

УДК 821.133.1.09:1/14  
DOI 10.17223/19986645/18/5

Г.М. Ибатуллина

### ИСПОВЕДАЛЬНОЕ СЛОВО И «ПОТОК СОЗНАНИЯ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ТЕКСТ КАК НЕОСУЩЕСТВЛЕННАЯ ИСПОВЕДЬ В «ПОСТОРОННЕМ» А. КАМЮ

*В статье анализируются проблемы соотношения исповедального сознания и слова с экзистенциальным «поток сознания». Духовно-бытийный и нравственный тупик, в котором оказывается экзистенциальное сознание внерелигиозного типа, представленное в произведениях Сартра и Камю, рассматривается как парадокс, порожденный эгоцентрированным типом личности. Неспособность к исповедальному самовыражению оборачивается для героя Камю псевдоисповедальным «поток сознания».*

Ключевые слова: исповедь, экзистенциальный, сознание, поэтика, смысл.

Исследование сущности исповедального сознания и различных форм исповедальных высказываний – покаянной исповеди, исповеди-признания, исповеди как литературного жанра, словесно-художественных образов исповеди – актуальный комплекс задач, решение которых имеет интегральный и граничный с точки зрения ряда научных дисциплин характер. Здесь пересекаются пути различных научных направлений, идей, концепций, теорий; вопросами изучения исповедального сознания и текста занимаются литературоведение, лингвистика, герменевтика, семиотика, философия, психология, культурология, и в каждой из этих научных областей доминирует определенный угол зрения на проблему.

Теоретическая и практическая разработка проблем, связанных с ролью исповедального начала в литературных текстах (природа и структура исповедального сознания и слова; формы и типы исповедальных высказываний; исповедальность как образотворческое и жанроформирующее начало в литературе; исповедь и проповедь в их отношении к дискурсу и тексту; *генезис, структура и аксиология исповедального слова и текста*; «Исповеди» Бл. Августина, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого: исповедальный текст, исповедальное высказывание или «образ исповеди»? – и многих других вопросов), представляется ключевой не только для филологии, но и для современной культуры в целом. Дело в том, что для сознания человека Нового времени чистота исповедальных интенций, как правило, утрачена; исповедальность часто обрастает и отягощается множеством обертонов. Так, даже упомянутые классические «Исповеди» Руссо и Толстого трудно назвать исповедями в собственном смысле слова: здесь слишком сильны позиции рефлексии и авторефлексии, что приводит к насыщению текста различными активно проявляющими себя интенциональными векторами: проповеди, мемуаристики, критики и самокритики, обличений и саморазоблачений, обвинений, оправданий, объяснений и т.д. По-видимому, из трех названных выше текстов наиболее близка к первоначальной чистоте исповедального слова «Исповедь»

Бл. Августина, однако подробный сопоставительный анализ трех «Исповедей» должен составить тему отдельного исследования.

Несмотря на то, что существуют творения Отцов Церкви, размышляющих о сути исповеди и покаянной исповеди как ее высшего модуса, феноменологическое и диалектическое описание последних представляется оправданным и необходимым. Язык патристики, с которым мы встречаемся, например, в «Добротолубии», слишком метафоричен, эмоционален, орнаментален, чтобы быть научно убедительным для сознания современного человека. Кроме того, эти труды обращаются больше к психологическим аспектам покаяния и исповеди, нежели к их феноменологии и онтологии; современное же богословие в этом отношении чаще всего следует за устоявшейся традицией даже в монографических сочинениях, а христианские энциклопедии и словари в статьях о Таинстве покаяния и исповеди дают определения самые общие, не претендующие на роль научных дефиниций.

Проблема исповедального смысла, сознания и слова мало разработана и в современной науке, хотя к ней обращается целый ряд научных дисциплин, уже перечисленных выше. Исповедальность можно назвать одним из фундаментальных начал человеческого сознания, выполняющих культуротворческие, в том числе и текстопорождающие функции; тем более удивительно, что этот круг проблем нечасто оказывается как в поле зрения научных исследований, так и в смысловом поле общекультурологических дискурсов. Современная культура, особенно западноориентированная, вообще склонна подменять институт исповеди и покаяния различными формами психоанализа, не всегда обладающими столь же мощными и глубокими житнетворческими возможностями.

Предлагаемая вашему вниманию статья, конечно, не претендует на полноту исследования обозначенной здесь проблематики; она является фрагментом работы, посвященной диалогическим отношениям двух жанровостилевых текстопорождающих начал: исповеди и проповеди. Говорить о жанровых чертах исповеди как литературной формы оказалось неплодотворным без предварительного уяснения смысла исповеди и исповедального слова как таковых – как особых феноменов духовного бытия и духовного праксиса человека, без которых невозможно его экзистенциальное самоопределение. Об основных закономерностях генезиса и функционирования исповедального сознания и текста как результатов индивидуальных и коллективных процессов смыслопорождения, воплощенных в слове, идет речь в данной статье. Объектом теоретического анализа здесь становятся и исповедальное высказывание как первичный речевой жанр, и «отрефлексированные» формы исповедальных высказываний, к примеру исповедь как особая литературно-жанровая форма. Попытка осмысления феномена исповедальности неизбежно приводит также к столкновению с проблемой экзистенциалистского дискурса в той его форме, которая отразилась во внерелигиозной<sup>1</sup> западноевро-

---

<sup>1</sup> Мы намеренно используем здесь именно это определение: внерелигиозное, а не атеистическое; внерелигиозное бытие – это бытие, не отрицающее Бога, а не знающее Бога. Атеизм, отрицающий Бога, тем самым предполагает возможность Его существования, и, как ни странно, сохраняет начала жизнеподобия; тотальное же бытие вне Бога ведет к тупикам абсурда.

