общества и то, как оно стало воспринимать своего Бога. Нет уже того трепета, с каким относились к Богу ранее, теперь это функция: «... Бог, с которым обделывают свои “дела”»¹⁹⁵. Бога стали мыслить соразмерно своим потребностям, оттого его былой статус теряется, он уже не так велик, он лишился былого могущества: «Этот бог лишился власти, поскольку был “заблуждением” людей, отрицающих и жизнь, и себя...»¹⁹⁶.

Дело, однако, не только в христианстве. За образом Бога стоит гораздо большее. Подобная метафора служит «...для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог – наименование сферы идей, идеалов»¹⁹⁷. Получается, что мир потусторонний, доселе являвшийся источником для ценностей мира посюстороннего, но также и основой вообще его существования, мир идеальный обладал превышеющим над миром материального, оказывался прообразом для мира воплощенного. Таким образом, в метафоре смерти идеального Ницше говорит о том, что трансцендентного и метафизического как источника для ценностей больше нет, ему пришел конец. Ницше возвестил

¹⁹² Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. С. 29.

¹⁹³ Примечательно, что в этом же сборнике «Сумерки богов» наравне с «Антихристианином» Ницше, находится труд Зигмунда Фрейда «Будущее одной иллюзии», в которой повествуется о религии как о продукте бессознательного человека, ставшего общей социальной иллюзией. Таким образом, пусть и при отличном от друг друга методе Ницше и Фрейд приходят к схожим заключениям относительно иллюзорности и воображаемости религии, правда в случае с Ницше, лишь с христианством (см.: Яковлев А. А. (сост.) Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990.).

¹⁹⁴ Там же. С. 29.

¹⁹⁵ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 125.

¹⁹⁶ Там же. С. 125.

¹⁹⁷ Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Родина, 2024. – С. 17.

кризис ценностей и их основ, их прежний источник иссяк, в нем больше нет созидающей силы, ныне человек потерян, ему не на что опереться. Нигилизм уже не предзнаменование, он данность. А данность эта в том, что нигилизм есть «...обесценивание высших ценностей, какие существовали прежде»¹⁹⁸. Более того, нигилизм не просто возник, он всегда присутствовал как «внутренняя логика» исторической культуры Запада¹⁹⁹. Конечно, можно сказать, что одни ценности сменяются другими. Но это всего лишь подмены, спешащие занять то же место, будь то идея о всеобщем счастье, идея прогресса и другие, они также «...утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать»²⁰⁰.

На данных «руинах» строится и философия Альбера Камю, поскольку она только и возможна тогда, когда роль Бога, трансцендентное, метафизическое были подвергнуты сомнению, их статус как самоочевидных снят: «Нигилизм представляет собой выведение всех следствий из “смерти Бога”. Прометеевский бунт, героическое “самоопределение”, аристократизм “избранных” – все эти темы Ницше были подхвачены философами-экзистенциалистами. Они являются определяющими и в “Мифе о Сизифе” Камю, работе с характерным подзаголовком – “Эссе об абсурде”»²⁰¹.

Абсурд, понятие философии Камю, присуще миру, где нет всесильного разума, идеального существа, к которому можно обратиться. Фигура трансцендентного и метафизического отсутствует: «Человек теряет опору» прежде всего в экзистенциальном плане, в экзистенциальном кризисе. Тут и рождается абсурд, в конфликте между человеком, вопрошающим о смыслах, ищущим опоры, и миром, который в отличие от человека неразумен, он действует по своим внутренним законам, которые человек не может постигнуть, сущность мира нам недоступна, мы можем лишь описать его как

¹⁹⁸ Там же. С. 24.

¹⁹⁹ Там же. С. 25.

²⁰⁰ Там же. С. 22.

²⁰¹ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С.13.

явление с помощью науки, но и от этого смысла к жизни человека не прибавится. Мир будет также глух к человеку, который обращается к нему за смыслами, поскольку человеку важно не просто жить, но жить со смыслом, такова экзистенциальная проблематика: «Сам по себе мир не абсурден, он просто неразумен, так как является внечеловеческой реальностью, не имеющей ничего общего с нашими желаниями и нашим разумом»²⁰².

Что касается метафизических учений или научно выстроенных теорий, то тут Камю видит некую подмену. О метафизических учениях он пишет, что «...такие представления являются также антропоморфными, дающими нам иллюзорное представление о постижимости первоосновы мира...»²⁰³, антропоморфизм отсылает нас к тому, что мир действует понятным для человека образом, со схожей для человека психологией. Конечно, речь идет не только о религии и метафизических учениях относительно науки, которая развивается от теории к теории, объясняя мир. Камю пишет: «Но это всегда наша теория, гипотетическая конструкция человеческого ума»²⁰⁴.

Таким образом, в философии Альбера Камю присутствует один из видов ухода от абсурда – «метафизическое самоубийство», или «философское самоубийство», «прыжок веры». Это и есть уход в иллюзии, в жизнь в неподлинном смысле. Но Камю настаивает на ясности. Нужно смотреть абсурду в лицо: «...сохранять, насколько возможно, ясность мысли...»²⁰⁵. Для осознания абсурда необходимы мужество и ясность видения. Также данные качества необходимы и для констатации «смерти Бога», но они недоступны тем, кто, живя, все еще пребывает во сне, то есть, в сущности, не живет, а грезит.

²⁰² Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 14.

²⁰³ Там же. С. 14.

²⁰⁴ Там же. С. 14.

²⁰⁵ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 23; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 28.

На страницах «Заратустры» можно найти похожие мысли в разделе «О «кафедрах добродетели»», в данной работе описывалось, как мудрецы стремились уйти от реальности в «сне без сновидений»²⁰⁶. Тут речь идет о неподлинной жизни, попытке избежать того внутреннего противоречия, которое открывается со «смертью Бога» и потерей смысла, особенно в отношении предыдущих «добродетелей смирения». Более того, абсурд можно понимать как бессмыслицу, отсутствие смысла, данного извне или свыше, и для Камю главная задача – постоянно осознавать эту бессмыслицу, так как это самое честное, что может сделать человек в отношении своего удела, взглянуть ясно на свое положение, каким бы суровым оно ни было. У Ницше мы находим сходный мотив, где «бессмыслица достойна избрания», если знать, что сама жизнь смысла не имеет²⁰⁷. Под бессмыслицей тут видится абсурд Камю.

Говоря об абсурдной ясности, важно подчеркнуть еще одну важную мысль Камю в ее отношении: «Абсурдный ум не требует столь многоного. Для него мир и не слишком rationalен, и не так уже irrationalен»²⁰⁸. Нужно придерживаться предельной ясности у границ rationalного и irrationalного, так как если нарушить этот предел, то останется иллюзия «мысли» или иллюзия «душевного порыва». По мысли Камю, человек должен взять на себя ответственность, чтоозвучно «трагическому» Ницше, что означает необходимость выдерживать грань между пессимизмом и оптимизмом, пытаясь избегать крайностей²⁰⁹.

Иной взгляд для узревшего абсурд – это «фокусничество, отступление», пишет Камю²¹⁰. Схожесть трагического и абсурдного ума становится все очевиднее: «Трагический ум “вбирает в себя противоречия и проблематичность”»²¹¹. Но для того, чтобы зрить в подобную трагическую

²⁰⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 28–29.

²⁰⁷ Там же. С. 28.

²⁰⁸ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 70; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 50.

²⁰⁹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 121.

²¹⁰ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 71; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 51.

²¹¹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 86.

ясность, нужны атрибуты мужества и мудрости, они описаны Ницше как животные-спутники Заратустры. Орел – гордость, он возвышается и парит кругами, и змея – мудрость, она обвивается вокруг орла. Гордость тут – это не что-то сродни высокомерию, тут она является эквивалентом уверенности в своих силах. Это мужество и твердость, возможность быть на «высоте» проблемы. Мудрость «...в данном случае означает умение распоряжаться реальным знанием... <...> ...не попадаться в собственные ловушки...»²¹².

Для Ницше важно не поверхностное, глубокое понимание его идей, поскольку, как и у Камю, в философии мыслителя есть описание «уворота», попыток избегания или невозможности восприятия его мыслей. Это можно проследить в образе Карлика, которого Заратустра нес на плечах и к которому по итогу обратился так: «...ты не знаешь бездонной мысли моей! Ее бремени – ты не смог бы снести!»²¹³. Слова эти были сказаны у врат «Мгновения». Ницше также описывал попытку увернуться от терзающего абсурда в главе «О запредельщиках»: «Опьяняющей радостью служит для страдающего – отвратить взор от страдания своего и забыться»²¹⁴. Но также Ницше описывал и свою «ясность»: «...не прятать больше головы в песок небесных вещей, а гордо держать ее, земную голову, которая создает смысл земли!»²¹⁵.

Итак, мир без метафизики и трансцендентного, единственная реальность – это та, в которой человек проживает жизнь, но жизнь эта конечна, затем наступает смерть и вместе с ней абсолютное ничто. Подобное положение вещей о том, что единственна данная реальность для человека – это все, что он имеет, приводит к кризису смысла существования. Это экзистенциальный кризис. Как найти смысл жизни, если раньше он был ниспослан свыше и твоя земная жизнь предвещала жизнь вечную, а теперь ничто не имеет смысла? Объективного смысла нет, зачем тогда быть?

²¹² Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 106.

²¹³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 156.

²¹⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 29.

²¹⁵ Там же. С. 31.

С этого и начинается описываемый Камю абсурд. Это чувство, которое возникает между человеком и миром, в столкновении их двоих. Данное чувство называется абсурдом не просто так, мир – без трансцендентного, а значит, человеку явлено лишь материальное, но это материальное – не что иное, как пространство, где различные биологические и физические процессы связаны и взаимозависимы в самых разных масштабах, являя нам «сбалансированный хаос». Оно не разумно, не является частью высшего замысла, не обладает волей, которую выражает для человека. Сущность его не антропоморфна и не вступает в контакт с вопрошающим смыслом человеком. Подобное можно лишь изучить, но смысла человеческой жизни данное знание не придаст. Ученые познают «формы», но сущность остается недоступной, а любая научная теория всегда будет подчиняться иллюзии человеческого мышления, будет лишь конструкцией ума.

Позицию Альбера Камю выражает следующая его цитата: «Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли»²¹⁶. Это не позиция максималиста, это позиция честности: только в ясности возможно обрести смысл, но не в иллюзии. Человек разумен, ему важно не просто существовать, а жить. А для этого нужно знать зачем. Но неразумный мир не в состоянии дать ответ на этот вопрос. В этом и есть абсурд, о чем пишет философ: «Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает»²¹⁷. Вопросы множатся, но нет ответа, а с ним и смысла. Это и есть экзистенциальный кризис, который посещает многих людей, а подобное состояние в итоге приводит к самому главному вопросу – а стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой, или стоит с нею расстаться?

Данные рассуждения и поставленный вопрос подводят нас к основной теме эссе «Миф о Сизифе». Сам Камю обозначил ее так: «Есть лишь одна по-

²¹⁶ Зотов А. Ф; Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998. – С. 320.

²¹⁷ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 17; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 25.

настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ»²¹⁸.

Исходя из постановки основной задачи эссе, можно сделать вывод о том, что цель данного произведения сугубо гуманистическая – установить ценность жизни в отсутствие высшего смысла и показать, что сама жизнь важнее, чем мироустройство. Путь к данной цели проходит через констатацию абсурда как очевидной истины. Необходимо поддерживать ясность видения и сохранять его, не отворачиваться пусть и от «неприятной», но правды, не поддаваться отчаянию. Оно (то есть отчаяние) предстает в эссе в виде двух негативных следствий абсурда – самоубийства и философского самоубийства. Первое представляет собой акт лишения самого себя жизни физически, второе – акт побега от суровой реальности в уютное убежище иллюзий. Если самоубийство для многих является чем-то очевидно негативным, поскольку человек буквально лишает себя возможности жить и быть, а значит, и самой возможности осознания смысла жизни, то философское самоубийство – более сложное понятие. Прибегая к нему, пусть и можно поддерживать существование человека, но это будет являться не подлинным в истинном виде существованием, поскольку философское самоубийство является побегом в иллюзии и представляет собой снятие с себя ответственности за свою жизнь, уход от осознания по причине того, что ясность тяготит, отказ от осознания бессмыслицы.

«Усилий требует как раз противоположное: сохранять, насколько возможно, ясность мысли, пытаться рассмотреть вблизи образовавшиеся на

²¹⁸ Зотов А. Ф; Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998. – С. 317.

окраинах мышления причудливые формы», – пишет Камю²¹⁹. Данная цитата полностью раскрывает афористический стиль философствования Камю: даже в самих обстоятельствах можно найти то, что удержит человека в реальности, и он сочтет это тем, что наполняет его мир. Это весьма оптимистичное изречение, но его оптимизм заключен не в том, чтобы подарить надежду. Надежда – это категория не для мира абсурда. Напротив, человек способен настроить свое субъективное видение при помощи некоторого усилия, для которого нужна ясность. Только так возможно найти то, что расцветет в этом мире, а именно смысл в его отсутствие. Про важность ясности видения Альбер Камю писал следующее: «...если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность»²²⁰. Данная цитата снова наводит на рассуждения о гуманизме философии Камю, но это не забота о несчастном и пиллюля надежды, это знание, честное и непредвзятое, констатация абсурда. Это уважение к возможностям человека, который может, по мысли Камю, справиться с встречающимися на его пути трудностями самостоятельно, не отворачиваясь от абсурда, но и не растворяясь в нем. Это уникальная гуманность, основанная на честности и возвеличивании человека, но не над природой или себе подобными, а над отсутствием смысла. Вахидова Р.А. в исследовании, посвященном журналистскому пути Альбера Камю, отмечает, что, несмотря на все тяготы, встреченные философом на своем жизненном пути, он остался верен своим идеалам и продолжает их утверждать через свои литературные и философские произведения²²¹. Из чего можно сделать вывод о том, что Камю также следовал абсурдной этике в своем бунте, выраженном в творчестве,

²¹⁹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 23; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 28.

²²⁰ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 49; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 40.

²²¹ Вахидова Р.А. «Журналистский путь Альбера Камю» // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, Журналистика, 2013. – № 1. – С. 97–107.

установлении ценностей, которыми он руководствовался и в своей профессиональной деятельности, и в жизни.

Таким образом, можно заключить, что в ситуации абсурда и отсутствия метафизического смысла у человека, помимо пути ясного созерцания абсурда и преодоления его через бунт, есть искушения в виде философского или физического самоустраниния. Камю не приемлет этого, видя в человеке изначальную присущую ему ценность, он считает, что нужно выдерживать грань между оптимизмом и пессимизмом, между рациональным и иррациональным, чтобы в ясности созидать человеческий смысл, смысл земли, а не быть успокоенным во сне иллюзий, в этом гуманный смысл и посып Камю, однако подобное созидание требует от человека усилий, но в этом заключается и смысл.

1.3 Герои абсурда Камю

Вместе с тем экзистенциализм Камю пропитан индивидуализмом и субъективизмом, данное положение в сочетании с афористичным стилем писателя делает его труды доступными для широкого круга читателей, даже его художественные произведения подкрепляют его философские рассуждения. Художественные образы, используемые Камю в его литературных сочинениях, помогают глубже раскрыть целый ряд фундаментальных для его философии абсурдизма положений. На этот счет есть знаменитый афоризм Камю: «Мыслить можно только образами. Если хочешь философствовать, пиши романы»²²², и с этим можно согласиться.

Так, например, идеи эссе «Миф о Сизифе» художественно раскрывается в произведении «Посторонний», где автор посредством метафор, описания природы, мироощущений главного героя Артура Мерсо, а также его внутреннего монолога погружает читателя в атмосферу абсурда и личностного

²²² Камю А. Записные книжки / Альбер Камю. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 12.

внутреннего бунта²²³. Касаясь темы «Постороннего» и в целом творчества Камю, стоит обратиться к статье Войниловича К.Д. «Историческое значение личности Альбера Камю», где высказывается следующая идея: в данном произведении, которое ошибочно можно считать нигилистическим, присутствует сильнейший посыл, призывающий к жизни, к страсти в полной мере ее прожить, а сам Камю во всём своем творчестве является «факелом надежды», который был голосом для своего поколения²²⁴. Можно сказать, что Камю облек свою философию в наиболее доступную и поэтичную форму, но при этом нисколько не преуменьшил глубину своих рассуждений, поскольку для полного понимания его эссе необходимы глубокие философские знания, но при этом даже «непросвещенный» человек интуитивно и чувственно поймет, о чем идет речь. Это перекликается с идеями самого Камю о том, что рационального не всегда бывает достаточно, чтобы понять тонкости человеческой сущности и его бытия. Уже выбранная им форма самовыражения собственной философии и сосредоточения на индивиде наводит на рассуждения о том, насколько сам Камю человеко- и жизнелюбив.

Однако не только в этом проявляется гуманизм его философии, хотя не для каждого гуманистический посыл философа очевиден. Так, например, Даниленко В.П. в своей статье «Бессмысленность жизни» осуждает Камю за то, что он принимает абсурд в качестве отправной точки всех своих рассуждений и не видит, как они в дальнейшем развиваются, делая ошибочные выводы, которые сильно контрастируют с тем, что описывалось выше. По его мнению, рассуждения Камю только лишь усиливают ощущение бессмысленности человеческого существования и разрушают общество, делая его аморальным и безнравственным, и, более того, своей риторикой философ мог спровоцировать читателя расстаться с жизнью²²⁵. Но подобная позиция в

²²³ Camus A. L'Étranger. Roman. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 169-170; Камю А. Посторонний. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – С. 124.

²²⁴ Войнилович К.Д. Историческое значение личности Альбера Камю // Казанский вестник молодых ученых, 2021. – Т. 5. №3. – С. 47–49.

²²⁵ Даниленко В.П. Бессмысленность жизни // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики, 2016. – №1. – С. 101–113.

корне неверна. Лишение себя жизни представляется самому Камю как ложный путь. Абсурд на первый взгляд безжизненный, но с силами самого человека способен раскрыть его потенциал.

Негативные следствия обозначены. Теперь перейдем к тому, что им противопоставить. Начнем с первого из негативных следствий, и без дополнительных рассуждений об этом «грехе» перейдем сразу к тому, как Камю упразднил физическое самоустраниние как следствие абсурда: «Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство – ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве»²²⁶. Камю в своей работе обращался к понятию «опыт»²²⁷, который выступает как индикатор полноты проживаемой жизни, а также иллюстрация индивидуального выбора того становления, которое для себя выбрал человек, для всех нет универсальной шкалы оценки их существования, каждая жизнь уникальна по-своему. Идея опыта находит отражение в абсурдных персонажах, которые являются не полноценными примерами для подражания, но скорее примерами того, как человеческий выбор, подкрепленный упрямством и пониманием того, что жизнь конечна, делает ее более осмысленной: «Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничтожения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии»²²⁸.

²²⁶ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 78; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 54.

²²⁷ Идея опыта тут имеет источник в виде рассуждений Монтеня о смерти, которую нужно поджидать не страшась, но живя, активно действуя, что у него почерпнул Камю: «Монтень считает, что человек должен быть чем-то занят в мире, в момент, когда смерть придет за ним» (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. – М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 140).

²²⁸ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 78; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 53.

Персонажи эти – своего рода метафора, яркий художественный образ, но тем не менее весьма наглядный пример преодоления, которое в философии Камю называется бунтом. Поэтому пример Актера, одного из персонажей абсурда, является наиболее наглядным. Театр – это метафора самой жизни, человек – это актер; декорации театра рушатся, когда актер играет одну роль, а абсурдная жизнь ставит другие декорации, поскольку неразумна, у жизни нет режиссера. И в чем бунт Актера? Он в том, чтобы играть свою роль до конца. Его история не будет раскрыта полностью, если он устранит себя. Важно сыграть роль до конца, исчерпать все, вплоть до заведомо трагичной кульминации, ведь это все еще будет история, где персонаж изжил «опыт».

Такова логика Камю: как Актер создает персонажа и самого себя, так и человеку стоит прожить жизнь полно, созиная себя до конца, не уходя из жизни, с полным пониманием себя и своих жизненных обстоятельств, пониманием абсурда. Тут прослеживается дух философии Ницше, кроющийся в его выражении «*amor fati*»²²⁹ в сочетании с этикой римских стоиков²³⁰, что приводит к выводу о том, что Камю, помимо своей оригинальной мысли, также иллюстрирует идеи витализма и стоицизма, но по-своему, в категориях абсурда и бунта. Пусть смерть неизбежна, писатель учит нас мужеству, упрямству, гордости перед «Ничто» – это еще один уникальный урок гуманизма философии абсурдизма. Авторы статьи «Почему экзистенциализм – это гуманизм» рассуждают в подобном роде о том, что наш бунт – это ключ к экзистенциальнй проблеме. Гуманным же его делает то, что бунт предполагает выбор жизненного пути, выбор личный, со всей

²²⁹ «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные» (см.: Ницше Ф. Антихрист. Ессе Homo. – Москва: Эксмо, 2023. – С. 207).

²³⁰ Римские стоики - Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. У Аврелия есть схожий по смыслу афоризм – о том, что человеку следует быть «подобным скале», поскольку стихии, какие бы они ни были, разбиваются о нее. Кроме того, философ пишет: «...я счастлив потому, что, хотя это и случилось со мной, я все же не предаюсь печали, не сломлен настоящим, не трепещу перед грядущим» (см.: Марк Аврелий. Наедине с собой. – М.: Издательство АСТ, 2022. – С. 54). У Сенеки в «Беседах» есть глава «О том, что зависит от нас и что не зависит от нас», где содержатся схожие мысли о том, что человек в силу своей природы может быть подчинен обстоятельствам, но это не причина унывать (см.: Эпиктет. Беседы. – М.: Издательство АСТ, 2023. – С. 5). У Сенеки подобные мысли содержатся в «Нравственных письмах к Луцилию» (см.: Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Издательство АСТ, 2023).

ответственностью²³¹. С этим выводом относительно бунта невозможно не согласиться в силу всех приведенных аргументов, ибо свобода и ответственность идут рука об руку, но в этом и благо.

Что касается философского самоубийства, то стоит рассмотреть его с использованием образа Сизифа, который является контрпримером для данного негативного следствия абсурда, а также разобрать понятие «ясность», поскольку данные контрпримеры дополняют друг друга. Сизиф – это персонаж мифа, в котором он восстал против богов и против смерти. Он обманным путем остается в мире живых, сбегая из царства мертвых, поскольку любил и ценил жизнь. Но боги наказывают его и обрекают на одинокое существование в отдельной вселенной, где нет ничего, кроме Сизифа, гор и валуна, который герой обязан толкать к вершине горы снова и снова от самого подножия²³². Таково его проклятие – вечный труд. Сизиф осознает то, что камень упадет, и этим его кара страшна – это метафора конечной жизни, в которой нет смысла. Но главное в этом образе – это бунт. Сизиф восстает против богов, понимая свое плачевное состояние, тем не менее не отворачивается от абсурда, а преодолевает его, бунтует, он находит радость жизни в тех условиях, в которых это кажется невозможным. Во вселенной Камю этот персонаж – не жертва, он пример мужества. Данный пример раскрывается через следующее утверждение: «Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым»²³³. В статье «Профанация мифа (повествование о Сизифе в контексте секулярной культуры)» Варвара В.В. пишет, что слова Камю о Сизифе отражают гуманность, поскольку для философа образ «чистого мученика» является невыносимым²³⁴. Стремления Камю гуманны, но вместе с

²³¹ Бекбаев Р.Р; Шин Ю. Б. Почему экзистенциализм – это гуманизм? // Вопросы науки и образования, 2022. – № 2 (158). – С. 4-8.

²³² Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима / Сост. А.А. Нейхардт. – М.: Правда, 1987. – С. 122–123.

²³³ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 168; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 92.

²³⁴ Варава В.В. Профанация Мифа (повествование о Сизифе в контексте секулярной культуры) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им.Л.Н. Толстого, 2017. – №1 (21). – С. 65.

этим положение Сизифа как героя-бунтаря требует от него ясности видения, как и от каждого, кто решится быть бунтарем в ситуации абсурда. Помимо этого, автор статьи отметил, что философ – один из немногих смельчаков, которые смогли разглядеть суть мифа в его «метафизической правде»²³⁵. Это иллюстрирует то, что данный миф – это не просто удачная метафора, но большее в своей сути отражение положения человека в абсурде.

Понятие «ясность» абсурда – необходимое понятие, чтобы разобраться в философском самоубийстве. Сам Камю говорит об этом следующее: «Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его извилины. А вы предлагаете выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна»²³⁶. Абсурдная ясность, как и философия Камю в целом, не антинаучна и не антиразумна, а антисциентична и антирационалистична. Камю не отрицает разум, а показывает его границы²³⁷. И в границах этих человек с ясностью видения, несмотря на окружающее его иррациональное, четко осознает абсурд, который только сильнее высвечивается в подобных обстоятельствах. Абсурд – это единственная достоверная реальность, если оставаться честным, как говорит сам философ: «Абсурдный ум не требует столь многого. Для него мир и не слишком rationalen, и не так уже irrationalen»²³⁸. Таким образом, раскрываются еще два уровня абсурда – это уровень ясности, сознания абсурда, которое необходимо, и абсурда как жизненной позиции и «бессмысленного действия».

²³⁵ Там же. С. 65.

²³⁶ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 36; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 34.

²³⁷ Идеи Монтеня послужили для Камю одним из источников для выработки подобного скептицизма ясности, в которой, не отдавая абсолютной значимости рацио, человек только возвеличивается: «Монтень не отказывается от познания мира и истины, скептицизм его не имеет абсолютного характера. Различие теорий, мнений, их переменчивость и непостоянство говорят о неисчерпаемости природы и мысли человека, но отнюдь не о бессилии» (см.: Камю А. «Опыты» М. Монтеня. – М.: Моск.рабочий, 1988. – С. 11).

²³⁸ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 70; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 50.

Последнее раскрывается в образе Сизифа и метафоре бесконечного труда, но тем не менее, как это утверждает Камю, абсурд – это лишь отправная точка, а не место финального назначения.

Для того индивида, который направил усилия на борьбу с физическим и философским самоубийством, открывается абсурдная свобода, ориентирами которой являются свобода как таковая, бунт и страсть. Камю так описывает эту борьбу: «...мне необходимо непрестанное, вечно обновляющееся и всегда напряженное сознание»²³⁹. Это и есть бунт, категория, которой человек руководствуется в сопротивлении абсурду, и для Камю очевидно: для того, чтобы бороться, нужно видеть, на что направлены силы. Этот «личный бунт» оставляет человека без надежд, но в этой перспективе единственно доступным становится настоящее, в нем мы и способны реализовать свою свободу, отыскать все человеческое. Камю писал так: «Жить означает поддерживать жизнь абсурда. Поддерживать жизнь абсурда означает прежде всего смотреть на него в упор»²⁴⁰. Можно констатировать, что сознание и бунт – это два вида неприятия действительности, которые противоположны отречению. Их наполняет все то, что в сердце человеческом проникнуто непокорностью и страстью, которые требуют от человека волевых усилий, ведь без всего этого «подлинная» жизнь недоступна. Тут абсурд предстает как реакция на онтологию мира, в том числе и идеологии, которые не отражают сути экзистенции. Человек абсурда не приемлет «illusio», и, как бы ни было тяжело, он будет реализовывать себя через бунт, совершая свой выбор и беря полную ответственность за жизнь, получая в награду настоящее и все человеческое, но главное – свободу и смысл.

В контексте рассуждений о «Мифе о Сизифе» необходимо упомянуть работу А.Ф. Зотова и Ю.К. Мельвиля «Западная философия XX века». В ней авторы пришли к мнению, которое полностью созвучно тому, к которому мы

²³⁹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 74; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 52.

²⁴⁰ Op. cit. Р. 76; там же. С. 53.

пришли в ходе нашего анализа: «К чему мы пришли? К специальному выводу. В конечном счете к тому, что источник радости и счастья - в самом человеке и его метафизической свободе. <...> Что бы люди ни делали, их жизнь не приобретает смысла, не получит его извне. Человеку остается надеяться только на самого себя. Он же сам может придать смысл своей жизни <...> Камю настаивает на том, чтобы человек даже в этой ситуации продолжал жить, не терял своего человеческого облика и достоинства. И он показывает, как это возможно даже для отдельного изолированного индивида <...> Человек в любой ситуации, как бы страшна она ни была, должен оставаться человеком – такой моральный вывод из “Сизифа”»²⁴¹.

В этом и заключён гуманизм философии Альбера Камю, заложенный в «Мифе о Сизифе». Это не просто эссе об абсурде, это призыв к каждому из читателей найти смысл внутри самого себя и зажечь в себе огонь личного бунта, который приведет индивида к тому, что он так страстно ищет вовне. Посып «создай самого себя» – вот самое главное, что стоит почерпнуть у Камю, который сподвигает личность к наиболее ясной, свободной, но вместе с тем и достойной жизни, которая стоит того, чтобы ее прожить, несмотря на все обстоятельства. Подобное положение снова отсылает нас к Ницше.

Тут стоит остановиться на мифах, объединяющих двух философов. Речь идет о мифе о Сизифе и мифе о Промете в интерпретации Камю, а также мифе о вечном возвращении. Миф о вечном возвращении можно найти в ряде работ Фридриха Ницше, но, как и в случае со «смертью Бога», впервые он появляется на страницах «Веселой науки». В этом сочинении Ницше последовательно развивает идею о цикле проживания своей жизни раз за разом, «до бесконечности». Здесь мы встречаем образ «песочных часов бытия, отмеряющих вечность», которые будут вращаться вновь и вновь. Все это имеет критическую важность для человека. Это то, что преобразует его раз и

²⁴¹ Зотов А. Ф; Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998. – С. 326.

навсегда, ведь вместе с применением метафор Ницше задает прямой вопрос: ««Хочешь ли ты это пережить еще раз, а потом снова и снова?»»²⁴². Об этом крайне важном вопросе Ницше говорит, что он поскольку он «...стал бы единственным определяющим началом всех твоих поступков!»²⁴³. Также идею о вечном возвращении можно найти в «Так говорил Заратустра»: «Все погибает, все вновь устраивается; вечно стоит тот же дом бытия»²⁴⁴.

Помимо этого, мы уже упоминали животных Заратустры, они тоже символы вечного возвращения: как орел парит кругами на вышине, так и змея кругами обвивает орла, из чего можно сразу сделать вывод, что вечное возвращение неразрывно с необходимостью ясности абсурда, необходимостью именно узреть, осознать, удерживать на нем взгляд. Читать миф о возвращении можно как космологически, так и онтологически, но есть в нем и антропологический смысл. Антропологический подтекст вечного возвращения относится к экзистенциальной проблематике – проблеме выбора жизненного пути, поиска ценностной опоры, достаточно снова вспомнить о выборе, который станет «...определяющим началом всех твоих поступков!»²⁴⁵.

Если мыслить вечное возвращение именно экзистенциально-антропологически, то можно вспомнить об идеях Камю, которые выражаются в образах Сизифа и Прометея. В философии Камю данные мифы служат метафорой положения человека в мире и того, как ему существовать в подобном положении.²⁴⁶ Естественно, речь не идет о «чистых» мифах Древней Греции, Камю их трактует через призму собственной философии. Сизиф – герой, вынужденный водружать валун на вершину горы, что служит наказанием со стороны богов Олимпа за стремление Сизифа оставаться на земле, ведь он восстал из любви к своей жизни, и попытку обмана Аида. Через

²⁴² Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 212

²⁴³ Там же.

²⁴⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 221.

²⁴⁵ Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 212.

²⁴⁶ В исследовании «Фигуры абсурда в рассказах и эссе Альбера Камю» автор Рэмон Пулэн утверждает, что Камю вдохновляется «культурным эвгемеризмом», чтобы использовать мифы в собственном прочтении (см.: Poulin R. Les Figures de l'absurde dans les récits et essais d'Albert Camus. – Montréal: Université de Montréal, 1991. – Р. 9).

данную метафору Камю демонстрирует, что человек бунтует против воли богов. Невзирая на свою участь, он продолжает лицезреть абсурд и не отворачивается от него, он превозмогает свое положение жизненной установкой на преодоление, даже в таких тяжких условиях: «Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым»²⁴⁷. Здесь снова трагический мотив, поскольку Ницше трагическое именует и героическим, это значит: «Идти навстречу величайшему страданию и величайшей надежде»²⁴⁸.

Если попробовать интерпретировать этот миф о Сизифе сквозь призму尼цшеанского вечного возвращения, то складывается следующая картина: есть цикл, его невозможно нарушить, он обусловлен миром, но также это может быть и внутренний цикл страданий, и только жизненный выбор в сторону бунта позволяет преодолеть внутренние страдания, невзирая на внешне обусловленный цикл. Таким образом, тяжесть мира может быть водружена на плечи героя, если он будет достаточно смел, мужественен и ясно зрить абсурд, он будет достаточно «силен», чтобы принимать свой удел не как наказание, но как что-то само собой разумеющееся, когда преграды нужно преодолевать, но не ради конечного «выигрыша», который станет успокоением, но ради самого «бунта», действия и мысли, который должно повторять в этом цикле «снова и снова», что и будет тем, о чем писал Ницше, говоря об «определяющем начале»²⁴⁹. Джованни Гаэтани, проводя параллели между «вечным возвращением» и положением Сизифа, пишет, что оба этих положения – своего рода «экзистенциальный эксперимент», в котором человек поставлен перед решающим выбором²⁵⁰.

²⁴⁷ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – P. 168; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 92.

²⁴⁸ Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 165.

²⁴⁹ Там же. С. 212.

²⁵⁰ Gaetani G. The Eternal of Sisyphus: Camus Interpreting Nietzsche // Journal of Camus Studies, 2012. – С. 81.

Тут можно вспомнить о значимости «трагического» в философии Ницше: «...его основной закон заключается в борьбе как таковой»²⁵¹. Еще более интересной подобная перспектива становится, если смотреть на вечное возвращение в метафоре «тяжести». Так, в «Веселой науке» Ницше, говоря о знании вечного возвращения, вопрошают: «Разве ты бы не рухнул под тяжестью этих слов...?»²⁵². Это дает новую пищу для размышления, поскольку тяжесть, ноша - не это ли то, чем обременен Сизиф со своим валуном?

Это можно рассматривать как метафору тяжести ясности абсурда, нахождения человека в абсурдном положении, но также и тяжести мысли вечного возвращения. Тяжесть вместе с тем условие, не мешающее человеку, но помогающее своим негативным эффектом задать обратный путь к «вершине», условие ситуации взятой на себя ответственности, в которой человек способен проявить себя; помеха, которую нужно постоянно преодолевать, бунтовать, возвышаясь к вершине горы, словно Заратустра: «Тяжесть не создает новых сил, но изменяет направления имеющихся, устанавливая новые законы движения»²⁵³. Эти законы движения – преодоление, но не снятие тяжести. Не в этом ли проявляется бунт? Более того, тяжесть необходима. В данном случае можно согласиться с А.М. Хохловым, который отмечал трагичность подобной позиции и утверждал, что, согласно этой философской позиции, данный «груз на плечах» – это необходимое условие²⁵⁴. Можно с уверенностью сказать, что это свойственно и для Ницше, исходя из того, что трагическое и героическое в философии обоих мыслится сходным образом.

Продолжая линию рассуждений об абсурдных персонажах, их уже не нужно описывать столь подробно, как Сизифа или Актера, поскольку в них

²⁵¹ Хайдеггер М. Лекции о метафизике / 2-е издание, дополненное. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 121.

²⁵² Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – С. 212.

²⁵³ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 76.

²⁵⁴ Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 81–89.

всех присутствует единый принцип, вложенный в них, Камю – принцип ясности абсурда, но преодоления себя и своих жизненных ограничений, как принципа жизни, бунта. Как об этом пишет Руткевич А.М., говоря, что абсурдные персонажи, не отворачиваясь от абсурда, проживают его целиком: «Комедиант, Дон Жуан, Завоеватель, Писатель реализуют себя, преодолевают себя. На человеке нет греха, становление “невинно”, и единственной шкалой для оценки существования является подлинность, аутентичность выбора»²⁵⁵. Таким образом, абсурдные персонажи черпают смысл из абсурда не как источника, поскольку он внутри них самих, но как из заданных обстоятельств. Каждый из них подобен Сизифу, пленнику своего бремени, но они, как и Камю, представляют его себе счастливым, что дает им силу, а вместе с ними и всем людям. Данные персонажи несут в себе образ Сизифа. Камю пишет: «Я возвышаю человека над тем, что его подавляет; моя свобода, мой бунт, моя страсть сливаются воедино в этом напряжении, в этой ясности видения, в этой непомерности повторения»²⁵⁶. Дон Жуан, витальный персонаж, ценящий земную любовь, не гонящийся за ее призрачным идеалом, живет, но при этом без надежды. Однако это не печалит его, поскольку он понимает, что если жизнь – это наполненная чаша, то он опустошит ее до конца, но он знает, что этот конец неизбежен, а это знание есть ясность абсурда. Дон Жуан словно Сизиф, вернувшийся из Тартара на землю, чтобы снова испытать земные радости, пусть он и знает, что наказание за это неизбежно, но это его выбор. Завоеватель, как образ содержит в себе мотив бунта, схожий с тем, как Сизиф относится к своему наказанию. Завоеватель прежде всего покоряет самого себя, преодолевает обстоятельства, не давая себе унывать, какова бы ни была его ноша. Творец – созидатель смыслов. Руткевич А.М. пишет: «Творец играет образами, создает мифы, а тем самым и самого себя, поскольку между

²⁵⁵ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 15.

²⁵⁶ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 120; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 72.

видимостью и бытием нет четкой границы»²⁵⁷. В этом нет ни доли фальши, поскольку, под видимостью не подразумевается нечто неподлинное, тут речь о человеческой субъективности, силе разума, который, используя творческое начало, довлеет над суровой реальностью, помогая человеку идти вперед, в этом есть его бунт.

Таким образом, можно заключить, что в образах абсурдных персонажей во главе с Сизифом заложена метафора, отражающая философию Камю, но вместе с тем и демонстрация того, что абсурд, ясно осознаваемый человеком, создает ситуацию, в которой он превозмогает, преодолевает бессмыслицу усилием воли. Необходимо бунтовать, но этот бунт не что-то конкретное, это универсальное понятие, которое индивидуально для каждого. Бунт – это сопротивление метафизической бессмыслице, это созидание себя в своих обстоятельствах и ключ к выражению своего «Я», самоутверждению. Тут нет конечной точки для достижения, тут бунт и есть смысл, он выражает собой «быть», ориентацию на бытие, в которой человек находит и созидает ценность своей жизни. В этом кроется особый гуманизм Камю, его ориентация на стоическую витальность.

²⁵⁷ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 15.

Глава 2. Понятие бунта: на пути к смыслу / выход за индивидуально-экзистенциальный рамки (бунтарский цикл)

От абсурдного цикла Альбера Камю необходимо перейти к бунтарскому циклу, поскольку философия индивидуального бунта перед лицом абсурда в следующих работах мыслителя обретает новые формы, перейдя от индивидуальной проблематики к общественно-социальной, став философией солидарности. Камю заново переосмысливает свою философию на предмет его гуманных и этических положений в отношении философского понятия бунта и проблематики нигилизма как негативного следствия бунта, потерявшего меру, а также анализа понятия свободы и природы человека через призму проблематики угнетенных и угнетателей, задаваясь вопросами исторического и метафизического бунта, связанными с философской традицией и политическими силами.

2.1 Бунт как историко-философская закономерность

В представлении Камю бунт, будь то метафизический или исторический, должен быть опосредован с чувством меры и этикой. Однако бунт может быть не только таким. И действительно, в истории он был иным, чем в представлении Камю. Камю разбирает историю бунта в своем эссе, где описывает то, как другие деятели культуры и философы «восставали против небес», а политические деятели «вставали на баррикады».

Метафизический бунт есть восстание человека против того удела, порядка вещей, мироздания, в котором он занимает определенную нишу, уготованную ему, то есть борьба с метафизическими детерминизмом в лице высших сил, Бога. Бунтарь намерен сам определять себя и свое место в мире и поэтому, совершая свой метафизический бунт, он осмысливает и критикует устоявшиеся взгляды, в данном случае религиозные, на роль человека в мире и его отношения с творцом. Метафизический бунт должен оставаться в рамках

идеи, личного выбора, мировоззрения, поскольку оперирует понятиями, которые прежде всего должны пробудить сознание, а не предварить действие. Это тот вид бунта, который является творческим процессом и который уже был теоретически описан выше. Политический, или исторический бунт – это бунт, выраженный в действии. Он выражается как бунт против угнетающих человека органов власти, других людей, установление справедливости и свободы для людей.

Как уже не раз подчеркивалось, бунт в своем утверждении и отрицании должен быть сбалансирован мерой. Это касается обоих видов бунта, поскольку каждый из них может быть губительным. Поэтому правила, которые установил Камю для бунта, являются универсальными для обоих видов, но, естественно, со своей спецификой. Два вида бунта также могут соединиться друг с другом, и при нарушении меры это приведет к ужасным последствиям. Руткевич А.М. в предисловии к «Бунтующему человеку» пишет: «Сегодня политический бунт соединился с метафизическим, освободившим современного человека от всех ценностей, а потому он и выливаются в тиранию»²⁵⁸. И пример подобного возникает сам собой, если вспомнить, с чем Камю пришлось столкнуться и в какое время он жил: XX век, век войн и тоталитарных идеологий. В свете этого стоит всегда держать в сознании идею о мере, о том, что истинный бунтарь говорит «да» и «нет», утверждает и отрицает. А то, что анализирует Камю, лишь история в примерах того, как бунт, пытаясь решить проблемы нигилизма и несправедливости, сам приводил к ним.

В «Бунтующем человеке» Альбер Камю проводит параллельное исследование метафизического и исторического бунта, где каждому из видов бунта посвящен свой раздел. Автор изучает метафизический и исторический бунт сквозь призму философов и политических деятелей, представителей

²⁵⁸ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 18.

искусства и революционеров, а началом метафизического бунта является XVIII век, век Просвещения. Именно с него можно отследить метафизический бунт, который приведет к историческому, а также их слиянию к началу XX века. Естественно, бунт как явление существовал и до этого, но именно с Нового времени и Просвещения начался процесс, ставший отправной точкой нашей современной истории.

Среди всех, кого отдельно рассматривал Альбер Камю в этом контексте, стоит выделить таких философов, как Ф. Ницше и Г.В.Ф. Гегель. Они олицетворяют собой иррациональные и рациональные философские «системы». И более того, в свете данных систем в призме бунта вопросы о «воле к власти» и «диалектике», поднимаемые данными мыслителями, открываются с иной стороны. Так, например, Камю, проводя исследование метафизического и исторического бунта, наглядно демонстрирует, как идеи данных философов видоизменялись их последователями и обретали новые формы. Впоследствии оба вида бунта смешивались и приводили к тирании: от Ницше – к тирании иррациональной и от Гегеля – к рациональной тирании²⁵⁹.

Идеи обоих философов Камю объединяет термином «немецкая идеология», к которой относит и их последователей, оказавших влияние на существующий нигилизм. Камю, очевидно, берет и интерпретирует данный термин не просто так, а поскольку он применялся в одноименной работе К. Маркса и Ф. Энгельса и связан с философией Гегеля в сфере религиозного или атеистического подхода к его философии²⁶⁰. Камю проводит исследование развития бунта, отмечая преемственность от мыслителя к мыслителю и

²⁵⁹ Разница между иррациональной и рациональной тиранией кроется в их корнях, в их смысловом ядре, оправдывающем их насилие и власть. Иррациональное несет в себе иррациональные идеи, верования, которые имеют внутренние психологические корни, а также исходит из иррационального течения философии. Рациональное имеет в себе холодный расчет, целеполагание, опирающееся на холодный разум, эффективность, прогресс, невзирая на жесткость применяемых мер. Камю использует подобное разделение и классификацию террора исходя из того, что террор – это выродившийся бунт, потерявший меру и абсолютизирующий одну из сторон, рациональную или иррациональную, ставший силой нигилизма: «Но в обоих случаях бунт приводит к убийству и теряет право называться бунтом. Нигилистом можно быть двояким образом, и каждый раз из-за непомерной жажды абсолюта» (см.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 196).

²⁶⁰ Маркс К; Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988.

политическому деятелю. Он не стремится осудить ни Ницше, ни Гегеля, а также Маркса и других, которые им вдохновились. Но их влияние игнорировать нельзя, поскольку в итоге тирания, вооружившись и исказив их идеи, возвела концентрационные лагеря и ГУЛАГи. Естественно, мы не будем детально погружаться в нюансы философских идей вышеназванных мыслителей, но логику рассуждений Камю на их счет проследим тезисно, чего будет достаточно для подкрепления теоретической части бунта.