пейской культуре XX в. и выразителем которой стал гипостазированный в текст «поток сознания».

Развиваемые здесь идеи и концепции опираются прежде всего на научные и теологические интуиции русских религиозных философов XX в. (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.), а также на те подходы к философии сознания, которые мы находим в трудах А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, П.В. Симонова, М.К. Мамардашвили, Ю.А. Шрейдера. Работы этих ученых определяют методологию, позволяющую актуализировать и попытаться решить ряд вопросов, связанных с феноменологией исповедального сознания и диалектики<sup>1</sup> его отношений с иными модусами речевого сознания и общения. Ограниченный объем нашей статьи не позволяет дать более целостное феноменологическое и теоретическое описание исследуемого предмета, представляя читателю скорее заявку на исследование, нежели его законченный, исчерпывающий гипотезу вариант. Каждый из предлагаемых здесь концептов и выводов воплощает попытку предварительного осознания той или иной смысловой грани проблемы, причем «грани» не только в переносном, но и в прямом значении слова, поскольку сущностный смысл исповедальности актуализируется на границах различных способов переживания, видения и понимания мира, свойственных различным типам человеческого сознания: обыденно-эмпирического; научно-теоретического (философия, психология, филология, семиотика и т.д.); религиозного (религиозная этика, мистика, теология); художественно-эстетического (литература, искусство); того особого типа сознания, который мы рискуем назвать жизненно-гносеологическим – сюда отнесем такие явления культуры, как письма, дневники, записки, биографии, автобиографии, мемуары и т.п. Таким образом, пограничность исследования не является нашим методологическим ухищрением, а органически обусловлена самой природой исповедального сознания – оно по самой своей сути есть сознание предела, границы: это предел замкнутости человеческого Я, жаждущий исчерпать себя в исповедальном общении; это граница, пролегающая между монологическим и диалогическим сознанием, так как исповедание всегда пребывает как своеобразный «монолог в диалоге» или «диалог в монологе»; это вообще основополагающая граница между сознанием и бытием, так как понимание в исповедальном общении стремится стать поступ-

---

<sup>1</sup> Наше понимание сущности феноменологии и диалектики опирается на методологические концепты А.Ф. Лосева, в чьих работах (см. «Философию имени», «Диалектику мифа», «Музыку как предмет логики» и др.) мы встречаемся с динамической интеграцией двух важнейших гносеологических методов, которыми пользуется человеческий разум. Напомним некоторые методологические дефиниции, принадлежащие перу А.Ф. Лосева: «Феноменология есть до-теоретическое описание и формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узрения, т.е. узрения их в их *эйдосе*»; «...феноменология ставит только одну задачу – дать смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет» [1. С. 159]. «Под *диалектикой* я понимаю логическое конструирование (т.е. конструирование в логосе) бытия, рассматриваемого в его *эйдосе*» [1. С. 167]; «Таким образом, диалектика не есть ни формальная логика, ни феноменология, ни метафизика, ни эмпирическая наука. Но она лежит в основе всякого и всяческого разумного отношения к жизни. Вся жизнь насквозь есть диалектика, и в то же время она – именно жизнь, а не диалектика, она – неисчерпаемая, темная глубина непроявленных оформлений, а не строгайше выведенная абстрактно-логическая формула» [1. С. 22]. Определения диалектики и феноменологии можно найти также в работах А.Ф. Лосева «Античный космос и современная наука», «Очерки античного символизма и мифологии» и др.

ком<sup>1</sup>; это граница между движением и покоем, ибо исповедание есть движение сознания, но у этого движения нет иной цели, кроме самого себя, поэтому оно одновременно есть покой, и т.д. Здесь остановимся, поскольку этим перечислением мы уже выходим за пределы вводных замечаний, и обратимся непосредственно к нашим исследовательским фрагментам, претендующим на более последовательное изложение мыслей; теоретические концепты, дающие краткое феноменологическое описание сущностных черт исповедального сознания в первой части, эксплицируются затем в процессе анализа экзистенциального сознания и дискурса, его выражающего, в повести<sup>2</sup> А. Камю «Посторонний».