Как уже было отмечено, Ницше и Гегель – это воплощения иррациональной и рациональной философских систем соответственно. Ницше – это представитель иррационалистического течения, «философии жизни». Сам он «активный нигилист», который «проповедует» витализм и возврат к природе: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! <...> Они презирают жизнь...»²⁶¹. Он предлагал с помощью активного отрицания, нигилизма спровоцировать кризис и разрушить «нигилизм пассивный», который подменял ценности земной жизни ценностями, которые мешают жизни расцвести и «на руинах» старых ценностей воздвигнуть новые. Таким образом, пишет Камю, «Ницше не изложил философию бунта, но воздвиг философию из бунта»²⁶².

Однако, если следовать этой логике, убийство тоже становится возможным, поскольку подобная логика не знает пределов. Оторвавшись от духовного аспекта философской мысли Ницше, аристократизма духа, Камю констатирует: «Заметим, что убийство может найти свое оправдание не только в ницшеанском отказе от идолов, но и в неистовом принятии порядка вещей, которое является итогом философии Ницше. Если сказать «да» всему, то можно сказать «...“да” и убийству»²⁶³. Мера нарушена, и активный нигилизм все еще остается нигилизмом, теряя связь с благородным бунтом, о котором

²⁶¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 10.

²⁶² Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 91; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 170.

²⁶³ Op. cit. Р. 101; там же. С. 177.

пишет Камю. Это также обусловлено и тем, что, по Ницше, для индивида нужна абсолютная свобода, без каких-либо границ, пишет В.А. Гура²⁶⁴. Подобное положение противоречит бунту, в котором нет места абсолютному. Что касается темы «воли к власти», то она из учения о духе в итоге трансформировалась в «тотальную волю к власти» и приход тирании стал очевиден, когда идея о сверхчеловеке, который супрой творческой волей поднимет весь род человека на новую ступень, деградирует до идей превосходства расы и антисемитизма, превратившись в инструмент пропаганды НСДАП и всех ужасов беспредельного действия, идеологии, нуждающейся во врагах, чтобы отрицать, чинить массовые убийства в бесконечных циклах борьбы за власть.

Г.В.Ф. Гегель в свою очередь является представителем рациональной философской системы. «...Гегель рационализировал все, вплоть до иррационального»²⁶⁵, – пишет Камю. При этом Камю сразу же добавляет комментарий по поводу этой рациональности, поскольку она несет в себе отпечаток безрассудства, которое воплощается в безудержном становлении. Что это значит? Камю подчеркивает самое важное: «Истина, разум и справедливость неожиданно воплотились в становлении мира»²⁶⁶. Таким образом, ценности становятся целями, а на пути к ним движение, становление, которое ничем не ограничено, следовательно цель оправдывает средства²⁶⁷. Отсюда вывод, что в этом рациональном нет ясности, присущей разуму, поскольку «вера в прогресс» и достижимость цели, еще недавно существовавшей в виде морально-нравственного ориентира или идеала, больше похожа на эмоциональный порыв, экзальтацию. Во главе теперь находится результат действия, а не принципы, которыми нужно

²⁶⁴ Гура В.А. Феномен европейского нигилизма // Terra Linguistica, 2013. – № 167. – С. 93.

²⁶⁵ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 168-169; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 221.

²⁶⁶ Op. cit. Р. 169; там же. С. 221.

²⁶⁷ «Подобно Камю, Монтень опасался людей, которые утверждали, что великая и благая цель может оправдать насилистические и порочные средства» (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. – М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 146).

руководствоваться при самом действии, а значит, допустимым становится и убийство. Диалектическая триада Гегеля в итоге оправдывает все, так как всегда возникнет новый высший синтез, и так происходит цикл за циклом.

По мысли Камю, при подобной диалектике формируется и идея того, что человек не обладает никакой изначальной природой, присущей всем нам, а он лишь проект, который необходимо завершить, он словно глина в руках самого себя, но также и того, кто главенствует над ним: «Сегодняшний мир, по всей видимости, может быть только миром господ и рабов, поскольку современные идеологии, меняющие облик мира, научились у Гегеля мыслить историю как функцию диалектики господства и рабства»²⁶⁸. Раньше подобный подход к истории не мог быть применим, но вместе с уничтожением трансценденции, которая служила до этого господам другого типа, монархам, императорам (например, сам Гегель, пишет Камю, «обожествлял»²⁶⁹ Наполеона, поскольку он стабилизировал историю), пали и формальные принципы как таковые. Это обусловлено тем, что последователи Гегеля частично переработали его философию, упразднив «мистический аспект», на его место пришел «абсолютный атеизм и научный материализм»²⁷⁰.

Что касается «мистического аспекта», то достаточно вспомнить такое понятие в философии Гегеля, как «абсолютный дух», являющийся основой сущего и сознающий и познающий себя через историю, философию, искусство, будучи высшей стадией абсолютной идеи, что пришла к полной самореализации и возврату к себе. Камю пишет: «Маркс же, отрицая дух как последнюю субстанцию, провозглашает исторический материализм»²⁷¹. Это говорит о том, что Маркс, будучи вдохновленным диалектикой Гегеля, смотрит на нее иначе, совершенно противоположно, акцентируя внимание на истории и материальном мире, отбросив абсолютную идею идеализма Гегеля.

²⁶⁸ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 172; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 223.

²⁶⁹ Op. cit. Р. 185; там же. С. 232.

²⁷⁰ Op. cit. Р. 182; там же. С. 230.

²⁷¹ Op. cit. Р. 245; там же. С. 272.

Таким образом, диалектика из принципа мира, закона мирового духа становится инструментом анализа мира в руках Маркса, принципом взаимодействия, обусловленного исторически, экономически и социально. У Гегеля материя и дух находятся в симбиозе, будучи ступенями, по которым идет абсолютная идея, тогда как у Маркса мы видим «чистый» материализм. В дальнейшем это выльется в диалектический и исторический материализм. Уже тут можно в духе рассуждения Камю прийти к выводу, что философия Гегеля – это аналог философского самоубийства, а философия Маркса и Энгельса – аналог самоубийства, то есть убийство и действие, тирания. Бунт теряет себя и превращается в попытки «избежать абсурда», но в итоге все сводится к нигилизму и конформизму. Так, Камю отмечал в случае с Гегелем «социальный конформизм»²⁷², выражавшийся у Гегеля в подчинении государственной воле. Также это можно назвать метафизическим конформизмом, который в диалектике найдет оправдание.

Что же касается Маркса и Энгельса, диалектического материализма, исторического материализма, диалектики раба и господина, то эти идеи послужили топливом для «пламени революции», которая заложила фундамент идеологического общества, где новым богом человека будет государство и тирания рационального типа, пропаганда будет инструментом контроля, в то время как «...человек должен сводиться к своему общественному и рациональному “Я”, которое поддается расчетам»²⁷³.

Подобное является следствием материалистского подхода к человеку, а также исторического детерминизма, где «“... идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову”»²⁷⁴. Как гласит классическое изречение, бытие определяет сознание: «Человек – всего лишь игрушка внешних сил, которыми можно рационально управлять»²⁷⁵. Конечно,

²⁷² «...единственной аксиомой для него была жизнь в соответствии с нравами и обычаями своего народа. Этую максиму социального конформизма Гегель и в самом деле утверждал самым циничным образом» (см.: op. cit. Р. 180; там же. С. 228).

²⁷³ Op. cit. Р. 293; там же. С. 303.

²⁷⁴ Op. cit. Р. 246; там же. С. 272.

²⁷⁵ Op. cit. Р. 293; там же. С. 303.

как и в случае с Ницше и Гегелем, Камю не обвиняет Маркса во всем, что было совершено под эгидой его идей. Он подмечает, что были марксисты, которые мнили себя вершителями истории и учили лишь те аспекты учения Маркса, которые Камю называет «пророческими» и «апокалиптическими». И более того, они вершат революцию в условиях, в которых Маркс не видел возможным ее произвести²⁷⁶. Но тем не менее, как подмечает Камю: «Действуя куда решительнее Гегеля, Маркс свел на нет трансцендентность разума и низверг его в историю. До них разум был регулятивным принципом, теперь он превратился в средство завоевания»²⁷⁷.

В итоге мера бунта снова нарушена – высказано абсолютное «да» становлению, каким бы оно ни было, и «нет» всему незыблемому, человеческим ценностям, которые присущи нашей природе. Есть лишь люди-инструменты, материалистические идолы и цель, которая оправдывает средство. Здесь уместно привести слова автора статьи «Альтернатива репрессивной культуры», посвященной рассмотрению свойств бунта и революции, в которой первое содержит в себе возможность для голоса каждого, а второе на корню перерубает любое мнение несогласных и даже уничтожает сами принципы, противоречащие ее цели²⁷⁸.

Камю подводит итог рассмотрению идей Ницше, Гегеля, других мыслителей и деятелей, которые привели к середине XX века к иррациональному и рациональному террору, следующим образом: «Избирать историю, и только историю, – значит высказываться в пользу нигилизма и против уроков самого бунта. Те, кто рискнул ринуться в историю во имя иррационального, говоря, что она лишена какого бы то ни было смысла, находят в ней рабство и террор и в конце концов оказываются в мире концлагерей. Те, кто ломится в нее, проповедуя абсолютный рационализм,

²⁷⁶ Op. cit. P. 234; там же. С. 264.

²⁷⁷ Op. cit. P. 247-248; там же. С. 274.

²⁷⁸ Полякова А.Ю. Альтернатива репрессивной культуре // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: «Философия. Культурология. Политология. Социология», 2010. – Том 23 (62). №2. – С. 109.

находят то же рабство и террор и упираются в ту же лагерную систему»²⁷⁹. Тем самым Камю как бы предостерегает общество от подобных преступных ошибок, поскольку те, кто обладают политической властью и продвигают свои идеологии, не должны лишать человека его права на свободу и за него решать ключевые вопросы о ценностях истины и добра, лишать его этой свободы²⁸⁰.

Таким образом, можно заключить, что Камю, проводя анализ метафизического и исторического бунта, выявил критическую важность меры как способа, при котором бунт составляет созидающую силу, балансируя между утверждением и отрицанием. Проведя подобный анализ, философ выявил закономерности того, как идеи, которым был присущ дисбаланс в сторону рационального и иррационального, в дальнейшем привели к тому, что были созданы формы идеологий, где подобные идеи абсолютизировались, приобретая нигилистические формы, отрываясь от своих благородных мотивов либо же преследуя их, не чураясь любых методов, какими бы они ни были радикальными. Камю в свою очередь хочет восстановить человека в правах перед лицом идеологий, так, чтобы бунт стал сочетать в себе и «да», и «нет», не становясь революцией, просто сменой ролей угнетенных и угнетаемых. Благородный бунт Камю, что ставит грань, черту, за которую нельзя преступать.

2.2 Бунт и мера как инструмент преодоления нигилизма

Эссе «Бунтующий человек» было опубликовано в 1951 году²⁸¹. Его невозможно понять вне контекста сравнения с другой работой Камю – «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде». Это сравнение важно для того, чтобы проследить, как развилась философская мысль Альбера Камю и как в тоже время она

²⁷⁹ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P. 302; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 310.

²⁸⁰ Кандалинцева Л.Е. Проблема свободы выбора во французском экзистенциализме // Философия и общество, 2001. – № 2 (23). – С. 97.

²⁸¹ «Февраль 1951. Бунтующий человек. Я хотел сказать правду, оставаясь великодушным. В этом мое оправдание» (см.: Камю А. Записные книжки. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 393).

осталась похожей сама на себя в своей изначальной гуманности. Недаром, как это отмечалось не раз, Камю называют «совесть Запада»²⁸².

Как известно, в «Мифе о Сизифе» главный философский вопрос звучит так – стоит ли жизнь быть прожитой или стоит с нею расстаться?²⁸³ В эссе «Бунтующий человек» данный вопрос претерпел трансформацию и из лично-экзистенциального стал вопросом общеэкзистенциальным, социальным, общечеловеческим²⁸⁴. Он трансформировался в вопрос о допустимости убийства. Данный вопрос вытекает из того, что представляет собой абсурд, поскольку сам Камю подмечает, что если взять лишь чувство абсурда в качестве принципа действия, то подобное положение делает убийство допустимым, а отношение к нему безразличным²⁸⁵.

Однако не стоит забывать, что философ-бунтарь считает высшей ценностью человеческую жизнь, и, если человек с помощью бунта сопротивляется самоубийству и утверждает свою жизнь, то следствием того же бунта является утверждение им жизни другого. Получается, если в абсурдной ясности с помощью бунта мы сопротивляемся бессмыслице, то нам, следуя этому правилу, никак нельзя отнять жизнь у другого, поскольку мы приблизим его к тому, чему сами мы сопротивляемся. В самом начале своего эссе Камю выдвигает тезис о недопустимости убийства. Данный тезис гласит, что бунтарь, который признает, что его жизнь составляет ценность, не может лишить этой ценности другого, обратное было бы нарушением как логики абсурда, так и этики бунта²⁸⁶. Подобное умозаключение Альбера Камю уже свидетельствует о том, что с момента написания им «Мифа о Сизифе» и до «Бунтующего человека» он не отступил от того, чтобы бороться за человека.

²⁸² Горохов П.А. Некоторые мысли о философии Альбера Камю // Вестник ОГУ, 2013. – №7 (156). – С. 4.

²⁸³ Зотов А. Ф; Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998. – С. 317.

²⁸⁴ «“Человек бунтующий” в открытую идет против идеологий, которые собственно, и породили ту самую эпоху» (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. - М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 170.).

²⁸⁵ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 15; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 121.

²⁸⁶ Op. cit. Р. 17; там же. С. 123.

Однако даже сам философ подмечает, что подобная логика не прозрачна, поскольку абсурд есть противоречие – утверждение ценностей в отрицании, а сама жизнь – тоже ценность, так почему именно ее нельзя отрицать, если находились те, кто и лишал себя жизни, и уходил в иллюзии, а также были те, кто убивал. Да, абсурд противоречив, поскольку он однозначно не утверждает и не отрицает жизнь, но это делает бунт. Абсурд не является методом ни в «Мифе о Сизифе», ни в «Бунтующем человеке», поскольку он является лишь предпосылкой, необходимым условием, чтобы человек пришел к бунту и начал действовать. Главное, что необходимо уяснить, – нельзя руководствоваться лишь абсурдом, он только выводит нас на перепутье. Он представляет собой способ сомнения, ведущий к новым поискам, как подчеркивает Л.М. Спыну в своем исследовании, проводя аналогию между абсурдом и методом картезианского сомнения²⁸⁷. Это и есть абсурдная ясность.

Но абсурд не может быть правилом, методом и руководством к действию. Соответственно, очевидно, что ими является бунт. Если в абсурдном сомнении человек сподвигнут на новые поиски, то он приходит к бунту: «Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте абсурда, это бунт»²⁸⁸. Таким образом, как уже описывалось, бунт в «Мифе о Сизифе» есть установление смысла жизни и утверждение, что это на данный момент личный метод сопротивления бессмыслице.

В «Бунтующем человеке» понятие бунта дополняется его новой целью. «Цель бунта – преображение», – пишет Камю²⁸⁹. Теперь это утверждение не только личного смысла, но и общего, утверждение жизни каждого, которое выражается в борьбе с несправедливостью, в установлении солидарности и

²⁸⁷ Спыну Л.М. В поисках истины: Философия «абсурда и свободы» А.Камю // Вестник РУДН. Серия: Философия, 2012. – №3. – С. 106.

²⁸⁸ Camus A. L'Homme révolté. –v Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P. 21; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 125.

²⁸⁹ Op. cit. P. 22; там же. С. 126.

братства между людьми. Теперь бунт – это всеобъемлющая интегральная метафизическая категория, в которой рождается, утверждается и доказывается все человеческое. Петр Рябов в связи с этим характеризует его как «предельно философское понятие»²⁹⁰. Преобразование подразумевает под собой проактивную позицию, действия. Но даже изначально благородные мотивы могут привести к убийству²⁹¹.

И тут необходимо вернуться к главному вопросу «Бунтующего человека» – вопросу убийства. Альбер Камю, рассуждая об убийстве, выделил два его типа: это убийство в состоянии неконтролируемого эмоционального слома, преступление страсти, и преступление холодного рассудка и логики. Если речь идет о первом мотиве, то данное преступление является исключением из правил, чем-то единичным, несистемным, а оттого и мгновенно порицаемым как действие, нарушающее правила социума и т.д. Что касается преступления второго типа, то тут Камю ставит неутешительный диагноз: рассудочные убийства, несмотря на то, что они сами по себе являются жесточайшим преступлением, путем рассудочного обоснования становятся новым правилом, по которому общество действует и с холодным рассудком, без толики сомнения лишает человека жизни во имя некой цели или идеи, интересов нации, логики истории и т.д. Данный диагноз поставлен всему XX веку. Руткевич А.М. пишет по этому поводу следующее: «Человек XX века оказался перед лицом тоталитарных идеологий, служащих оправданием убийства»²⁹². Но главное и самое ужасное, что подобные идеологии и другие радикальные идеи возникают из идеи бунта, но склонившегося в сторону нигилизма, потерявшего ясность, а оттого и безмерного, тотального, ставшего из преобразовательной силы разрушительной.

²⁹⁰ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 128.

²⁹¹ «Позволяя акту бунта вырасти – или, скорее, выродится – в революцию, мы, заключает Камю, навлекаем на себя и историческую, и метафизическую вину» (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. - М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 171.).

²⁹² Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 17.

Как же так получается, что бунт может приводить к убийству? Для этого нужно разобраться, что же из себя представляет бунтарь. Как пишет Камю, бунтующий человек – это человек, который через свой бунт одновременно утверждает и отрицает, он говорит и «да», и «нет». Своим «нет», через отрижение, человек ставит границы тому, что его угнетает, как в случае с рабом; наступает переломный момент, когда требования господина становятся совершенно неприемлемыми. Вместе с тем утверждение, его «да», говорит о том, что в человеке, в нем самом, в рабе, существует ценность, которую он стремится сохранить и защитить. В этом сочетании «нет» и «да» и скрывается «ясность бунта», чтобы он мог быть силой преображения. Раб в своем бунте теперь становится равным господину. Он отстаивает свою свободу, свое право и вместе с этим и права других рабов, поскольку в своем бунтарском порыве он отвергает рабство как таковое. Вместе с этим бунтом родилось и сознание индивида, и его солидарность с другими, поскольку он открыл благо, которое является всеобщим. Альбер Камю писал, что каждый индивид несет в себе общечеловеческое достоинство, которое стремится сохранить и защитить как в себе, так и в других, и такой индивидуализм не эгоистичен, а сострадателен и горд²⁹³.

Отдельно стоит сказать, что бунт – это удел не только угнетенных, но и того, кто стал свидетелем подобной несправедливости, после которой человек бунтует для блага другого.²⁹⁴ Благо – это та часть человека, его личности, его натуры, в защиту которой он встал и готов пожертвовать своей жизнью, если эта его часть будет подвергнута «пыткам». В человеке, таким образом, существует изначальная ценность, которая заложена в нем от природы. Камю говорит, что раб бунтует не только ради себя, а ради всех тех, в ком, как и в

²⁹³ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P. 367; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 350.

²⁹⁴ Можно сказать, что бунт был частью личности самого Камю. Сильви Арно-Гомес, говоря о мотивации еще молодого мыслителя в изобличении власти и коррупции, когда он был в должности журналиста, делая репортаж о туземцах в Кабилии, писала в своей работе «Многозвучие в творчестве Камю: от онтологического единства к дискурсивному разрыву»: «У Камю есть стремление построить справедливый мир. Он осуждает несправедливость». (см.: Arnaud-Gomez S. La polyphonie dans l'œuvre de Camus: de l'unité ontologique à la fracture discursive. Bordeaux, 2008. – P. 14).

нем, некто пытается отрицать ценностное, природное начало человеческого существа²⁹⁵.

Также важно то, что бунт может родиться лишь в том обществе, где существует несправедливость. Отсюда и проистекает пример с рабом – неважно, какова теория, по которой живет общество; важно лишь то, как фактически здесь и сейчас оно функционирует и есть ли в нем угнетенные и угнетаемые. И такой бунт созвучен и неотделим от самой человечности, пишет Горохов П.А.²⁹⁶ Тут прослеживается еще одна гуманная основа философии Камю. Он не смотрит на бунт раба как на процесс подчинения низшими высшими. Он видит в этом право каждого не быть низшим самому и не делать низшим кого-то другого. Как отмечает Гусейнов А. Ш, в этом проявляется антагонизм Камю и М. Шелера, с которым ведется полемика на страницах «Бунтующего человека» в отношении видения бунта. Если у Шелера он односторонне деструктивен, то у Камю он содержит ценностно-производственные основания и цели²⁹⁷.

Таким образом. бунт – это действие, направленное на производство смысла. Важно отметить, что в философии Камю, которая является феноменологией, а никак не онтологией, феноменологическая сущность бунта и абсурда заключается в том, что они оба источник экзистенциального сознания, а не логическое противоречие, не метафизическое несоответствие; это исток феноменологической мысли за пределами различия объекта тела и души, поскольку для Камю человек – конечное существо без метафизического разделения, он целостен. Возвращаясь к бунту отметим, что это также и противодействие несправедливости, бессмыслице: «В опыте абсурда страдание индивидуально. В бунтарском порыве оно приобретает характер

²⁹⁵ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 28; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 129.

²⁹⁶ Горохов П. А. Некоторые мысли о философии Альбера Камю // Вестник ОГУ, 2013. – №7 (156). – С. 7.

²⁹⁷ Гусейнов А.Ш. Негативный потенциал протesta: психологический анализ // Армия и общество, 2013. – № 1 (33). – С. 172.

коллективного существования. Оно становится общим начинанием»²⁹⁸. Бунт объединяет всех людей. Мы братья и сестры по несчастью, вынужденные в бессмысленном мире ощущать абсурд, но сопротивляться ему. Обреченные на смерть, мы творим собственный смысл жизни и встаем на защиту прав другого, оберегаем человеческие ценности и благо каждого. Как пишет Альбер Камю: «Я бунтую, следовательно мы существуем»²⁹⁹. Таким образом выражается бунтарская солидарность, связывающая индивидов. Это рождает братство, которое спасает от ощущения одиночества в мире как в философском, так и в социальном плане. Важно еще подчеркнуть, как это сделала Н.П. Черникова в своей статье «Проблема человека в философии существования», что бунт – это дело ответственное и для ответственного, для общества цивилизованного и образованного, которое осознало себя и свои права, поскольку ответственность неотделима от бунта, о котором пишет Камю³⁰⁰.

Но, как и в случае с абсурдом, от которого уклоняются через самоубийство и философское самоубийство, от ясности бунта тоже есть способы уклониться. Эти способы искажают его преобразующую силу до неузнаваемости, что в итоге и приводит к убийствам. Такими негативными следствиями бунта, в случае потери его ясности, его меры, являются нигилизм и конформизм. Рассмотрим оба эти аспекта отдельно.

Первое следствие – нигилизм, понятие, которое Альбер Камю применяет в смысле «тотального отрицания», схож с суицидом, поскольку подобное отрицание приводит к смерти, убийству других. Однако убийство себя для такого нигилиста недопустимо, но убийство других – да, что в итоге множит несправедливость. Нравственным оказывается лишь «приношение жертв» для воли к власти подобного извращенного бунтаря. Таким образом,

²⁹⁸ Camus, Albert. *L'Homme révolté*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. P. 36; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 134.

²⁹⁹ Camus A. *L'Homme révolté*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 36; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 134.

³⁰⁰ Черникова Н.П. Проблема человека в философии существования // Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова, 2006. – №2. – С. 40.

нигилизм для бунта означает полный произвол и баланс между бунтарским «да» и «нет», утверждением и отрицанием, нарушен в пользу тотального отрицания. Мера потеряна, как и ценность человеческой жизни, а вместе с ней и сам бунт³⁰¹.

Второе негативное следствие бунта, конформизм, схоже с философским самоубийством, оно тоже маскируется под компромисс, но косвенно приводит к убийству. Конформизм – это тотальное принятие всего, что есть, любой несправедливости, отказ от внесения в мир смысла, отказ от действия как такового и порицание любой проактивной позиции. Однако таким образом, то зло, что действует в мире, остается безнаказанным и продолжает действовать с немого одобрения и невмешательства конформистов, переставших быть бунтарями. Чаша весов между «да» и «нет» склоняется к тотальному принятию, мера потеряна, и снова множатся бедствия.

Так что же оберегает бунтаря от того, чтобы не потерять баланс между «да» и «нет»? Ответом на данный вопрос является «мера». Мера представляет собой кredo бунта, которое позволяет действовать, но действия ограничены тем, насколько они могут приумножать абсурд и в без того абсурдном мире человека. Нужно вносить смысл, а не увеличивать бессмыслицу. Абсурд лишь данность, которой сопротивляются бунтом, а не подчиняются. Такова мораль бунта – поиск баланса между тотальным отрицанием, действием и тотальным принятием, бездействием. В таком случае насилие если и будет применено, то лишь как крайняя мера. Бунтарь может к нему прибегнуть, но он осознает всю тяжесть этого поступка: «Он, применяя насилие, постоянно стремится его ограничивать»³⁰². Таким образом, бунт стремится сам себя обуздать, найти меру между беспредельным действием и принципиальным бездействием. Бунтарь выше всего ценит жизнь, поэтому отказывается от насилия. Но если бы он стал свидетелем несправедливости, убийства другого человека, он бы

³⁰¹ «Банализация насилия вызывала тревогу. Еще сильнее Камю пугали попытки его узаконить» (см.: Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. – М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 172).

³⁰² Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 135.

действовал, но с полным осознанием, а не в слепой ярости или с расчетом рационального убийства. Тотальное ненасилие умножает зло, тотальное насилие сильно умножает зло. Поэтому мера бунта – это действовать ясно, на высоте проблемы, ни приумножая, ни приуменьшая любое противоречие и антиномии. Причем мера распространяется также и на ценности бунта, на справедливость и свободу³⁰³.

Камю рассуждал о данных категориях, и, если каждую из них привести к абсолюту, то их сущность будет извращена. Абсолютная свобода – не что иное, как произвол самого сильного над остальными, тогда как абсолютная справедливость искореняет свободу как таковую, упраздняя любые противоречия³⁰⁴. В том же ключе можно выразиться и о рациональном и иррациональном началах человека. В них тоже должна выражаться мера, поскольку иррациональное ставит границу для рационального и наоборот – рациональное для иррационального, в духе абсурдного ума.

Любое преображение, таким образом, тоже ограничено, поскольку бунтарь стремится изменять мир, но вдохновляясь самим миром, то есть он преумножает все хорошее, что уже есть в самом мире, но не вне его. Камю сравнивает бунтаря с художником, который вдохновляется миром, не игнорирует его, добавляет ему красок, а не устраниет его красоту, пытаясь извратить до неузнаваемости³⁰⁵. Именно поэтому преобразующая сила бунта никогда не может быть абсолютной, она лишь относительна; а это относительная справедливость и относительная свобода.

Мера выражается и в балансе между бытием и становлением, поскольку мир не только статичен и не только динамичен. Бытие – это «да», становление – это «нет», все в бунте сосредоточено вокруг меры. Камю в духе своих рассуждений пишет, что каждый, кто мним себя бунтарем, должен обращаться

³⁰³ Кортунов В.В., Мамедов А.А., Котусов Д.В. Альбер Камю: возможна ли мораль в ситуации абсурда? // Сервис Plus, 2019. Т. 13. №4. – С. 94.

³⁰⁴ Camus A. *L'Homme révolté*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 358; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 344.

³⁰⁵ Op. cit. Р. 341; там же. С. 335.

к Немезиде, богине меры, за вдохновением, поскольку именно она пресекала всякую безмерность, а значит, лишь с ее помощью можно действовать и осмыслять бунт со всеми его противоречиями³⁰⁶. Завершая тему меры, стоит вновь процитировать Альбера Камю: «Добродетель не может отделиться от действительности, не превратившись при этом в злое начало. Не может она и полностью с нею отождествиться, не отрицая самое себя. И наконец, моральная ценность, выявленная бунтом, не может ни поставить себя над жизнью и историей, ни потерпеть того, чтобы они были поставлены над ней»³⁰⁷.

И тут снова необходимо упомянуть о параллелях с Ницше. В философии Ницше есть положение о трех стадиях превращения духа, в которых прослеживается экзистенциальная глубина. Вместе с тем в данном положении можно найти общее с тем, как Альбер Камю в своей философии подходил к решению подобной экзистенциальной проблематики с развитием идеи бунта Сизифа к идее бунта Прометея.

«Три превращения» – глава из «Так говорил Заратустра». Глава эта о трех стадиях превращения духа, которые можно сопоставить с бунтом. Бунтом, который может говорить «нет». В главе о превращениях верблюдов – это «да», лев – это «нет» и только ребенок – «...святое слово утверждения. <...> ...своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир»³⁰⁸.

Если раскрывать эти стадии как экзистенциальные, то перед нами предстает картина стадий развития человеческой личности, способной проявить свое «Я», личное начало, и перейти к созиданию. Верблюд – «да», но не в смысле утверждения, а в смысле соглашательства, конформизма. Это

³⁰⁶ Идея меры, как баланса между крайностями также есть и у вдохновителя Камю – Монтеня, наравне с образом природы, как источника красоты и гармонии: «Цель человека – вслушиваться в природу; наиболее верное средство для человека, помогающее преодолевать стоящие перед ним трудности, - умеренность, она позволяет избегать уничтожающих личность крайностей, позволяет ей существовать в тех пределах, которые поставлены самой природой» (см.: Большаков В. П. (сост.) «Опыты» М. Монтеня. – М.: Моск.рабочий, 1988. С.11).

³⁰⁷ Camus A. L'Homme révolté. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 366; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 349.

³⁰⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 26.

стадия еще непробужденного духа, который критически не обдумал свое «Я», он впитывает установки извне и просто бредет по жизни, словно навьюченный верблюд. Можно сказать, что это неподлинное существование, здесь нет момента принятия «тяжести мира», осознания «вечного возвращения». Если мыслить верблюда в духе философии Камю, то это человек, еще не осознавший абсурд, человек до «экзистенциального кризиса», «экзистенциального вопрошания», поскольку он нисколько не обдумывает ни себя, ни свое место в мире.

Лев – это «нет» в смысле сепарации от внешнего, устоявшихся смыслов. У данной стадии духа возникает свое «Я», которое позволяет ему отгораживаться от внешнего: «свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне»³⁰⁹. Но эта стадия характерна именно как стадия отрицания. Лев лишь создает условие свободы, отгоняя от себя тех, кто мешает ему быть одному в этой пустыне поиска смыслов и ценностей. Но через отрижение невозможно созидать, для этого нужно больше, чем «клыки и когти». Тут налицо метафизический бунт, описанный Камю в «Мифе о Сизифе»: человек осознал абсурд, но пока лишь выражает «нет».

Третья стадия развития духа – ребенок. Как пишет Ницше: «...новое начинание, самокатящееся колесо, начальное движение...»³¹⁰. Теперь дух способен созидать, его «Я» теперь способно создавать, утверждать. Это выражение «да» в новом качестве, со всей серьезностью и одновременно непосредственностью, какой обладает ребенок во время игры. И тут важно сделать еще одно заключение, которое характерно для Ницше, но также и для Камю. В отношении первого один из исследователей сказал: «Речь идет именно о последовательных превращениях, порядок здесь, быть может, даже более важен, чем сами “превращения духа”». Данный автор отмечает, что, «...лишь тот, кто прошел через пессимизм и нигилизм, способен преодолевать

³⁰⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 25.

³¹⁰ Там же. С. 26.

последний, т.е. говорить “да” жизни»³¹¹. Подобное положение характерно и для философии Камю, где нужно узреть абсурд, справиться с ним, а затем бунтовать, сначала подобно Сизифу, затем подобно Прометею.

Также нужно упомянуть о «смысле земли» Ницше, который стал способен утверждать дух, ставший «ребенком». Речь идет о витализме, иррационалистическом течении, «философии жизни». В «Так говорил Заратустра» написано: «Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! <...> Они презирают жизнь...»³¹². Смысл должен быть взят из природы, частью которой является человек. Его метод производства ценностей – это «активный нигилизм», или, как его называет Мартин Хайдеггер, – «пессимизм силы»³¹³. Это метод создания условий для появления новых ценностей через отрижение прежних, из «нет» себя выражает «да». Это и есть активный нигилизм как «переоценка всех прежних ценностей»³¹⁴. В «активном нигилизме» Ницше заложено его мнение о том, что к старым ценностям невозможно относиться терпимо и их стоит отрицать, но в рамках этого отрицания есть и сила (пессимизм силы) утверждения. Этот аспект и есть то, что в наибольшей степени отличает идеи Ницше от идей Камю.

Мы уже описали миф о Сизифе, и в нем можно найти отражение идей Ницше без особых противоречий, но с некоторыми оговорками. Ясность абсурда и бунт, который из отрицания способен утверждать, что является индивидуальным бунтом в философии Камю. Но подобная позиция может быть основанием для «нигилистического “все дозволено”»³¹⁵. Что касается отношения Ницше к мере, то можно привести подобную цитату: «Но это –

³¹¹ Радеев А.Е. О том, что значит говорить «Да» (по Ницше и не только) // Вестник СПбГУ, 2015. – Сеп 17. Вып. 1. – С. 142.

³¹² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 10.

³¹³ Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Родина, 2024. – С. 26.

³¹⁴ Там же. С. 25.

³¹⁵ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 17.

посредственность, хотя и называют ее теперь умеренностью»³¹⁶. Но нужно также иметь в виду следующее: Ницше понимал, что посредственность касается не только тех, кого он отнес к умеренным, но и тех, кто поверхностно понял его мысли, недостаточно глубоко, как Карлик, обсуждающий с Заратустрой врата «Мгновения». Дело в том, что Карлик не может нести ношу Заратустры. Здесь мы снова имеем дело с метафорой тяжести и возможности ее преодолевать. Тут тяжесть состоит в возможности понять саму эту мысль, пусть Карлик ее и озвучивает («...само время есть круг»), это не отражает его понимания, кроме того, слова эти вложены в его уста самим Заратустрой, и тот в гневе молвят «...не притворяйся, что это так легко!»³¹⁷

Ницше и на определенном этапе своей философии Камю подвергали сомнению старые ценности, а новые утверждали лишь личную самоценность – «ребенок» и Сизиф не думают о благе другого. Ницше говорит «нет» идеальному, но в данном отрицании внутреннее «да», высказанное «смыслу земли», является абсолютным, нисколько не сбалансированным мерой, буквальным отражением ранее идеального «да», которое, не именуясь идеальным, становится его отражением сначала в его отрицании в «нет», а затем в новом абсолютном «да» «активного нигилизма». Это не позиция меры, это позиция трагического: «...все, что мыслит этот мыслитель, должно быть трагическим, то есть высшее “Да” самому вескому “Нет” ...»³¹⁸. Или, другими словами, принять «...жизнь в ее величайшем страдании и величайшей радости»³¹⁹. Указанную позицию отмечали многие исследователи, говоря, что «святое слово утверждения жизни» является основной чертой философии Ницше, поскольку данный мотив встречается довольно часто³²⁰.

³¹⁶ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 92.

³¹⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 156.

³¹⁸ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 89.

³¹⁹ Там же. С. 93.

³²⁰ Радеев А.Е. О том, что значит говорить «Да» (по Ницше и не только) // Вестник СПбГУ, 2015. – Сер 17. Вып. 1. – С. 147–141.

Можно сказать, что философия Ницше, которая является ответной реакцией на метафизику, начатую с Платона, все еще является метафизичной, оставаясь в том же философском дискурсе, но занимая противоположную позицию, то есть она в чем-то еще оторвана от реальности посюстороннего мира, к которому должна вернуться. Камю рассуждал о философии Ницше в контексте собственного анализа понятия бунта, его истории, в которой, естественно, отдельное место занимает философия «активного нигилизма», которая принимающая форму бунта, утратившего меру, а оттого потерявшего свое созидаельное начало. Он писал, что Ницше «воздвиг философию из бунта»³²¹, а это значит, что при такой установке можно найти оправдание преступлению в «...неистовом приятии порядка вещей...»³²². «Если сказать “да” всему, то можно сказать “да” и убийству»³²³. Таким образом, нигилизм остается нигилизмом, неважно, какие формы он принимает, активные или пассивные, поскольку абсолютные меры в пользу «да» или «нет» всегда будут нигилистическими по своей сути, так как извращают отрицающую или утверждающую силу.

Увидеть метафору меры, баланса между «да» и «нет», можно в мифе о Промете, использованном Камю в качестве следующей ступени в своей философии после «Мифа о Сизифе». Там он развивает идею индивидуального бунта до идеи общечеловеческого бунта, выходя за рамки идей ницшеанского наследия, для которого характерно, что индивиду присуща абсолютная свобода, без границ, о чём пишет В.А. Гура³²⁴.

Прометей, титан и брат Зевса, в древнегреческих мифах является создателем людей, а вместе с тем божеством, которое соотносится со всеми культурными благами. Это делает понятным его любовь к людям, которая и стала причиной его наказания. Прометей был прикован к скале и обречен на

³²¹ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 91; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 170.

³²² Op. cit. Р. 101; там же. С. 177.

³²³ Op. cit.; там же.

³²⁴ Гура В.А. Феномен европейского нигилизма // Terra Linguistica, 2013. – № 167. – С. 93.

вечные муки по воле Зевса. Он, словно Сизиф, страдает и знает, что страдания эти повторяются из раза в раз, то есть присутствует цикл, характерный и для Сизифа. Это согласуется с метафорой вечного возвращения. Кроме того, также, как и Сизиф, Прометей не пытается умилостивить богов.

Таким образом, мы видим, что между двумя используемыми Камю образами – Сизифом и Прометеем – наблюдается целый ряд сходств. Причем эти сходства согласуются с идеями ницшеанской философии. Но наряду с этими явными сходствами имеются и не столь явные расхождения, которые как раз и вскрывают различия прометеевского бунта, к которому в итоге приходит Камю, и нигилизма Ницше. Сизиф восстал из любви к своей жизни, что как раз и созвучно философии Ницше, в которой дух, ставший ребенком, прежде отогнал всех из своей пустыни на стадии льва, оставшись в ней один. Прометей же восстал из любви к людям. Несмотря на запрет Зевса и предвидя свое наказание со стороны главного олимпийца, он все же посмел бунтовать против произвола богов и даровать людям огонь. Тут его величайшая тяжесть – это более не груз камня, но груз стремления помочь, груз бунта из солидарности, сдержанного мерой, и груз последствий за эту помощь.

Бунт Прометея благороден, это борьба со смертью, поскольку люди, смертные не могли обходиться без огня. Также это бунт против произвола Зевса, который чересчур суров с людьми. Данный герой «привозгласил царство простительного бунта», соответствующее воззрениям греков, которые руководствовались мерой и «ни в чем не ожесточались»³²⁵. Мера этого бунта имеет греческие корни, поскольку, наряду с тем, что данный герой – это образ бунтаря, он умерен в том, против чего восстает, лишь – против воли Зевса, одного из олимпийцев, но не мироздания в целом. Он лишь пытается восстановить баланс мира, вернув то благо, огонь, которого люди были лишены. Как отмечает Камю, в греческой картине мира: «“Да” и “нет”

³²⁵ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 44; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 138.

уравновешиваются»³²⁶. Более того, в Дельфийском храме Солоном, одним из семи мудрецов, была произнесена мудрость: «Ничего сверх меры»³²⁷. Данный афоризм составляет кредо бунта. Бунт сохраняет меру, не восставая против природы, поскольку во взглядах греков, как их понимает Камю: «Бунтовать против природы – значит бунтовать против самого себя»³²⁸. Таким образом, «все дозволено» устраниется.

Через миф о Прометеем Камю демонстрирует, что бунт заложен в природе человека, поскольку люди – творение бунтаря Прометея, конечно, лишь в рамках этики, как образ, а не в метафизике. Греческое восприятие, лишенное абсолютных категорий, близко мировоззрению Камю, и он с помощью Прометея демонстрирует умеренный бунт, который преображает ради существующих благ, а не действует безмерно, разрушая во имя абстрактного, что можно проследить в философии Ницше. Для Камю греческое наследие важно тем, что оно, являясь дохристианским, не видит человека виновным. Здесь еще нет понятия первородного греха. Напротив, человек – часть того мира, в котором он существует, между ним и богами нет непреодолимой сущностной пропасти³²⁹. Также нет абсолютного добра и абсолютного зла – все часть природы, действующей в круговороте. Этот круговорот и есть вечное возвращение, присущее грекам.

Характерную черту восприятия греками времени как кругового движения отмечал в свое время также и Лосев³³⁰. В вечном возвращении нет места абсолютному, поскольку знающий о нем стремится гармонизировать циклы возвращения между собой. Отсюда проистекает идея меры и поиска блага между «да» и «нет», вращающегося вокруг человеческих жизней, где объединяет их единственный закон – закон меры. Как писал исследователь,

³²⁶ Op.cit. Р. 45; там же. С. 139.

³²⁷ Нерсесянц В.С. Сократ. – М.: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1996. – С. 15.

³²⁸ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 44; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 138.

³²⁹ Op. cit. Р. 45; там же. С. 139.

³³⁰ Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.:Наука, 1977. С. 18.

«...все движется, но конце концов все и покоится в пределах...»³³¹. Более того, говоря о воззрениях античных мыслителей, он прямо заявляет, что это «...не что иное, как идея вечного возращения...»³³², которая имеет свой исток и доступна нам, лишь благодаря античности. Тут снова прослеживается родство идей Ницше и Камю: если первый говорит о вечном возращении, но лишь одним «святым утверждением» рассчитывает действовать в нем, то второй, не говоря о нем напрямую, лишь рассуждает о мере между «да» и «нет», так или иначе пребывая в пространстве данной мысли.

В ином случае, выражаясь словами Камю, бунтарь Прометей, нарушивший меру, становится Цезарем, то есть его бунт деформируется в нигилизм. Нигилизм не преодолевается в рамках активного нигилизма или пассивного, поскольку он вернется к себе. В круговороте вечного возвращения единственное, что возможно, – это гармонизация вечного возращения между мерой и нигилизмом. «Я сам принадлежу причинам вечного возвращения», – пишет Ницше в Заратустре, и если это действительно так, то Прометей, руководствуясь мерой, в философии Камю пытается гармонизировать то, за что он ответственен, – за баланс вечного возвращения³³³. А баланс этот исходит из мгновения, когда бунтарь «...сам становится мгновением – сам действует в будущем и притом не забывает прошлое, принимая и утверждая его...», ведь именно из мгновения мыслят о будущем и строят его, оно есть «центр противоречий», в котором волевым движением решается, чему возвратиться, как именно «замкнется кольцо»³³⁴. Прометей Камю мыслит ясностью бунта, с той мерой, котораяозвучна предостережению самого Ницше: «Тот, кто борется с чудовищами, должен следить за собой, чтобы самому не обратиться чудовище. Попробуй подолгу смотреть в пропасть, и она заглянет тебе в глаза»³³⁵.

³³¹ Там же. С. 19.

³³² Там же.

³³³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 225.

³³⁴ Хайдеггер М. Лекции о метафизике. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 116.

³³⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука - Аттикус, 2023. – С. 408.

Таким образом, можно заключить, что через образы Прометея и Немезиды, богини меры, философия Камю развивается, становясь силой социальных изменений против несправедливости, но не радикальной, а той, что восстановит человека в правах, вернет миру гуманность, поскольку человек сам по себе является ценностью. Бунт был и остается решительным действием, направленным на производство смысла, как на индивидуальном, так и на общественно-социальном уровне, объединяя людей друг с другом в порыве бунтарской солидарности.

Ранее в данном исследовании мы рассматривали бунт на различных уровнях. Это уровень, где бунт представлял как мировоззрение и в тоже время как метод исследования человеческой реальности. Антропологическое измерение бунта, в рамках которого он снимал все метафизические предрассудки, открывая позицию свободы. Бунт как метод преодоления и познания судьбы в духе стоиков. Этическое измерение бунта, где возвышенное было переосмыслено Камю и более не привязано к идее творца. Конечно, бунт как экзистенциальный аффект, реакция на конечность бытия, абсурд, несправедливость и нигилизм. Необходимо исследовать еще один уровень бунта, и это литературный бунт Альбера Камю.

2.3 Литературный бунт: Прометей против абсолютизма

«Если бы я был моралистом и писал бы книгу, то из сотни страниц девяносто девять оставил бы чистыми. На последней я написал бы: “Я знаю только один долг – любить.” Никаких других я не признаю. Решительно не признаю». – А. Камю³³⁶.

Данная фраза Камю написана в его дневнике еще до того, как он приступил к своим эссе «Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек». Однако уже тогда, в сентябре 1937 года, он начал разработку своей философии, которая

³³⁶ Камю А. Записные книжки. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 44.

пропитана человеколюбием и гуманизмом, и ценности его может разделить каждый. Главные из них – человеческая жизнь и свобода. Далее его философская и творческая мысль не стояла на месте и развивалась, но в ее центре всегда оставался человек. Камю был свидетелем трагедии XX века, в котором государства забывают о том, что жизнь человека представляет собой ценность и судьбы людей – это не фундамент для «светлого будущего», какой бы облик оно ни принимало. Пренебрегая данной ценностью, государства, вне зависимости от того, какую «благородную» цель они преследуют, воссоздают то зло, которому еще недавно сопротивлялись на полях сражений, – что есть угнетатели и угнетенные, господа и рабы. С этой проблемой Камю неустанно борется в своем последнем эссе «Бунтующий человек», где идея трансформировалась из гуманной по отношению к личности в борьбе с абсурдом, из сугубо индивидуальной философии с ее героем Сизифом, в нечто большее, в философию общечеловеческой гуманности, философию солидарности, с героями Прометеем и Немезидой. Здесь бунт становится силой, которая противостоит нигилизму и конформизму – главному злу, которое пришло к своему расцвету в XX веке.

В контексте изучения гуманизма «Бунтующего человека» нельзя не учесть и другие работы философа: «Чума», «Размышления о Гильотине», «Письма немецкому другу» и «Шведские речи». Они важны, поскольку Камю писал и о бунте в искусстве. В нем тоже, по его мнению, проявляли свои ростки нигилизм и конформизм, и человека нужно защитить также и на этом «поле сражения». Как считает Камю, искусство и творчество должны устранять социальное неравенство и несправедливость, ведь бунт – сила преобразовательная, а истинный художник служит красоте и добру. Так, бунт в искусстве, рисуя нереальные миры, все равно обращался к реальному, пытаясь говорить с читателем. В искусстве место нигилизма и конформизма занимают реализм и формализм³³⁷. Реализм – аналог растворения в мире,

³³⁷ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 337; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 332.

бесплодное творчество, которое лишь фиксирует наличное без внесения в него смысла, аналог конформизма. Формализм, наоборот, отрывается от реальности, где художник строит «башню из слоновой кости», является аналогом нигилизма, где через искусство миру высказано лишь «нет». И бунт в искусстве также должен придерживаться меры между «да» и «нет» – это основа воззрений Камю.

В свете проблематики конформизма важно не упустить из виду еще одну параллель. Камю в конформизме видел негативное следствие бунта, своего рода отказ от ответственности, соглашательство, можно сказать, бегство от свободы, поскольку как раз в бунте свобода проявляется и реализуется. Пару ему в этом отношении может составить Эрих Фромм, который в своей работе «Бегство от свободы» рассматривает феномен конформизма как один из вариантов побега от взятия на себя ответственности, следствием которого становится обезличивание себя, унификация человека.

Конечно, сразу стоит отметить, что указанные философы исходят из разных философских позиций, так, например, философия Фромма опирается на фрейдомарксизм, тогда как Камю не опирается на психоанализ, оставаясь в философско-экзистенциальном поле. Также было бы некорректно отнести Камю к марксистам, несмотря на питаемые им симпатии к социализму. Можно сказать, Камю смотрит на проблематику авторитаризма и его следствий исходя из философского анализа общих положений относительно политически-идеологических реалий, тогда как Фромм смотрит на психологические процессы человека вовлеченного в эти реалии, то есть занимается социальной психологией, поскольку, по мнению Фромма, в ее задачи входит «понять процесс формирования человека в ходе истории»³³⁸. Таким образом Камю смотрит прежде всего на причины и предпосылки для того, чтобы сложилась та или иная историческая ситуация, в рамках развития понятия бунта в философско-историческом контексте. Фромм же

³³⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 27.

рассматривает психологический механизм данных процессов у индивида, тем самым анализируя в большей степени следствия, воздействие реалий на человека, а затем и человека на реалии в силу новых сложившихся психологических установок.

В свете изначально разного подхода к общей проблематике у данных философов удивительно, сколько сходства мы находим у них в критике конформизма. Некоторые аспекты этой критики и вовсе практически идентичны.

Прежде всего общей темой для исследований у Камю и Фромма является тема свободы. Именно она является основой для последующего рассмотрения ряда других подтем, связанных с проблематикой феномена власти, авторитаризма, конформизма, политики. Как Камю, так и Фромм, задаваясь вопросами свободы и бунта, заметили одну историческую закономерность: человек на протяжении истории всегда боролся за свою свободу. При этом достижение благородных целей обеспечивалось грубыми средствами. Создавалось впечатление, что свобода побеждала, но это не так, ведь свободу нужно утверждать постоянно. В каждый особенно важный момент историиказалось, что сейчас протекает последняя битва человека за свободу, а дальше наступит «новое царство человека свободного», однако эта всегда оказывалась лишь очередная красивая и притягательная иллюзия. Фромм по поводу этого пишет следующее: «Опасность в том, что в наших собственных общественных институтах существуют те же предпосылки, которые в других государствах привели к победе внешней власти, дисциплины, единообразия и зависимости от вождей. Соответственно поле боя находится и здесь, в нас самих...»³³⁹. Камю рассуждал в том же ключе – бунтовщики должны искоренить зло «...в самих себе и в других»³⁴⁰. И если рассуждать о человеке, то социальная

³³⁹ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 19 – 20.

³⁴⁰ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 372; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 353.

психология Фромма затрагивает философские положения о позитивной и негативной свободе, свободе от и свободе для³⁴¹.

На страницах «Бегства от свободы» Фромм задается такими вопросами: «Определяется ли свобода одним лишь отсутствием внешнего принуждения или она включает в себя и некое присутствие чего-то, а если так, чего именно? <...> Может ли свобода стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться?»³⁴². Тут начинает проявлять себя характер той проблемы свободы, над которой размышляет Фромм. Свобода, казалось бы, то, к чему человечество стремится всеми силами, не каждому по плечу, более того, в рамках проблемы свободы в человеке происходят психологические изменения, которые мотивируют его избегать ее. Фромм задается следующим вопросом: «Не существует ли – кроме врожденного стремления к свободе – и инстинктивной тяги к подчинению?»³⁴³. Во многом это связано с теми конкретными историческими реалиями, с которыми он сталкивался в своей жизни, – массы как никогда ранее были подвержены авторитарному давлению лидера. В человеке, равно как и в обществах, можно выделить две противоположные наклонности: тяга к подчинению, с одной стороны, сосуществует с тягой к подавлению, жажде власти. Что же тогда в человеческой натуре заставляет одних подчиняться, а других подчинять и при этом быть жертвами одного симптома избегания свободы? Такие вопросы поднимает Эрих Фромм.

Таким образом, Фромм, как и Камю, рассматривает свободу, с одной стороны, как то, чего желают и к чему стремятся, с другой стороны, как то,

³⁴¹ В контексте философии Фромма негативная свобода понимается как свобода индивида от вмешательства в его жизнь извне, то есть со стороны социальных институтов, людей, которые могут налагать на индивида различные ограничения или принуждать к чему-либо против его воли. При этом Фромм отмечал такой важный аспект негативной свободы, как одиночество и отчуждение, а далее – стремление избавиться от свободы как от невыносимой ноши. В свою очередь позитивная свобода по Фромму – это возможность и способность индивида реализовать себя во всей полноте с ориентацией на экзистенциальную установку «быть». То есть позитивная свобода требует от индивида инициативы для самореализации, спонтанных действий, пробуждения творческого начала. Помимо этого, с позитивной свободой решается проблема отчужденности и одиночества, за счет солидарности с другими и реализации «Я».

³⁴² Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 20.

³⁴³ Там же. С. 21.

чего страшатся и чего пытаются избежать. Камю в своем анализе бунта выделяет рациональный и иррациональный подходы к нему, когда при нарушении баланса между данными подходами бунт за свободу выливается в тиранию иррационального и рационального типа, о чем было изложено выше. Фромм в своем подходе к проблеме свободы также исходит из вопросов рационального и иррационального. И если с иррациональным аспектом сознания, которое человек не контролирует (подсознательным), можно легко рассуждать о его негативных воздействиях, то рациональное кажется исключительно положительным инструментом.

Особенность подхода Фромма заключается в том, что он, проводя социально-психологический анализ наблюдаемых им явлений, рассматривает индивида не обособленно, а в связи с его опосредованностью с внешним миром³⁴⁴. В свете данной особенности крайне важным понятием для понимания концепции Фромма является понятие адаптации, которая в свою очередь делится на два типа – статическую и динамическую адаптации³⁴⁵. Так, например, первый тип адаптации не затрагивает внутренних психологических установок индивида, черт его личности. Данная адаптация связана с проявлением способов взаимодействия индивида с социумом на основе культурных традиций и норм, как, например, особенности рукопожатия в одной культуре при знакомстве или важность поклона в другой культуре. В свою очередь динамическая адаптация является не чем иным, как изменяющим личностное ядро человека. Это связано не с конкретным действием, а с целыми психологическими установками, завязанными, например, на безоговорочное подчинение, если рассматривать предложенную Фроммом адаптацию в отношениях отцов и детей³⁴⁶. Таким образом, подобные установки на подчинение в дальнейшем влияют и на поведение взрослого индивида. Вместе с тем данный «детский» механизм адаптации,

³⁴⁴ Там же. С. 26.

³⁴⁵ Там же. С. 30.

³⁴⁶ Там же. С. 30.

являясь в корне психическим, сопряжен с невротическими расстройствами, когда в процессе подобной «ломающей» адаптации у человека может проявляться тенденция к различным типам иррационального действия. Как указывает Фромм, подобные явления, «...например наличие явно выраженных разрушительных или садистских импульсов, иллюстрируют динамическую адаптацию к социальным условиям»³⁴⁷. Подобный процесс, являясь общим для психики всех людей, в силу общесоциального, а не сугубо индивидуального семейного характера обретает массовый масштаб. Таким образом, социальная адаптация может быть и адаптацией динамического типа, которая влияет на личность человека.

В контексте социальной психологии и свободы самым важным для сравнительного анализа с философией Камю является феномен морального одиночества, который в дальнейшем станет ключом к пониманию концепции авторитарной личности и конформизма у Фромма и даст возможность определить схожие и различные моменты в его взглядах с позицией Камю. Итак, Фромм заявляет, что, помимо физиологических потребностей, неудовлетворения которых нельзя избежать в силу того, что игнорирование их приводит к смерти, существует еще одна крайне важная человеческая потребность – «...потребность связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества»³⁴⁸. Эту потребность можно назвать экзистенциально важной. Сам Фромм говорит, что она «...составляет самую сущность человеческого бытия...»³⁴⁹. С этим невозможно не согласиться, поскольку человек – существо социальное и губительные последствия изоляции хорошо известны. Вместе с тем важен момент не столько наличия индивида в группе людей физически, сколько ощущение чувства общности с некой группой лиц, поскольку физически человек может находиться, допустим, в общественном транспорте, среди людей, но все равно испытывать глубочайшее чувство

³⁴⁷ Там же. С. 31.

³⁴⁸ Там же. С. 33.

³⁴⁹ Там же.

одиночества. Подобное внутреннее, экзистенциальное одиночество Фромм называет «моральным одиночеством». В человеке существует тяга принадлежать к чему-то большему, чем он сам, ему необходимо чувство «...связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями...»³⁵⁰. Данная моральная связь с миром обеспечивается различными средствами, и тут неважно, как пишет Фромм, «...возвышенный или тривиальный характер...»³⁵¹ носит данная связь, главное, что она обеспечивает человека щитом от одиночества.

Проблематика свободы и тяги человека также связана с еще одним важным моментом рассуждений Фромма – проблемой субъективного самосознания. Человек осознает себя «...как индивидуальное существо, отдельное от природы и от остальных людей»³⁵². В связи с этим положением возникает проблема, которая очень близка духу экзистенциализма и абсурдизма: «...сознавая свою отдельность, сознавая - пусть даже очень смутно – неизбежность болезней, старости и смерти, человек не может не чувствовать, как он не значителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его Я»³⁵³. Тут, без сомнения, прослеживается упомянутый абсурдный мотив рассуждений, когда человек встаёт перед своим абсурдным положением в мире, осознает свою незначительность в контексте всего мира и принципиальную невозможность этот мир понять. Он также чувствует себя «посторонним», как и персонаж Камю в одноименном произведении. Таким образом, можно сказать, что осознание абсурда сопряжено с субъективностью самосознания.

Более того, момент, связанный с абсурдом и бунтом, проявляется в отсылке Фромма к человеку и свободе в контексте библейского мотива. Тут речь идет о грехопадении, которое в свою очередь можно назвать проявлением метафизического бунта, который соотносится с более ранними мифами о

³⁵⁰ Там же. С. 4.

³⁵¹ Там же. С. 34.

³⁵² Там же. С. 36.

³⁵³ Там же.

Сизифе и Прометея. Фромм пишет: «Нарушение запрета, грехопадение, в позитивном человеческом смысле является первым актом выбора, актом свободы, то есть первым человеческим актом вообще»³⁵⁴. Это еще один мотив, в котором можно усмотреть параллели между рассуждениями Фромма и Камю. Фромм заявляет, что именно после грехопадения человек отделился от природы. Это было событие, когда нарушилась гармония между природой и человеком. Продолжая развивать эту мысль, можно сделать вывод о том, что данное грехопадение привело к зарождению «Я» человека как индивида, его личность обрела свободу, но вместе с тем это событие привело к возникновению ощущения пустоты, экзистенциальной потерянности. Это Фромм и называет моральным одиночеством. Однако его можно назвать и экзистенциальным одиночеством, мотивом чужеродности человека, так как он становится посторонним в этом мире.

Формула открытия этого дисбаланса между природой и человеком похожа на структуру открытия абсурда у Камю. Здесь человек, осознавая свою отдельность, обособленность, понимает, что он не часть того мира, в котором находится. В этот момент происходит экзистенциальное удивление, в ходе которого человек открывает для себя абсурд. Абсурд же рождается в противоречии между миром и разумным человеком, ищущим смысла в нем, мире неразумном, мире без метафизического высшего смысла, который человек был бы в состоянии постичь: «Сам по себе мир не абсурден, он просто неразумен, так как является внечеловеческой реальностью, не имеющей ничего общего с нашими желаниями и нашим разумом»³⁵⁵.

Рассуждая в этом ключе далее, можно сказать, что попытка индивида избежать одиночества через растворения своего «Я» во внешней силе – это своего рода аналог философского самоубийства, но в более грубом его проявлении. Здесь снимается не только тяжесть абсурда, но и тяжесть бытия,

³⁵⁴ Там же. С. 48.

³⁵⁵ Руткевич А.М. Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 14.

что является более трагичным. В подобном растворении человек не способен быть творцом в том смысле, чтобы созидать свой смысл, бунтовать; нарративы ему будет диктовать масса, в которой он подавил свое «Я», нарративы и смысл жизни даст то большее, к чему он примкнул: «Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способности действовать, а значит, и жить»³⁵⁶. Здесь явно прослеживается та проблема свободы, о которой заявлялось выше, – свобода становится на определенном этапе сопряженной с одиночеством, и индивид в силу сложности данного этапа, если его личность к этому не готова, может свернуть с дороги свободы вообще. Фромм пишет об этом так: «...человек перерастает свое первоначальное единство с природой и остальными людьми, человек становится “индивидуом” – и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком. Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность»³⁵⁷.

Здесь имеет место некая дилемма свободы и одиночества. Если в процессе индивидуации чувство одиночества начинает превалировать, у человека может сработать механизм динамической адаптации, которая выливается в тягу к подчинению. Но можно сказать, что в данном процессе большую роль играет диалектика индивидуации и развития личности. Фромм пишет: «Разрыв между этими тенденциями приводит к невыносимому чувству изоляции и бессилия, а это в свою очередь приводит в действие психические механизмы, которые будут описаны ниже как механизмы избавления, бегства»³⁵⁸. Разрыв между указанными тенденциями заключается в том, что они не гармоничны между собой. А о важности меры и гармонии писал и

³⁵⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 36.

³⁵⁷ Там же. С. 37.

³⁵⁸ Там же. С. 45.

Камю. Индивидуация, по словам Фромма, происходит автоматически, тогда как развитие личности – процесс более сложный и на него влияет множество психологических факторов. Именно поэтому необходим личностный рост, чтобы человек смог совладать со своей свободой, сопряженной с процессом индивидуации.

Таким образом, все выше сказанное вовсе не значит, что человек обречен на воспроизведение механизма подчинения. Есть иной путь, связанный не с растворением своего «Я», а с единением, которое имеет совершенно иной характер избавления от поглощающего чувства одиночества и реализации потребности в социальном контакте с внешним. Фромм описывает метод, который схож по своему мотиву с бунтом Камю. Он пишет: «...это путь спонтанных связей с людьми и природой, то есть таких связей, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности»³⁵⁹. В данных связях человек не растворяется, а проявляет свое «Я», или же приумножает его. Все это проявляется, как указывает Фромм, в том, что он называет любовью и творческом трудом³⁶⁰. Творчество и любовь также являются и важнейшими составляющими для бунта Камю, который он описывает в «Бунтующем человеке». Через творческую реализацию личность проходит необходимое развитие, обретает целостность, чтобы в процессе индивидуации не обратиться к механизмам бегства. Таким образом, и Фромм, и Камю решающим для индивида считают момент развития его личностных качеств в творческом акте бунта, который проявляется в различных формах. Можно даже сказать, что тут речь идет не о самом творчестве как таковом, а о творческом подходе, о вкладывании своего личностного начала во все, что является человеческой деятельностью, которая не приводит к отчуждению. В бунте Прометея ключевым является момент проявления солидарности. Фромм также находит для себя значимым момент солидарности. Он считает, что для связи с миром необходим важный компонент – «...активная солидарность с

³⁵⁹ Там же. С. 44.

³⁶⁰ Там же.

другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но не первичными узами, а как свободного и независимого индивида»³⁶¹.

Все это подводит к размышлению Фромма о том, что свобода, данная человеку, изначально имеет форму «свободы от», негативной свободы, а позитивная форма свободы – «свобода для» – может быть достигнута только развитой личностью. Более того, позитивная свобода является частью пути для становления личности и наоборот: «”Свобода от...” не идентична позитивной свободе»³⁶². На основе этого положения формируется новая проблематика: в случае если в сферах политики и экономики, которые в свою очередь формируют и социальную среду, протекает деятельность, из-за которой человек не может сориентироваться в процессе индивидуализации, а значит, в ней нет точек опоры для реализации личности в форме позитивной свободы, такое положение усиливает ощущение бессмысленности и одиночества у людей, что соответственно приводит к возникновению общественной тенденции к побегу от свободы в форме подчинения внешнему, растворению своего «Я», поиску нарратива, дающего смысл жизни, но при этом лишающего свободы³⁶³.

Теперь, после прояснения основных положений социальной психологии Фромма и ее точек соприкосновения с философией Камю, можно перейти к обсуждению конформизма, понятия, которое в рассуждениях обоих мыслителей было олицетворением принятия, соглашательства, абсолютного «да» и снятия с себя ответственности. Конформизм представляет собой один из способов бегства, с помощью которого человек сливаются с внешним или полностью подавляется им в целях заполнения душевной пустоты. Фромм описывает подобное состояние и механизм психики в работе «Бегство от свободы», а конкретнее – в главе с характерным названием

³⁶¹ Там же. С. 50.

³⁶² Там же. С. 49.

³⁶³ Там же. С. 50-51.

«Автоматизирующий конформизм». Слово «автоматизирующий» здесь отражает состояние сознания, когда человек схож с роботом, которому отдают приказ. Фромм сам проводит подобную аналогию: «Отказавшись от собственного «Я» и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности»³⁶⁴. Слово «личность» здесь ключевое, поскольку автоматизированная личность не формирует себя посредством своих волевых актов, осознанного выбора определенных ценностей и этических норм, которые коррелируют с внутренним миром человека. Однако в состоянии робота «...индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть»³⁶⁵. Тут можно уловить идеи Хосе Ортеги-и-Гассета в работе «Восстание масс», который также описывал человека-массу, обезличенного, жестокого и ведомого³⁶⁶.

Свободная личность характеризуется тем, что есть уникальные черты, выделяющие ее, и процесс ее жизнедеятельности опосредован ее волевыми решениями. В случае с автоматизированным человеком его собственные желания, мысли и чувства являются суррогатом влияния на него, это подмена чужеродными нарративами стремлений собственного «Я». При этом подобный человек и не подозревает, что все, что он ассоциирует с собой, не является продуктом его ума. Фромм называет данный механизм псевдомышлением. Фромм приводит ряд примеров, связанных с гипнозом, но все примеры можно свести к одному выводу: «...у нас могут быть мысли, чувства, желания и даже ощущения, которые мы субъективно воспринимаем как наши собственные, хотя на самом деле это не так»³⁶⁷.

³⁶⁴ Там же. С. 194.

³⁶⁵ Там же. С. 194.

³⁶⁶ Массовый человек особенно подробно рассмотрен в разделе «Феномен стадности» (см.: Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Издательство «Весь мир», 1997. – С 43).

³⁶⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 197.

Естественно, механизм псевдомышления не исчерпывается тем, что проявляет себя через гипноз. Подобный механизм срабатывает и в случае влияния внешнего авторитета при различных условиях, менее тонких, чем гипноз, при этом данные ситуации случаются куда чаще и работают незаметно: «Содержание наших мыслей, чувств и желаний бывает индуцировано извне, не является своим собственным настолько часто, что эти псевдоакты, пожалуй, являются правилом, а исключение составляют подлинно самобытные мысли и чувства»³⁶⁸. Фромм пишет, что подобное влияние выражается в воспроизведстве мнения внешнего авторитета, поскольку сам человек нуждается в наличии у себя мнения, но при этом обманывается на счет природы этого самого мнения. Он думает, что «... у него были основания прийти к этому мнению, и он нам эти основания излагает; но если проверить, окажется, что он вообще не смог бы сделать из них никакого вывода»³⁶⁹. Фромм подчеркивает, что данный механизм проявляется повсеместно, особенно относительно рассуждений о политике, когда рядовой читатель газеты, ознакомившись с информацией в ней, мгновенно впитывает ее и подменяет свое мнение прочитанным.

Весь процесс псевдомышления можно охарактеризовать как отсутствие механизма критического мышления, которое должно формироваться в детстве. При всем этом псевдомышление может на поверхку «...быть вполне логичным и рациональным; его псевдохарактер не обязательно должен проявляться в каких-либо алогичных элементах»³⁷⁰. Механизм срашивания чужой мысли с собственным мнением именуется рационализацией. Она может быть и логичной, но может и быть противоречащей логике или фактам. Но если она все же рациональна, на самом деле в ней коренится иррациональность, в том смысле, что, не являясь истинной, мысль выдает себя за таковую. Истинность тут выступает не как критерий природы

³⁶⁸ Там же. С. 198.

³⁶⁹ Там же. С. 199.

³⁷⁰ Там же. С. 201.

происхождения мысли, ее оригинальности, не как новшества, но как отражения собственного процесса мышления человека, через его усилие: «Решающим моментом здесь является не то, что человек думает, а то, как его мысль возникла»³⁷¹.

Таким образом, в процессе собственного мышления человек делает собственное открытие, что невозможно для рационализаций, поскольку «...они лишь подкрепляют эмоциональное предубеждение, уже существующее в человеке»³⁷². Это предубеждение исходит извне. Это и есть подмена рассуждений, проводимая рационализацией. С ее помощью невозможно аккумулировать психическую деятельность, приводящую к внутренним открытиям, помогающим достичь сути. Это не само по себе мышление в привычном понимании, это неосознанное соглашательство с чужим мнением, это мышление, ориентирующееся на внешние смыслы, своего рода его суррогат. Также рационализация касается подмены не только мыслей, но и чувств, желаний, то есть тут оригинальные эмоции подменяются внешне приемлемыми, а желания навязываются: «...значительная часть наших желаний фактически навязана нам со стороны; нам удается убедить себя, что это мы приняли решение, в то время как на самом деле мы подстраиваемся под желания окружающих, гонимые страхом изоляции или даже более серьезных опасностей, угрожающих нашей жизни»³⁷³.

Все это говорит о том, что человек зачастую подчиняется необходимости действовать, невзирая на собственные желания, будь то давление внутреннего или внешнего типа; желания подменяются, и человек начинает верить, что он хочет делать то, к чему его обязывают. Внутреннее воздействие зиждется на чувстве долга, культурных обычаях, тогда как внешнее воздействие более прямолинейно (например, решение начальства, властей и другие ситуации принуждения). Все эти процессы заменяют

³⁷¹ Там же. С. 202.

³⁷² Там же. С. 202.

³⁷³ Там же. С. 206 – 207.

личностные акты, и вместо личности человека рождается его псевдличность. Она «...лишь исполняет роль, предписанную ему со стороны, но делает это от своего имени. Человек может играть множество ролей и быть субъективно уверенным, что каждая из них – это он. На самом же деле человек разыгрывает каждую роль в соответствии со своими представлениями о том, чего от него ждут окружающие; и у многих людей, если не у большинства, подлинная личность полностью задушена псевдличностью»³⁷⁴.

Процесс, в котором личность стала тенью самой себя и заменена продуктом личности, привел к тому, что каждым индивидом, а соответственно и их общностью, массой можно управлять. Тотальная беспомощность и неуверенность людей в отсутствие позитивной свободы усугубляет данное положение. Все это служит фундаментом для того, что может образовать власть, которая одним движением отнимет все остатки свободы, но даст мнимое спокойствие и комфорт забвения в растворении «Я» во внешней структуре³⁷⁵. В дальнейшем, наблюдая именно эти процессы в демократических обществах, Фромм будет говорить об авторизации последних.

Еще одной общей темой, волнующей Фромма и Камю, был нацизм. Тут из-за различия подходов мыслителей нужно прежде всего описать авторитарную личность, для которой также характерно наличие мотива бегства от свободы³⁷⁶. При этом и в разборе авторитарной личности найдется место для философских параллелей с мыслями Камю, поскольку садистские и

³⁷⁴ Там же. С. 211 – 212.

³⁷⁵ У Камю мы можем найти схожие мысли, более того, Камю направляет бунт к бытию, описывая порыв к конформизму и осуждая его, что еще сильнее отсылает к Фромму с его жизненной ориентацией на бытие в работе «Иметь или быть?»: «Бунтовщик пытается заткнуть уши, чтобы не слышать того призыва к бытию, который таится в глубине его собственного бунта» (см.: Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 114; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 185).

³⁷⁶ Важно отметить, что Камю и Фромм рассуждали о нацизме и авторитаризме именно в историческом контексте, основываясь на характере политических режимов XX века. Сами по себе понятия «нацизм» и «авторитаризм» не тождественны друг другу.

мазохистские наклонности такой личности соотносятся с проблематикой самоубийства и убийства в философии Камю.

Авторитарная личность несколько отличается от личности конформистского толка. Такой тип противоположен человеку-роботу. Тут имеет место растворение своего «Я» не столько в целях снятия с себя груза ответственности, автоматизации, сколько в целях попытки «...таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду»³⁷⁷. Формы подобного психического феномена напоминают диалектику раба и господина: «...формы этого механизма можно найти в стремлениях к подчинению и к господству, или – если использовать другую формулировку – в мазохистских и садистских тенденциях»³⁷⁸. Обе тенденции мотивированы попыткой устраниния одиночества и бегства от свободы. Но тут, как и в примере с конформизмом, нет меры, есть лишь невротически обоснованная тяга к имитации силы и причастности к чему-то большему.

Мазохистские тенденции встречаются наиболее часто, для людей такого типа характерно обесценивание собственных возможностей, чувство беспомощности. Все это усугубляется тем, что зачастую подобное самоуничижение осознается личностью, но тем не менее «...в их подсознании существует какая-то сила, заставляющая их чувствовать себя неполноценными и незначительными»³⁷⁹. Люди подобного типа не склонны к проявлению позитивной свободы, с помощью которой можно созидать свое «Я». Они не формируют собственных желаний, их стремления – это «...подчиняться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил»³⁸⁰. Говоря о внешних силах, Фромм приводит пример с различными институтами. Фромм также пишет, что в целом для таких людей жизнь видится как нечто хаотично-неконтролируемое, довлеющее над ними. Здесь и можно отметить момент сходства с проблематикой самоубийства как способа

³⁷⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 152.

³⁷⁸ Там же. С. 152.

³⁷⁹ Там же.

³⁸⁰ Там же.

уклонения, которую мы видим у Камю. Фромм отмечает, что мазохистские тенденции имеют разные степени проявления и в более тяжелых формах, каких немало, они выливаются в «...стремление нанести себе вред, причинить себе страдание»³⁸¹. При этом, как и конформизм, мазохизм рационализируется, обретая формы иллюзорной «...любви или верности, комплекс неполноценности выдается за осознание подлинных недостатков, а страдания оправдываются их неумолимой неизбежностью в неизменимых обстоятельствах»³⁸².

Садистские тенденции противоположны по своей сути мазохистским. Фромм выделяет три варианта проявления данной тенденции: «Первый тип – это стремление поставить других людей в зависимость от себя и приобрести полную и неограниченную власть на ними, превратить их в орудия, “лепить как глину”. Второй тип – стремление не только иметь абсолютную власть над другими, но и эксплуатировать их, использовать и обкрадывать, так сказать, заглатывать все, что есть в них съедобного. <...> Третий тип садистских тенденций состоит в стремлении причинять другим людям страдания или видеть, как они страдают»³⁸³. Данные тенденции тоже рационализируются, тут имеет место извращенная форма заботы, маска «...сверхдоброты и сверхзаботы о других»³⁸⁴. Фромм демонстрирует примеры рационализации в примерах выражений, суть которых можно передать в понятиях раба и господина. Господин под видом заботы берет раба под контроль, якобы только лишь в интересах раба, исходя из его неспособности самому о себе позаботиться, но, конечно, надо понимать, что все это формы садистских манипуляций. Другая их форма выражается в том, что господин отдал так много сил и ресурсов для своего раба, что теперь вправе требовать компенсацию за свои труды, брать свое по праву. Есть и более радикальные формы, они строятся на механизме возмездия: нанесен ущерб, теперь есть

³⁸¹ Там же.

³⁸² Там же. С. 153.

³⁸³ Там же. С. 154.

³⁸⁴ Там же.

моральное право нанести его в ответ или же в принципе иметь право на проявление агрессии уже не только к обидчикам. Механизм превентивной агрессии, которая оправдывается тем, что в случае, если сила бы не применена, это бы привело к тому, что силу применили бы к нашей стороне. Таких форм рационализации можно приводить огромное множество, но общее в них то, что все они представляют собой искажение во имя изначальных агрессивных предубеждений, садистских наклонностей. Рационализация, в сущности, схожа с тем, как Камю описывал рациональный террор, который под предлогом блага в будущем сулит настоящему трагедию, правда, Фромм в отличие от Камю видит в рационализации корни иррационального, но иррациональное, по Фромму, просто не требовало бы себе рациональных обоснований и было бы проявлением открытой жестокости. «Они объединились в так называемые революционные группы и собрались методом террора и насилия спасать мир, забыв о том, что тем самым они только способствуют усилению всеобщей антигуманной тенденции»³⁸⁵, – это строки Фромма из его работы «Иметь или быть?», которые перекликаются с тем, как Камю описывал внутреннюю логику рационального террора в «Бунтующем человеке»³⁸⁶.

Как и в диалектике раба и господина, садист и мазохист нуждаются друг в друге, будучи взаимозависимы, воспринимая друг друга как объект. При рассуждении на эту тему в отношении мазохистского типа нет сомнений в его зависимости и нужде в объекте, тогда как для садиста это может быть неочевидно, но тем не менее это так, поскольку он не мыслит себя без объекта, которым обладает, над которым властвует. И эта взаимозависимость также имеет корни в скрытом глубоко в сознании страхе одиночества и моральной ничтожности обоих типов: «И мазохистские, и садистские стремления

³⁸⁵ Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 163-164.

³⁸⁶ Тут уместно в контексте революционного движения, приведшего к насилию, привести слова Камю, близкие по идеи к словам Фромма: «Насилие, поставленное на службу абстрактной идеи, обращается теперь как на врагов, так и на друзей» (см.: Camus A. *L'Homme révolté*. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – P. 202; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 243).

помогают индивиду избавиться от невыносимого чувства одиночества и бессилия»³⁸⁷.

Все это снова возвращает нас к понятию негативной свободы, «свободы от», которая должна быть сбалансирована позитивной свободой, «свободой для». В ситуациях, описанных Фроммом, речь идет о грузе свободы именно в негативном ключе: «Индивид оказывается “свободным” в негативном смысле, то есть одиноким и стоящим перед лицом чужого и враждебного мира. <...> Испуганный индивид ищет кого-нибудь или что-нибудь, с чем мог бы связать свою личность; он не в состоянии больше быть самим собой и лихорадочно пытается вновь обрести уверенность, сбросив с себя бремя своего Я»³⁸⁸. Экзистенциально мучительное состояние, от которого индивид пытается избавиться, абсурдно. От свободы бегут, как и от абсурда, вызывающего внутренний конфликт. Фромм пишет, что уничтожить свою личность и потерять самостоятельность – это один из вариантов жестокой игры разума людей мазохистского типа: «Один из путей к этой цели – ощутить себя предельно ничтожным и беспомощным; другой путь – искать подавляющей боли и мучения; еще один – поддаться опьянению или действию наркотика. Самоубийство – это последняя надежда, если все остальные попытки снять бремя одиночества оказались безуспешными»³⁸⁹. Все это крайне схоже с тем, что, узрев абсурд, человек разрывается между самоубийством и философским самоубийством, если он не в состоянии бунтовать, то есть реализовывать себя в позитивной свободе. При этом Фромм пишет, что нелетальные способы решения этого противоречия имеют лишь внешний, поверхностный характер, тогда как внутренний конфликт остается. Личности подобного типа как раз и стали частью фашистской массы, ведь это была внешняя сила: «...другой человек, какой-либо общественный институт, бог, нация, совесть или моральная необходимость»³⁹⁰. Все это проявления невротизма, которые, по

³⁸⁷ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 161.

³⁸⁸ Там же.

³⁸⁹ Там же. С. 162.

³⁹⁰ Там же. С. 165.

существу, негативны для самого индивида, когда он в попытках бегства от боли идет навстречу ей же из-за собственной неосознанности. Человек отрекается от самого себя и своей свободы, обретая мнимую «новую уверенность и новую гордость в своей причастности к той силе, к которой теперь может себя причислить»³⁹¹. Все это напоминает и о конформизме. Механизм разный, но все это разные формы бегства: личность выделилась в индивидуации, но в негативной свободе не способна себя реализовать и производит поиск опоры во внешней силе. Тем не менее подсознательно индивид все еще желает «...преодолеть мазохистскую зависимость и стать свободным», поскольку с такой внешней силой слиться полностью невозможно³⁹².

Садизм в свою очередь – это стремление причинить моральный или физический ущерб другому человеку, превратить его в предмет, которым можно обладать, манипулировать. Тем не менее и садизм, и мазохизм – это две стороны одной медали, название которой симбиоз. Фромм пишет: «Симбиоз в психологическом смысле слова – это союз некоторой личности с другой личностью (или иной внешней силой), в котором каждая сторона теряет целостность своего Я, так что обе они становятся в полную зависимость друг от друга»³⁹³. Здесь мы снова видим проявления того же духа диалектики раба и господина. Вместе с тем Фромм пишет: «Человек не бывает только садистом или только мазохистом; между активной и пассивной сторонами симбиотического комплекса существуют постоянные колебания, и зачастую бывает трудно определить, какая из этих сторон действует в данный момент, но в обоих случаях индивидуальность и свобода бывают утрачены»³⁹⁴.

В контексте стремления человека к власти могут возникнуть сомнения, насколько человек садистского типа может чувствовать себя жалким, если он

³⁹¹ Там же.

³⁹² Там же. С. 166.

³⁹³ Там же. С. 168.

³⁹⁴ Там же.

стремится к власти и подчиняет себе людей мазохистского типа. Тут все дело в том, что жажда власти, если рассматривать ее психологический аспект, как это делает Фромм, на самом деле исходит не от силы, а от слабости. Это проявление неспособности к самостоятельности, невозможности существовать, опираясь только на себя и свои силы. «Это отчаянная попытка приобрести заменитель силы, когда подлинной силы не хватает. Власть – это господство над кем-либо; сила – это способность к свершению, потенция»³⁹⁵, – пишет Фромм. Философ учитывает, что человек колеблется между садизмом и мазохизмом. Однозначно он: «...восхищается властью и хочет подчиняться, но в то же время он хочет сам быть властью, чтобы другие подчинялись ему»³⁹⁶. Таким образом, все это продолжает быть проявлением бегства от свободы, что усугубляется наличием авторитарной власти и молчаливым согласием людей-конформистов с отношением к ним со стороны авторитарных личностей.

При этом важно подчеркнуть, что, говоря о власти, Фромм не имеет в виду политические структуры как таковые. Внешняя сила имеет множество проявлений. Сам Фромм приводит следующий пример: «Вместо явной власти правит власть “анонимная”. У нее множество масок: здравый смысл, наука, психическое здоровье, нормальность, общественное мнение»³⁹⁷. В контексте фашистских режимов и раболепия Фромм также писал, что у людей описанного им авторитарного типа сила воспринимается как катализатор мгновенного иррационального подчинения, любви и почитания, вне зависимости от личности, проявляющей эту силу. Главное, что авторитарный человек понимает, что власть сильней, и это его завораживает.

Есть интересный момент понятийной конфронтации между Фроммом и Камю. Так, Фромм пишет: «Авторитарный характер – никогда не

³⁹⁵ Там же. С. 171.

³⁹⁶ Там же. С. 173.

³⁹⁷ Там же. С. 176 – 177.

“революционер”, я бы назвал его “бунтовщиком”»³⁹⁸. Авторитарный тип личности, даже если и может быть настроен на борьбу против власти, внутренне все еще хочет подчиниться, а оппозиционное поведение — это лишь внешняя демонстративность. Камю называет такой тип показного бунта дендизмом, по аналогии с английскими денди, которые стремились через внешнее проявление подчеркнуть свои внутренние особенности вместо того, чтобы непосредственно их приумножать³⁹⁹. Что касается самого понятия «бунтарь», то тут Фромм, судя по всему, не допускает рассуждения о том, что бунт как раз разрывает круговорот диалектики раба и господина, как это показано в философии Камю, где через бунт утверждается своя свобода, без претензии на власть над другими. Революция в свою очередь означает лишь перестановку сил. Сам термин происходит от латинского *revolutio*, что означает возвращение, приход к тому, что уже было. В астрономии данный термин применяется, когда космическое тело, планеты совершают полный круг вращения, возвращаясь к исходной точке отсчета. Таким образом, революция продолжает диалектическую динамику раба и господина, сменяя роли между ними, но в итоге сам механизм их взаимодействия остается неизменным⁴⁰⁰. Среди авторитарных личностей должно быть достаточно революционеров со всеми садистскими и мазохистскими типами. Видимо, Фромм хотел лишь подчеркнуть внутреннюю неискренность и неуверенность людей авторитарного типа, выбрав термин «бунт» как пример более демонстративный, чем эффективный, если говорить не о философских терминах, а семантически. Однако бунт, описанный Камю, нисколько не соответствует стремлениям людей авторитарного типа, поскольку, кроме утверждения «свободы от», он также призывает созидать и позитивную свободу, в солидарности между людьми, черпая вдохновение в образе Прометея. Сам Фромм, раскрывая условия развития личности, описывал

³⁹⁸ Там же. С. 178.

³⁹⁹ Camus A. L'Homme révolté. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – Р. 72; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 157.

⁴⁰⁰ «Подавляемый класс, если он свергнет власть, то только для того, чтобы самому встать у власти – и так без конца» (см.: Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 178.).

позитивную свободу в духе бунта Камю, о чём мы писали выше. На этом основании можно заключить, что пусть терминологически различие здесь и присутствует, но идейно оно размывается.

Общим понятием для философов стало понятие нигилизма. Фромм пишет, что философия авторитаризма – это философия «нигилизма и релятивизма»⁴⁰¹. Более того, он утверждает: «Вырастая на крайнем отчаянии, на полнейшем отсутствии веры, эта философия ведет к нигилизму и отрицанию жизни»⁴⁰². Тут очевидны параллели с Камю, который также направил усилия на борьбу против нигилизма.

Помимо авторитаризма, Фромм выделял и наклонность, которую назвал разрушительностью. Тут будет достаточно привести лишь несколько его размышлений на сей счет, так как общий психологический механизм сходен: «Чем больше проявляется стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее разрушительные тенденции; чем больше стремление к жизни подавляется, тем сильнее тяга к разрушению»⁴⁰³. Здесь уже нет симбиотической связи с объектом, которая была характера для садиста и мазохиста и имела активный или пассивный характер. На место симбиоза пришло стремление к уничтожению объекта.

Фромм использовал данный психологически-социальный анализ, чтобы продемонстрировать, как именно нацизм как идеология захватил сознание людей. Он рассматривал психологический аспект этого феномена, и с учетом разбора, приведенного выше, все причинно-следственные связи становятся ясными. Предпосылкой ко всему послужила изначальная подавленность людей рабочего класса, а кроме того, потребность в сильной власти, чувство реваншизма после Первой мировой войны, а затем и падение Веймарской республики. Массы, исходя из желания быть частью большого, выбрали нацизм; пусть он и не всем нравился, но механизмы конформизма и

⁴⁰¹ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – С. 181.

⁴⁰² Там же.

⁴⁰³ Там же. С. 176 – 177.

авторитаризма возобладали. Фромм пишет: «Страх перед изоляцией и относительная слабость моральных принципов значительной части населения помогают любой партии завоевать его лояльность, стоит лишь этой партии захватить государственную власть»⁴⁰⁴. Именно это и произошло. При этом «низшие слои среднего класса» стали основой массы, которая растворяла себя в большем, пытаясь компенсировать собственную незначительность⁴⁰⁵. Это было сформировано различными политическими, историческими и экономическими факторами, что привело к общему состоянию «социальной фрустрации»⁴⁰⁶. Помимо этого слоя населения нацизм оказался привлекательным для привилегированных классов, крупных капиталистов, которые финансировали Гитлера, но из коммерческого интереса, а не идеологического. Идеология была для них необходимым инструментом, поскольку позволила перенаправить эмоциональное недовольство. Элиты ожидали, что новая идеология, как пишет Фромм, «...поставит нацию на службу их собственным экономическим интересам»⁴⁰⁷. В условиях экономического кризиса и послевоенного времени низы были парализованы страхом и тревогой за будущее в сочетании с ненавистью, из-за чего данный класс «...был преисполнен стремлением подчиниться обнадеживающей силе и в то же время встать над кем-то бессильным и бесправным»⁴⁰⁸. При всех негативных следствиях такой власти и ее негативного влияния на людей, общество не осознавало до конца тяжести своего положения.

Механизм рационализации также имел место – «...националистические страсти были рационализацией, переводившей чувство социальной неполноценности в чувство неполноценности национальной»⁴⁰⁹. Механизм рационализации был отмечен Фроммом и в самой личности Гитлера, который, будучи закомплексованным в силу своего изначального социального

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Там же. С. 218.

⁴⁰⁶ Там же. С. 222.

⁴⁰⁷ Там же. С. 225.

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ Там же. С. 203.

положения, ощущал свою ничтожность, о чем писал в своей книге. По сути, он перенес свою неполноценность на всю нацию, жители страны со схожей симптоматикой переняли подобное мышление и были заражены этой мыслью, словно чумой. Конечно, «...психологические условия не были причиной нацизма, но они сформировали ту человеческую основу, без которой нацизм не мог бы развиваться»⁴¹⁰. Гитлер сам, как авторитарная личность, признавался в своих садистских наклонностях. «...Гитлер неоднократно демонстрирует свое садистское стремление к власти. Оно характерно и для его отношения к немецкому народу, который он презирает и “любит” типично по-садистски...»⁴¹¹, – пишет Фромм. Подобное порабощение людей подпитывало чувство его собственной важности, он чувствовал себя «гигантом», при этом все сильнее унижая свой народ, который он призывал растворить свое «Я» ради общества, быть благородной жертвой. Манипуляции производились через рационализацию. Так, например, чтобы развязать конфликт с другими странами, Гитлер утверждал, что они представляют собой угрозу для Германии. Он утверждал, что это «...защита от стремления других к господству над ним и над немецким народом. Он хочет только мира и свободы».⁴¹² Мир – это немецкое господство в лице одного тирана, а порабощение остального мира идет на благо цивилизации.

Вся эта идеология построена, по словам Фромма, на извращенном дарвинизме, к которому добавили стремление к власти, оправдывая это тем, что это действие в согласии с жестокостью самой природы, где побеждает сильнейший. Гитлер переносит принцип инстинкта самосохранения и дарвинизма на свое стремление к власти, демонстрируя себя человеком, действующим в согласии с жестокостью природы, так как это необходимо и побеждает лишь сильнейший. Вся идеология – это плод его личности авторитарного склада. Завистливый к истинной силе как проявлению

⁴¹⁰ Там же. С. 224.

⁴¹¹ Там же. С. 228.

⁴¹² Там же. С. 232.

возможности, к природе и жизни в позитивном понимании, он обращает свою неполноценность в злобу, сформировав ужасную реальность благодаря таким же авторитарным личностям, как и он сам.

Фромм подытоживает свою работу, возвращаясь к рассуждению о свободе: «Мы видели, что человек не выдерживает этой негативной свободы, что он пытается бежать от нее в новую зависимость, которая должна заменить ему утраченные первичные узы. Но это новая зависимость не обеспечивает подлинного единства с миром; человек платит за новую уверенность отказом от целостности своего Я»⁴¹³.

Камю, в свою очередь, через понятие бунта хотел вернуть эту самую человеческую целостность, создать с его помощью подлинное чувство единения, солидарности в позитивной свободе благодаря творчеству и спонтанным связям. В статье «Эрих Фромм и Альбер Камю: сходства и различия в их анализе психосоциальных заболеваний и их лечении» Дуглас Пучини и Норман Элрод отмечают, что оба философа «указывали на необходимость сотрудничества для обеспечения выживания», где образ доктора Риэ олицетворяет как философию Камю, так и идеи Фромма⁴¹⁴. Более того, авторы исследования пишут, что Фромма и Камю можно назвать «братьями по духу», и отмечают проявленное уважение со стороны Фромма к Камю в работе «Душа человека»⁴¹⁵. Другой исследователь, Ралука Росу, в работе «Элементы радикального гуманизма Эриха Фромма в работах Альбера Камю» пишет о том, что Фромма и Камю объединяет «рациональный или разумный оптимизм относительно будущего человеческого рода»⁴¹⁶. При этом прослеживается сходство морали философских взглядов обоих философов, суть которых заключается в том, чтобы дать понять, что цивилизация еще не пришла в окончательный упадок и пока есть бунтари, есть шанс, что все можно

⁴¹³ Там же. С. 242.

⁴¹⁴ Puccini D., Elrod N. Erich Fromm and Albert Camus: Similarities and Differences in Their Analysis of Psycho-Social Illness and its Treatment, 1997. – P. 4.

⁴¹⁵ Там же. С. 4.

⁴¹⁶ Rosu R. Elements of Erich Fromm's radical humanism in the work of Albert Camus // Leitura Flutinat, 2012. – № 4. – P. 124.

изменить. Как представляется, эта оценка справедлива и точно отражает основной посыл философии Фромма и Камю. Несмотря на не вселяющий оптимизма диагноз, который каждый из них, опираясь на их собственный инструментарий, ставит человеку и современному им миру, они уверенно и с надеждой смотрят в будущее. Они стремятся подвести своих современников к пониманию того, что с ними происходит и почему, а также предложить возможные варианты поведения, которые могли бы помочь человеку жить в этом мире, не теряя себя и свою ценность.

Данные рассуждения были необходимы, чтобы глубже раскрыть тематику нигилизма и конформизма как еще одного зла, которое Камю пытался устраниТЬ в бунте, которые, в частности, выделил и Фромм. Однако нужно перейти к тематике литературного бунта Камю.

Камю считает, что искусство должно быть бунтарским, поскольку оно также становится инструментом политического действия – пропагандой, инструментом построения «нужной» картины мира. Или же искусство может быть просто продуктом потребления, не несущим в себе ценности. Это также подчеркивает Долгов К.М. в своей книге: «Если раньше художник мог находиться в каком-то отдалении от исторический событий, то теперь он находится в самой гуще этих событий на арене истории»⁴¹⁷. И потому он обязан действовать как бунтарь, ясно, без слепой приверженности идеологиям. Подобный бунт в искусстве, согласно Камю, именуется теорией вольного стрелка, являющейся антагонистом теории ангажированности Сартра⁴¹⁸. Художник-бунтарь должен быть «вне битвы», но небезучастным, защищая лишь гонимых, тех, у кого хотят отнять свободу, человеческое достоинство; отсюда и определение «вольный», т.е. внепартийный, беспристрастный.

⁴¹⁷ Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990. – С. 376.

⁴¹⁸ Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 99.

У Сартра же писатель должен занять политическую позицию, связанную с определенным политическим лагерем, что и определяет его «ангажированность», предвзятость, благодаря которой сторонники будут оправданы во имя идеи, пусть они и действуют порой как палачи. В работе «Что такое литература?» Сартр пишет: «...писатель должен полностью ангажироваться в своих произведениях...»⁴¹⁹. Таков посыл Сартра, причем он в своем посыле безапелляционен, поскольку ангажированный писатель, по его мнению, обязан совершить этот «...выбор и то тотальное предприятие, которое зовется жизнью...»⁴²⁰. Однако он забывает, что нужна мера, и в своих предприятиях становится безмерным, отчего гуманный посыл становится лозунгом, а за ним открывается безмерное действие. «В предисловии к книге Франца Фанона “Проклятьем заклейменные” Жан-Поль Сартр недвусмысленно заявляет, что неукротимое насилие, а не его ограничение, а также полная ясность, а не сомнение – веление дня. <...> Выступление Сартра в защиту тех, кто видит в убийстве мирных средство для национального освобождения и самореализации, шокировало бы, но не удивило Камю»⁴²¹. Нужно принять во внимание, что Камю в принципе был в оппозиции к левым, в числе которых был и Сартр. Они считали, что дадут человечеству яркое будущее, «поющее завтра», пусть и через жестокость, ведь в конце концов она якобы будет оправдана конечном результатом. Камю крайне негативно отреагировал на работу Мерло-Понти «Гуманизм и террор»⁴²². Сама же работа содержала в себе мысли о том, что гуманные цели могут оправдать террор, поскольку все жестокие методы в конечном счете служат для блага людей в будущем⁴²³. О такой довольно радикальной позиции Мерло-Понти писала Е.Л. Смирнова: «Он полагает, он верит, что, даже руководя пролетариатом с

⁴¹⁹ Косиков Г. К. (ред.) Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. Издательство Московского университета, 1987. – С. 331.

⁴²⁰ Там же. С. 331.

⁴²¹ Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. – М.: Individuum, Эксмо, 2024. – С. 201.

⁴²² Там же. С. 173.

⁴²³ Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. – Paris: Gallimard, 1980. – P. 216.

помощью диктатуры и тоталитарного режима, насилие партии может быть оправдано, если оно проводится во благо этого пролетариата...»⁴²⁴.

Фромм в своей работе «Иметь или быть?» отмечал: «Если среди наших современников встречается так мало людей с верным человеческим и нравственным чутьём, то это объясняется во многом тем, что они привыкли во имя отечества жертвовать своей собственной моралью и убеждениями...»⁴²⁵. В случае с тем, о чем пишет Камю, речь идет о том, что человек, преследуя благородные цели, которые достижимы лишь в будущем, и неясно, насколько они реализуемы, готов сейчас преступить те нормы, которые он и хочет установить. Такой человек мыслит эффективностью, в которой нет места гуманизму. В свою очередь Камю ставит во главу угла сомнение и честность, бунт с мерой, но не робость; действие требует обдумывания, позиция должна идти не от конечных целей, а от того, какой эффект они принесут здесь и сейчас. Литературный бунт – это тоже преобразовательная сила, но, как истинный художник, Камю рассуждает о мере. Это мера, как мы говорили ранее, между реализмом и формализмом. Реализм в искусстве – это тот же социальный конформизм, тотальное принятие, формализм же настолько отрывается от реальности, что становится нигилизмом, когда выражается тотальное отрицание. Бездействие и действие, если они приобретают черты тотальности, становятся губительны. Об этом Камю и предупреждает. Фромм также об этом упоминал: «...человечество делится только на два лагеря, которые находятся “по ту сторону” от всех партий, — это ангажированные и безразличные»⁴²⁶. Фромм отмечает ту же однобокость и полярность, которую Камю стремится сбалансировать. Фромм там же пишет, о том, что человеку нужно освободиться от «партийных штампов»⁴²⁷ и быть может тогда у общества есть шанс.

⁴²⁴ Смирнова Е. Л. «Гуманизм и террор»: границы насилия. Внимательное чтение книги М. Мерло-Понти // Вестник СПбГУ, 2014. Сер. 6. Вып. 1. – С. 44.

⁴²⁵ Фромм Э. Иметь или быть? - Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 247.

⁴²⁶ Там же. С. 308.

⁴²⁷ Там же.

Конечно, в теории ангажированности Сартра не все так однозначно. Сартр считает, что художник должен занять позицию, ведь он обязан влиять на обстановку в мире, то есть творчество прежде всего несет в себе социально конструирующую функцию. Камю же считает, что позиция писателя должна быть внепартийной, то есть свободной, поскольку только так возможно усматривать все противоречия, быть честным до конца, а не заинтересованным в одной из многочисленных сторон. Сартр вынуждает к принятию одной из сторон, когда как Камю придерживается мнения, что художник, будучи над борьбой, может своим словом повлиять на всех, необязательно быть политически вовлеченным, безапелляционно идейно настроенным, поскольку в таком случае художник теряет свой голос, свою индивидуальную позицию. Он будет заглушен гулом общего политического движения, партии, он часть силы, один из многих голосов, что вторят друг другу на разный лад, но, по сути, выражают одно мнение. Такой писатель – он уже не творец, он идеолог, и неважно, насколько высок его слог, если он не может найти противоречий в своей позиции и быть честным. В случае, когда «вольный стрелок» высказывается по политическим темам, это будет вовлеченность, но не ангажированность; его позиция не будет сопряжена напрямую с готовым форматом решений одной из сторон, он не рупор пропаганды. Он борется за человека вне зависимости от его принадлежности к партии, от социального статуса и нации. Он понимает, нужно быть на высоте проблемы, а не на баррикадах, ибо с них не увидеть цельной картины.

Если говорить непосредственно о творчестве, то творчество, постоянно опирающееся на отражение проблем общества, призывающее к действию, теряет свою ценность, превращаясь в утилитарное; становится важно не внутреннее творческое содержание, не характеристики искусства, но идеологическое содержание, насколько умело скрыт или выставлен напоказ идейный политический и социальный посыл. Свободное творчество способно на гораздо большее, будучи силой, влияющей на людей, меняя мир к лучшему, но без лозунгов. Ангажированность усиливает полярность мира, а не

объединяет, она не позволяет в других увидеть таких же людей, не позволяет смягчить противостояние, убрать противоречие, поскольку подразумевает стороны, необходимость занять позицию. Ангажированное становится формалистским, поскольку содержание, его суть та же, меняется лишь форма подачи этой информации, что делает творчество вместо свободной формы самовыражения шаблоном, вокруг которого строятся конструкции с одним и тем же смыслом. Камю же в формальном творчестве видел проявление нигилизма. В своем самовыражении и социальном посыле, по мнению Камю, писатель должен придерживаться меры, не быть ни полностью пассивным, ни ангажированным, а быть «вольным стрелком», выражаться как считает нужным, когда считает нужным, если усматривает несправедливость.

Борясь за человека с помощью пера и чернил, Камю пишет несколько произведений. «Шведские речи» непосредственно посвящены теме возложенной на писателя ответственности. «Письма немецкому другу» обращены к образу нацизма и нигилизма в целом. В них в противовес бессмыслице философ писал такие строки: «Я же, отказавшись смириться с этим отчаянием, с этим истерзанным миром, хотел только, чтобы люди вновь обрели солидарность, а затем вместе, сообща начали борьбу со своим жалким уделом»⁴²⁸. «Размышления о гильотине» – эссе, в котором Камю, вставая на защиту прав человека, будь это даже заключенный, призывал упразднить такое варварство закона, как смертная казнь. Фромм также отмечал, что подобное является варварством рационального типа, приводя пример казни евреев, когда это тоже было преступлением по воле холодной бюрократической машины: «Вопиющий пример бюрократизма мы видим в фигуре Адольфа Эйхмана. Он посыпал сотни тысяч евреев в печи не потому, что он их ненавидел (он никого не любил и никого не ненавидел). Эйхман “выполнял свой долг”...»⁴²⁹. В свою очередь, эссе «Размышления о гильотине» продолжает линию бунта в борьбе с рациональным преступлением, с миром,

⁴²⁸ Камю А. Сочинения. В 5 т. Т. 2. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 181.

⁴²⁹ Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 283.

как пишет Камю, «...который наши великие инквизиторы могут навечно превратить в царство смерти...»⁴³⁰. Ну и конечно, роман «Чума», который неразрывно связан с «Бунтующим человеком» и повествует о трех храбрецах: докторе Бернарде Риэ, Жане Тарру и Раймоне Рамбере. Они предстают как подлинные бунтари, которые, находясь в разных жизненных ситуациях, нашли в себе силы бунтовать во имя человека, во имя его жизни, руководствуясь как чувством долга, так и чувством солидарности с зараженными людьми, противостоя чуме, являющейся аллюзией на Вишисткий режим во Франции, но и вообще на беды человечества. «Все всегда стоит труда», – говорил доктор Риэ⁴³¹. «Бунтуйте и не сдавайтесь, боритесь за человека!» – эти слова-призыв вполне могли бы принадлежать и самому Камю, если бы он произнес их вслух, а так, этот призыв составляет кredo его персонажей-бунтарей.

Таким образом, можно заключить, что в литературном бунте Камю продолжается линия борьбы с нигилизмом, с тем, как он переходит в формы конформизма и формализма. В качестве иллюстрации к этому тезису были приведены рассуждения Фромма, который также выступал против нигилизма в различных формах. Но он подходил к этой проблематике с несколько иной стороны, что не помешало выявить общее в рассуждениях Камю и Фромма. Вместе с этим можно про наблюдать, что Камю в литературном бунте, как и во всей своей философии в принципе, придерживается меры. Мера облекается в «теорию вольного стрелка», которая заключается не в том, чтобы занять сторону, но в том, чтобы изобличить зло, занять честную позицию, преследуя прежде всего гуманные, а не политические цели.

⁴³⁰ Камю А. Размышления о гильотине. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – С. 122.

⁴³¹ Camus A. La Peste. Récit. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1947. – P. 25; Камю А. Чума. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – С. 19.

2.4 Бунт и свобода

На протяжении всей работы были выдвигались тезисы в пользу того, что философия Камю пропитана этикой гуманизма по отношению к человеку. Это может быть неочевидным, если рассматривать работы писателя поверхностно, но если проанализировать их углубленно, пройдя от одной его работы к другой, через большое количество художественных образов и философских идей, то становится ясно, как автор возвышает человека и устанавливает ценность его жизни как таковой во всех своих работах. В данном контексте необходимо поднять тему свободы –той, что открывается в абсурде и бунте, поскольку именно в этом сокрыт главный посыл Камю к своим читателям и человечеству. Свобода эта зиждется на человеколюбии и солидарности, которые обращены как к индивиду, так и от индивида к другим людям.

Обычно в контексте изучения философии Камю проводят исследование меры между свободой и справедливостью, которая является одним из основных аспектов мысли философа в работе «Бунтующий человек». Или же рассматривается тема свободы в лице абсурдных персонажей в работе «Миф о Сизифе». Однако нужно рассмотреть феномен самой свободы, которая в философии Камю также уравновешивается мерой. Свобода раскрывается в бунте, ведь это активная созидающая сила, которая, прибегая к мере, чтобы не терять саму себя в дисбалансе и абсолюте, выродившись в нигилизм, балансирует между «да» и «нет», утверждением и отрицанием, между позитивной и негативной свободой. В бунте пролегает спасение от отчуждения и одиночества в творчестве, созидании своего «Я», преодолении абсурда и нигилизма, солидарности с другими. Схожий мотив бунтарской этики Камю мы можем проанаблюдать и у Фромма, конечно, в иной вариации, в его ориентации на бытие и позитивную свободу, которые мы уже частично затронули ранее. Однако сравнение спонтанного действия и позитивной свободы Фромма с бунтом Камю поможет глубже раскрыть последнее понятие именно в контексте свободы.

У Камю свобода неотрывна от понятий витальности и гуманизма, поскольку бунт – это проявление витальности и солидарности с другими людьми, которые раскрываются в свободе. Такова этика Камю. У Фромма в «Иметь или быть?» есть подходящее высказывание, которое отсылает к Альберу Швейцеру⁴³²: «...“благоговение перед жизнью как таковой” составляет фундамент всякой этики».⁴³³ С этим выражением Камю бы согласился, пусть он и исходит из своей позиции абсурда, и благоговение в его случае не сакральное, а что ни на есть человеческое.

Фромм рассуждал над темой негативной и позитивной свободы и жизни, ориентированной на бытие. У Камю бунт – это и есть ориентация на бытие, когда индивид раскрывает свою аутентичность. Но главное, что объединяет этих философов, – это ориентация на солидарность между людьми. Солидарность не может быть построена на модусе обладания, если говорить в понятиях Фромма. Вместе с тем солидарность построена на любви, и тут можно привести несколько высказываний философов, которые продемонстрируют, что оба прежде всего мыслят в модусе бытия, или, говоря на манер Камю, в модусе бунта. Камю пишет: «Страсть к обладанию – это всего лишь одна из форм стремления к беспредельности во времени; именно она порождает бессильный бред любви. Ни об одном существе, даже самом любимом и отвечающем нам более сильной любовью, невозможно сказать, будто мы им обладаем. <...> Любить в таком случае – значит только обесплотить любимое существо»⁴³⁴. Подобные слова Камю были бы уместны в работе Фромма «Искусство любить», где мы видим одно важное утверждение: «Без любви гуманизм не мог бы существовать ни дня».⁴³⁵ Подобное движение от темы свободы к теме гуманизма и любви необходимо,

⁴³² Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992.

⁴³³ Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 248.

⁴³⁴ Camus A. *L'Homme révolté*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. Р. 323; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. С. 322.

⁴³⁵ Фромм Э. Искусство любить. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – С. 42.

чтобы проиллюстрировать, что модус бытия Фромма, он же модус бунта Камю, присущ не только проблематике свободы.

Возвращает к теме ориентации на бытие у Камю и Фромма то, что они оба исходят из того, что жизнь представляет собой не только счастливый, но и драматичный сюжет, в котором человек должен себя выбрать и, выбирая, проявлять стойкость. Тут вновь прослеживается стоический мотив, характерный для Камю. В случае с Фроммом стоическая основа в ориентации на модус бытия проявляется в избрании позитивной свободы, о которой мы говорили выше. От человека требуется усилие, чтобы преодолеть конформизм, который формирует его среда. Нужно усилие, чтобы преодолеть отчуждение. То есть свобода не есть блажь, в которой человек растворяется, как в неге, действуя как ему вздумается. Свобода – это бунт, сопряженный с ясностью и мерой, он требует от человека ответственности и усилий, которые подчас ощущаются как ноша Сизифа или участь Прометея. Это в духе Фромма, ведь он тоже пишет, что нельзя перекладывать ответственность ни на кого другого за собственное становление; никто кроме самого человека не привнесет смысл в его жизнь. Причем в случае с Фроммом этот смысл избегает ориентации на обладание как ложного модуса человеческого бытия, когда человек усыпляет свое «Я», пряча его за статусом и другими внешними атрибутами, за поддельной личностью. И если посмотреть на это чуть шире, то прослеживается мотив борьбы с иллюзиями, который уже присущ философии Камю. То есть ориентация на бытие и метафизический бунт – это борьба, направленная на созидание аутентичного, правдивого в противоположность иллюзорному, надуманному.

И тут стоит перейти к образу Сизифа как составляющей иллюстрации негативной свободы в понимании Камю. Сизиф – это герой абсурдной свободы, действия без цели, где важно именно быть, несмотря ни на что, при этом не падать духом. Данный герой является отличной иллюстрацией к свободе «от», поскольку он, невзирая на обстоятельства, пребывает

счастливым, поскольку в этом подвиге духа часть его бунта. У Фромма же негативная свобода является пусть и важным, но опасным пространством для человека, поскольку именно в ней есть тяжесть, одиночество, которые человек компенсирует порой деструктивно, что можно было понять из рассуждений выше относительно конформизма и работы «Бегство от свободы. Человек для себя». В представлении Фромма, в конечном счете человек должен научиться созидать свой собственный смысл. Камю придерживается той же установки: Сизиф учит созидать смысл из ясности абсурда, который ведет к индивидуальному бунту. Подобный метафизический бунт против иллюзий и бессмыслицы является составной частью негативной свободы, которую разрабатывает Камю и которая является выражением отрицания, что наравне с утверждением расположено на чаше весов меры, о чем было не раз упомянуто. Негативная свобода является неотъемлемой частью становления личности, в этом посып Камю, который он заложил в образ Сизифа. Негативная свобода создает пространство, свободное от иллюзий и предрассудков, чтобы человек, освободившись, мог творить себя и смыслы.

Таким образом, образ Сизифа, в основном являясь иллюстрацией к негативной свободе, тем не менее в своем индивидуальном бунте демонстрирует проявление позитивной свободы, что еще раз напоминает о мере. Мера есть как между образами Сизифа и Прометея как олицетворением отрицания и утверждения, так и в них самих, вне категории пары, чтобы не довести ни одну из сторон, дополняющих друг друга, до абсолюта.

Однако угнетает человека не только бессмыслица и иллюзии. Тут рассуждения переходят к свободе «от» – от системы, угнетающей человека, сеющей несправедливость. Конечно, речь идет о работе «Бунтующий человек», где Камю встал на защиту человека перед лицом идеологий и тирании. Фромм также выражал опасения и относительно систем, в которых человек сам забывает, кто он, и, забывая, обесчеловечивается, заковывая другого в новые цепи, уже не в железные кандалы, а в рабство религии

прогресса и необходимости, которой подчинено все⁴³⁶. Фромм сокрушается: «И развитие экономики стало определяться не вопросом, что лучше для человека, а вопросом: что лучше для системы?».⁴³⁷ Несмотря на то, что Фромм тут делает акцент на экономику, а не политику, как это делает Камю, говоря о системе, тут можно проанализировать один и тот же момент, когда бунтарь ставит черту и говорит «нет» угнетателю и это отрицание не только ради себя, но и таких же, как и он.

Это бунт солидарности Прометея, который, будучи иллюстрацией позитивной свободы, имеет в себе черты и негативной свободы, в духе меры Камю, которой уже были посвящены строки выше, при разборе вопроса диалектики раба и господина. «Как только условия сводят живого человека к простому порядковому номеру в списке, настоящий бюрократ получает возможность совершать над ним акты величайшей жестокости – и не потому, что его кто-то довел до такой меры жестокости, а потому, что он утратил всякую человеческую связь со своей жертвой»⁴³⁸, – пишет Фромм. Он также упоминает рабочие забастовки, которые не только сводились к обеспечению трудящимся новых приемлемых условий, но и были выражением солидарности рабочих⁴³⁹. То есть необходим бунт солидарности, бунт Прометея, который является иллюстрацией к позитивной свободе, свободе «для», ориентированной на бытие. Камю стремится объединить людей в братской солидарности бунтарей, что у Фромма выражается в идее общества, в котором есть «...требования к созданию неотчужденного индивида...»⁴⁴⁰. То есть необходимо быть творцом. «Творить – значит придавать форму судьбе»⁴⁴¹, – писал Камю.

⁴³⁶ Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 6–7.

⁴³⁷ Там же. С. 15.

⁴³⁸ Там же. С. 284.

⁴³⁹ Там же. С. 161.

⁴⁴⁰ Там же. С. 267.

⁴⁴¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – Р. 158; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 88.

Однако творить можно лишь в свободе, а свобода и солидарность не отделимы друг от друга, в том урок Прометея. Фроммом также использован данный образ: «Он знал, что его поступок был актом солидарности и сострадания: украсть у богов огонь, чтобы принести его людям, это было непослушание, но не грех»⁴⁴². Фромм одним этим предложением также отражает, что образ Прометея несет в себе не только идею солидарности, бунта ради другого, но и идею сопротивления несправедливости, то есть бунта, сопряженного с мерой в духе Камю, когда Прометей не революционер, а заступник и готов указать черту, за которую нельзя преступать другим, одновременно говоря «нет» угнетателю и «да» угнетенным, вставая на их защиту. Все это без абсолюта, все это умеренно, чтобы не потерять созидающего начала и не совершить переворота в духе смены ролей раба и господина. Бунтарь хочет защитить лишь свои права и права своих братьев, но не отнять чужие, получив власть. Однако главное – это бунтарская солидарность, которая является актом, осуществляемым в рамках позитивной свободы, и сопряжена с человеколюбием. Подобная солидарность осуществима лишь при ориентации на модус бытия, модус бунта. Начав зарождение на индивидуальном уровне, будучи силой созидания своего «Я», смыслов, проявления творческого начала, витальности, бунт трансформируется в акт солидарности на межиндивидуальном уровне, который находится в том же модусе бытия. «Главным признаком такого состояния духа является активность не в смысле деятельности, а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенций. <...> Это значит преодолевать узкие рамки собственного “я”, развивать и обновлять себя и при этом проявлять интерес и любовь к другим, желание не брать, а давать»⁴⁴³, – этими словами Фромм описывал ориентацию на бытие, но тут также можно увидеть и бунтаря Камю.

⁴⁴² Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – С. 187.

⁴⁴³ Там же. С. 136.

Солидарность держится на том, что бунтарь, он же человек, ориентированный на бытие, видит в других такого же человека, как и он сам. Он признает в них индивидуальность и в то же время видит в них часть человечества, к которому принадлежит он сам. Подобная позиция противоположна выражению Сартра «ад – это Другие»⁴⁴⁴. Человек позволяет другому раскрыться, он его не объективирует, наоборот, он признает за ним личность. Камю мог бы сказать, что мы в какой-то мере посторонние друг другу и будем вынуждены ими остаться, если в акте бунта солидарности не попытаемся это исправить, ведь в мире есть и так силы, которые принимают форму систем, что обезличивает нас, усиливая отчуждённость и чужеродность.

Таким образом, можно заключить, что в философии Камю бунт содержит в себе и негативную, и позитивную свободу, которые взаимосвязаны и взаимоограничены, не позволяя нарушить необходимую меру. Данное положение отражено в образах Сизифа и Прометея, которые служат иллюстрацией бунта на разных уровнях. Понять это помогло сравнение с рядом положений философии Фромма, который ориентировался на вопросы свободы и ориентации на бытие. Помимо вопроса свободы, в философии Камю был раскрыт еще один важный аспект бунта – это ориентация на модус бытия, модуса, который самоприсущ бунту и является его неотъемлемой частью на всех уровнях. Все это еще раз демонстрирует, что философия Камю, придерживаясь меры в вопросах свободы и бунта, является созидающей силой, силой гуманизма, которая тем не менее не отрицает тяжелого положения человека в мире, но побуждает всякого из нас понять, что это лишь отправная точка.

⁴⁴⁴ Сартр Ж.-П. Грязными руками: Пьесы. – Харьков: Фолио; М: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – С. 112.

Заключение

Опираясь на произведенный в данной диссертационной работе анализ, можно прийти к ряду заключений относительно поставленных задач.

Посредством анализа обоих философских циклов философии Камю, которые именуются абсурдным и бунтарским, можно прийти к заключению о том, что между понятиями абсурда и бунта нет никаких противоречий; более того, самим Камю изначально планировалась идея собственной философии в данных понятиях, но отраженная на разных уровнях. Так, работа «Миф о Сизифе» содержит в себе необходимые для понимания всей философии Камю исходные положения о понятии абсурда и о понятии бунта на уровне индивида. В рамках абсурдного цикла философия абсурда, или абсурдизм (в который включено понятие бунта), – это личностный бунт, борьба за самого себя, за свою свободу перед лицом обстоятельств и против догматов. Однако самое главное – это борьба против смерти, против самоубийства, тяжкий, но необходимый поиск смысла существования вопреки всему. Именно этот путь и является гуманным, поскольку он побуждает каждого человека быть гером своей собственной истории и вместе с тем мыслить ясно. Через осознание себя как свободной личности человек приходит к этике бунта, которая пробуждает в нем самое лучшее. Это и есть главный посыл Камю и его ответ на главный философский вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. Его ответ – да, да и еще раз да, какой бы она ни была, человеку хватит упорства и мужества в предложенных обстоятельствах созидать самого себя и утверждать свою свободу. В этом и кроется человеческая радость и счастье. В этом и кроется гуманизм абсурда, гуманизм Альбера Камю.

Относительно абсурдного цикла Камю необходимо также подчеркнуть и то, что проведенный Камю анализ идей философов, повлиявших на экзистенциализм, а именно Кьеркегора, Шестова, Ясперса, Хайдеггера и Гуссерля, является аргументированным и обоснованным. Помимо своей

историко-философской значимости, он служит еще и примером того, что такое абсурдная ясность, а также демонстрацией меры, которая является важнейшей составляющей философии Камю и будет сопровождать рассуждения автора во всех его работах в обоих философских циклах. Через ясность меры Камю проводит границу возможностей человеческого разума, но также сразу же пресекает крайний уход в иррациональное за счет отсутствия понятия надежды в своей философии. Таким образом, ясность абсурда – это честность, выраженная в балансе между рациональным и иррациональным, которые взаимно ограничивают друг друга. Ясность абсурда есть не уход в иллюзии, которые рождаются при нарушении баланса между рациональным и иррациональным, как это было показано Камю и сформулировано им как философское самоубийство.

Таким образом, можно заключить, что абсурдный цикл посвящен личностному уровню, человеку как индивиду, который, узрев абсурд, может склониться либо к самоубийству, либо к иллюзиям. Камю в своем гуманном порыве категорически отвергает самоубийство и пробуждает в человеке через образ Сизифа огонь бунта в созидании своей внутренней, а не внешне обоснованной причины жить. Вместе с тем Камю допускает уход в иллюзии философского самоубийства. Это более гуманно, чем физическое самоустраниние, однако это не может быть честным основанием для бунта, который и есть суть пробуждения своего «Я» в философии Камю. Философская значимость абсурдного цикла лежит в раскрытии природы меры в виде противоречий рационального и иррационального, которые найдут свое отражение и в бунтарском цикле.

В свою очередь бунтарский цикл переносит поднимаемую Камю проблематику на следующий уровень, выводя нас с личностного уровня на межличностный. В работе было показано, что философская мысль Камю представляла на всех этапах своего развития как созидательная сила. Не ослеплённый собственными целями Камю в своих работах учел и

проанализировал большой пласт истории. Он учит нас тому, что бунт – это прежде всего созидание и производство смысла, а не разрушение; борьба как за самого себя, так и за других. Это можно поэтапно проанаблюдать во всех работах Камю, как в центральных, таких как «Эссе об абсурде. Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек», так и менее известных отечественному читателю. Благородная этика бунта встает на защиту прав человека, перед лицом тирании и идеологии, возвращая нас к тому, что действительно важно, – к вопросам о легитимности убийства, о человеческой свободе, о бунте и абсурде. В этом и кроется гуманизм Альбера Камю. Он попытался во всем этом выработать пусть и не готовый ответ относительно того, что конкретно делать, не дал поэтапной инструкции, но попытался указать, как следует жить – на высоте проблемы, с ясностью бунта, а этого уже достаточно.

Таким образом, Камю с проблемами абсурда в бунтарском цикле переходит на проблематику нигилизма. При этом нигилизм становится порождением бунта, потерявшего меру, вследствие чего снова встает (но уже на новом уровне) вопрос о балансе между рациональным и иррациональным. Однако здесь эта дилемма обретает и новые черты в виде утверждения и отрицания. Таким образом, Камю переносит положения своей философии в новое проблемное поле, которое вместо вопроса о самоубийстве затрагивает уже вопрос о легитимности убийства. Вопрос личностного бунта и меры становится вопросом свободы человека вообще, вопросом утверждения человеческих ценностей, вопросом свободы человека перед лицом тирании, вопросом свободы вообще. Таким образом, этика бунта, ее гуманность переносится с Сизифа на Прометея, который становится следующим воплощением образа бунтаря в философии Камю. Тут бунт вырастает до общей смыслоутверждающей и ценностногенерирующей силы, он по-прежнему руководствуется мерой, но уже исповедует этику братства.

В данном цикле Камю, как и при анализе философского самоубийства в ситуации абсурда, рассуждает об историческом и культурном бунте как о

явлении европейской культуры. При нарушении баланса бунт из созидающей силы становится причиной убийства и источником нигилизма, когда обосновывающие их рациональное и иррациональное также губительны, если отдать предпочтение, абсолютизировать лишь одну из сторон. Мера в лице богини Немезиды повсюду сопровождает рассуждения Камю, демонстрируя необходимость баланса, меры между отрицанием и утверждением, поскольку созидать смыслы, ценности, утверждать человеческое достоинство можно лишь находясь на острие этих двух оснований. Таким образом, историко-философский анализ, проведённый Камю в «Бунтующем человеке», также легитимен, как и его предыдущий анализ в «Мифе о Сизифе. Эссе об абсурде». Более того, весь бунтарский цикл невозможен без предшествующего ему абсурдного цикла, а вся философия Камю не является разрозненной. Напротив, она представляется органичным целым, где мы от проблемы человека приходим к проблеме человечества. В итоге ее с полным правом можно характеризовать как антропоцентристическую.

Мера является неотъемлемой частью философии Камю, являясь смысловым ядром бунта как на индивидуальном, так и на общесоциальном уровне. Вместе с этим мера отражена в образах Сизифа и Прометея, как иллюстрация к каждому из уровней бунта, вместе с тем являясь и воплощением реализации бунта как свободы в негативном и позитивном воплощении, которые взаимоограничивают друг друга. Более того, Сизиф и Прометей по своей сути являются воплощением одной идеи философии Альбера Камю – идеи истинного бунтаря, где бунт начинается внутри человека, а затем он готов поделиться этим огнем бунта с другими.

Список источников

Источники:

1. Camus A. L'Étranger. Roman. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – 172 p.
2. Camus A. L'Homme révolté. Paris: Les Éditions Gallimard, 1951. – 382 p.
3. Camus A. Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942. – 189 p.
4. Camus A. La Peste. Récit. Paris: Les Éditions Gallimard, 1947. – 332 p.
5. Merleau-Ponty M. Humanisme et terreuer. Essai sur le problème communiste. Paris, Gallimard, 1980. – 310 p.
6. Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. – СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. – 257 с.
7. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: «Мысль», 1977. – 471 с.
9. Гуссерль Э. Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 464 с.
10. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: Академический Проект, 2011. – 565 с.
- 11.Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В десяти томах. Том 9. «Братья Карамазовы». Государственное издательство художественной литературы. Москва. 1958. – 636 с.
- 12.Ионеско Э. Носорог: Пьесы и рассказы. – М.: Текст, 1991. – 271 с.
- 13.Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
- 14.Камю А. Записные книжки. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 640 с.
- 15.Камю А. Изнанка и лицо; Брачный пир; Лето: [сборник]. – Москва: АСТ, 2022. – 224 с.
- 16.Камю А. Посторонний. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – 128 с.

17. Камю А. Размышления о гильотине: [сборник]. – Москва: Издательство АСТ, 2024. – 160 с.
18. Камю А. Сочинения. В 5 т. Т. 1. – Харьков: Фолио, 1998. – 398 с.
19. Камю А. Сочинения. В 5 т. Т. 2. – Харьков: Фолио, 1998. – 527 с.
20. Камю А. Чума. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – 320 с.
21. Кафка Ф. Процесс: Роман. – Спб.: Амфора, 2000. – 351 с.
22. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во С.Петербург.ун-та, 2005 – 680 с.
23. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. – СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.
24. Кьеркегор С. Страх и трепет. – Изд. 2-е, дополнительное и исправленное. – М.: Культурная революция, 2010. – 488 с.
25. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 208 с.
26. Марк Аврелий. Наедине с собой. – Москва: Издательство АСТ, 2022. С. 54.
27. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.-М.: Политиздат, 1988. – XVI, 574 с.
28. Нейхардт А. А. (сост.) Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима. – М.: Правда, 1987. – 576 с.
29. Ницше Ф. Антихрист. Ессе Homo. – Москва: Эксмо, 2023. – 320 с.
30. Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – 832 с.
31. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – СПб.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2023. – 544 с.
32. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – СПБ.: Азбука, Азбука – Аттикус, 2023. – 224 с.
33. Орtega-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Издательство «Весь мир», 1997. – 704 с.
34. Сартр Ж.-П. Грязными руками: Пьесы. – Харьков: Фолио; М: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 431 с.

35. Сартр Ж.-П. Тошнота; Стена; Слова; Ставок больше нет. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 608 с.
36. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 640 с.
37. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – 448 с.
38. Тиллих П. Мужество быть. – МОДЕРН, 2014 – 164 с.
39. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
40. Фромм Э. Иметь или быть? – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 320 с.
41. Фромм Э. Искусство любить. – Москва: Издательство АСТ, 2022. – 256 с.
42. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
43. Хайдеггер М. Лекции о метафизике / 2-е издание, дополненное. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 176с.
44. Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Родина, 2024. – 288с.
45. Хайдеггер М. Что такое метафизика? – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2013. – 288 с.
46. Хайдеггер, М. Бытие и время. – С.: Апсны, 2023. – 488 с.
47. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI, 304 с.
48. Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т.2. – Томск: «Водолей», 1996. – 448 с.
49. Шестов Л. Сочинения в двух томах. Том 1. Власть Ключей. – Москва: Издательство «Наука». 1993. – 672 с.
50. Эпиктет. Беседы. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 480 с.
51. Яковлев А. А. (сост.) Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
52. Ясперс К. Кант: Жизнь, труды, влияние. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 416 с.

53. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448с.
54. Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 296 с.
55. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат. 1991. – 528 с.

Исследовательская литературы:

56. Бекбаев Р.Р., Шин Ю. Б. Почему экзистенциализм – это гуманизм? // Вопросы науки и образования, 2022. – № 2 (158). С. 4–8.
57. Быховский Б.Э. Кьеркегор. – М.: Мысль, 1972. – 238 с.
58. Варава В.В. Профанация Мифа (повествование о Сизифе в контексте секулярной культуры) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им.Л.Н. Толстого, 2017. – №1 (21). – С. 61–68.
59. Вахидова Р.А. «Журналистский путь Альбера Камю» // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, Журналистика, 2013. – № 1. – С. 97–107.
60. Великовский С. И. Границы “несчастного сознания”. Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. – М.: «Искусство», 1973. – 240 с.
61. Войнилович К.Д. Историческое значение личности Альбера Камю // Казанский вестник молодых ученых, 2021. – Т. 5. №3. – С. 47–49.
62. Гиринский А.А. Критика гегелевской философии в творчестве Серена Кьеркегора и Льва Шестова // История философии, 2020. – Т. 25. №1. – С. 27–38.
63. Горохов П.А. Некоторые мысли о философии Альбера Камю // Вестник ОГУ, 2013. – №7 (156). – С. 4–9.
64. Гура В.А. Феномен европейского нигилизма // Terra Linguistica, 2013. – № 167. – С. 89–96.

65. Гусейнов А.Ш. Негативный потенциал протеста: психологический анализ // Армия и общество, 2013. – № 1 (33). – С. 169–175.
66. Даниленко В.П. Бессмысленность жизни // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики, 2016. – №1. – С. 101–113.
67. Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-этической мысли XX века. – М.: Искусство, 1990. – 399 с.
68. Зарецки Р. Жизнь, которую стоит прожить. Альбер Камю и поиски смысла. – М.: Individuum, Эксмо, 2024. – 224 с.
69. Косикова Г. К. (сост.) Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. Издательство Московского университета, 1987. – 512 с.
70. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. Учебное пособие. – М. «ПРОСПЕКТ», 1998. – 432 с.
71. Игнатов А.В. Ф.Брентано и Э. Гуссерль: феномен интенциональности // Вестник Санкт-Петербургского университета, 2008. – Сер.6. Вып.3. – С. 120–124.
72. Кандалинцева Л.Е. Проблема свободы выбора во французском экзистенциализме // Философия и общество, 2001. – № 2 (23). – С. 97–107.
73. Князева О.В. Философская проблема бунта как основная линия исследования Альбера Камю // Евразийский союз ученых, 2020. – №4 (73). – С. 68–72.
74. Корнетов Г.Б. У истоков экзистенциальной педагогики: образ Сократа-учителя в наследии Серена Кьеркегора // Инновационные проекты и программы в образовании, 2021. – №4. – С. 34–47.
75. Кортунов В.В., Мамедов А.А., Котусов Д.В. Альбер Камю: возможна ли мораль в ситуации абсурда? // Сервис Plus, 2019. – Т. 13. №4. – С. 90–96.
76. Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
77. Кушкин Е. П. Альбер Камю. Ранние годы. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982 – 183 с.
78. Нерсесянц В.С. Сократ. – М.: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1996. – 312 с.

79. Большаков В. П. (сост.) «Опыты» М. Монтеня. – М.: Моск.рабочий, 1988. – 48 с.
80. Полякова А.Ю. Альтернатива репрессивной культуре // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология», 2010. – Том 23 (62). №2. – С. 106–112.
81. Радеев А.Е. О том, что значит говорить «Да» (по Ницше и не только) // Вестник СПбГУ, 2015. – Сер 17. Вып. 1. – С. 140–147.
82. Роде П. П. Серен Киркегор сам свидетельствующий о себе и о своей жизни: с приложением фотодокументов и других иллюстраций. Челябинск, Издательство – Урал LTD, 1998. – 428 с.
83. Рябов П. Экзистенциализм. Возраст зрелости. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – 342 с.
84. Рябов П. Экзистенциализм. Период становления. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – 428 с.
85. Сазеева И.Б. Нравственные ценности в философии Альбера Камю: дис. кандидата философских наук: 09.00.03. Нижний Новгород, 1999. – 126 с.
86. Смирнова Е. Л. «Гуманизм и террор»: границы насилия. Внимательное чтение книги М. Мерло-Понти // Вестник СПбГУ, 2014. – Сер. 6. Вып. 1. – С. 41-47.
87. Спыну Л. М. Феноменология абсурдного в творчестве А.Камю: дис. кандидат философских наук: 09.00.03 – История философии. Москва, 2001. – 137 с.
88. Спыну Л.М. В поисках истины: Философия «абсурда и свободы» А.Камю // Вестник РУДН. Серия: Философия, 2012. №3. С. 99–111.
89. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
90. Фокин С. Л. Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. – 384 с.

91. Хохлов А.М. Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. Серия: «Философия. Социология. Искусствоведение», 2013. – №11 (112). – С. 81–89.
92. Черданцева И.В. Ирония: от понятия к методу философствования, или До чего доводят философов насмешки: курс лекций // Российское философское общество, Межвузовский центр проблем непрерывного гуманитарного образования при Уральском государственном университете им. А. М. Горького. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. – 166 с.
93. Черникова Н.П. Проблема человека в философии существования // Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова, 2006. – №2. – С. 37–41.
94. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. – М.: Прогресс, 1964. – 360 с.
95. Abel J. Camus's Kierkegaardian Conception of a Good Life. In: Journal of Camus Studies, 2019. – P. 11-22.
96. Gaetani G. The Eternal of Sisyphus: Camus Interpreting Nietzsche // Journal of Camus Studies, 2012. – P. 76 – 85.
97. Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique? – Paris, coll. Folio, Gallimard, 1995. – 461 p.
98. Massé O. Albert Camus et l'art de philosopher. Mémorie de Maîtrise. Montréal: Université de Montréal, 2016. – 114 p.
99. Puccini D., Elrod N. Erich Fromm and Albert Camus: Similarities and Differences in Their Analysis of Psycho-Social Illness and its Treatment, 1997. – P. 1–9.
100. Poulin R. Les Figures de l'absurde dans les récits et essais d'Albert Camus. Montréal: Université de Montréal, 1991. – 265 p.
101. Rosu R. Elements of Erich Fromm's radical humanism in the work of Albert Camus // Leitura Flutinata, 2012. – №. 4. – P. 117–135.
102. Arnaud-Gomez S. La polyphonie dans l'œuvre de Camus: de l'unité ontologique à la fracture discursive. Bordeaux: Université Michel de Montaigne, 2008. – 662 p.

103. Verbin N. Faith and the Absurd. Kierkegaard, Camus and Job's Religious Protest. *Harvard Theological Review*, 2024. – Volume 117, Issue 2. – P. 293–316.
104. Duvall W. Camus's Fall – From Nietzsche // *Historical Reflections*, 1995. – Vol. 21, issue 3. – P. 537-552.
105. Gordon M. Camus, Nietzsche, and the Absurd: Rebellion and Scorn versus Humor and Laughter. // *Philosophy and Literature*, 2015. – Vol. 39, issue 2. – P. 364-378.
106. Woodward A. Camus and Nihilism // *Sophia*, 2011. – Vol. 50, no. 4. – P. 543–559.