1. Кроме литературных текстов, осознающих и репрезентирующих свою исповедальность (в европейской культуре представленных, как уже было сказано, «Исповедями» Бл. Августина, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого), существует множество ситуаций первично-речевого и литературного общения, где исповедальное начало живет в качестве интенциональных обертонов или интенциональной внутренней формы конкретного текста или речевого высказывания<sup>3</sup>. Если в «Исповедях» Августина, Руссо, Толстого мы находим большую или меньшую чистоту исповедального жанра, то в «Размышлениях» Марка Аврелия, «Истории моих бедствий» Пьера Абеляра, «Записках» Натальи Долгорукой, «Нравственных письмах к Луцилию» Сенеки, «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского, «Опавших листьях» В. Розанова, в произведениях М. Пришвина, В. Астафьева, Ю. Казакова, в творчестве Б. Окуджавы, В. Высоцкого и т.д. мы видим насыщенность текстов исповедальными интенциями, препятствующую однозначному и категоричному определению их жанровой формы в качестве автобиографий, дневников, писем, повестей и рассказов и т.п. Это и понятно: исповедальность несовместима с формально-жанровыми ограничениями и вольно или невольно разрушает их, интегрируя канонические жанровые интенции с интенциями исповеди.

Исповедальное состояние сознания можно определить как то генеральное смысловое поле, в котором обнаруживается единство различных понятийно-семантических форм, обозначаемых словом «исповедь». Иначе говоря, исповедальность – это изначальная основополагающая интенция сознания, находящая свое отражение и воплощение во всей многоликости форм речевого общения и даже порождающая и генерирующая саму ситуацию человеческого общения, взятую как таковую, в ее смысловой фактичности, без учета многогранных форм ее проявления. Исповедальность можно назвать некоей архетипической для человеческого сознания формой его бытия, архетипом общения – своеобразным интенциональным и коммуникативным первообразом, находящим свое выражение в различных формах речевых высказываний, в разных жанрах речевого общения. Можно сказать, что исповедальное об-

---

<sup>1</sup> О философском смысле поступка как житиетворческого акта см. работу М.М. Бахтина «Архитектоника поступка» [2].

<sup>2</sup> В научной и критической литературе встречается жанровое обозначение этого произведения и как романа, и как повести; здесь мы придерживаемся второго определения.

<sup>3</sup> Используемые в данном случае понятия речевого высказывания, речевого общения, первичных речевых жанров взяты из терминологического словаря М.М. Бахтина и опираются на ту семантику, которую имел в виду автор. См.: [3], [4].

щение – это более всего общение, поскольку подразумевает особенно глубокий контакт сознаний, хотя бы потенциальный. Оно именно общение, а не «коммуникация» – не просто связь двух субъектов сознания с целью обмена информацией, где ценностью обладает информация, а не связующее отношение; для исповедания важно прежде всего *чистое отношение*<sup>1</sup> – аксиологическая значимость самой связи сознающих субъектов, единство разделенных сознаний в общем духовно-психическом творческом акте.

Общение в нашем понимании, отличающем его от «коммуникации», всегда сознательно, т.е. предполагает включенность механизмов осознания, актуализацию возможностей осознания, потенциальная целокупность которых и представлена человеческим сознанием<sup>2</sup>. Общение является сознательным постольку, поскольку в нем осознается ценность чистого отношения между Я и Ты, причем акт осознания вовсе не обязательно тождествен акту рационально-логического понимания. Осознание может быть генерировано и совершенно иной сферой сознающего Я в человеке – особым творческим началом в деятельности мозга, которое известный психолог и нейрофизиолог академик П.В. Симонов определил как *сверхсознание*<sup>3</sup>. Он указывает на связь сверхсознания с эмоционально-чувственной (восприятие красоты, чувство юмора) и морально-нравственной (голос совести) сферой деятельности человеческой психики. Поэтому акт эстетического восприятия, являющийся одной из форм общения и предполагающий чистое созерцание, а не рассудочное понимание (к примеру, живописного полотна) также сплошь сознателен – при условии, что наше восприятие будет действительно эстетическим, а не информативно-прагматическим, не потребительским. В последнем случае оно перестанет быть общением и превратится в «коммуникацию», для которой важен не *факт* отношения, а *результат* отношения.

Исповедальное состояние существует как бы на границе «коммуникации» и общения и предполагает инициированный самим сознанием переход от эгоцентрически-утилитарного отношения его к Другому к сознательному установлению сознательного контакта с Другим. Момент пограничности и инициативности исповедального сознания обуславливает его как момент чистого осознания, т.е. исповедальная интенция есть чистая интенция осоз-

---

<sup>1</sup> У Мартина Бубера мы можем найти такую характеристику чистого отношения: «Отношение к Ты ничем не опосредовано, никакого предшествующего знания и никакой фантазии; сама память преобразается, устремляясь из отдельности в целостность. Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожеления, никакого предвосхищения; сама страсть преобразается, устремляясь из мечты в явь. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства упразднены, происходит встреча. Перед непосредственностью отношения все опосредующее теряет значимость» [5. С. 21].

<sup>2</sup> Ср. с «формулой сознания» М.К. Мамардашвили: «...сознание есть то, что есть возможность большего сознания» [6. С. 239].

<sup>3</sup> «Творческое начало в деятельности мозга представлено механизмами сверхсознания. Сверхсознание – неосознаваемое рекомбинирование ранее накопленного опыта, которое пробуждается и направляется доминирующей потребностью в поиске средств ее удовлетворения. Неосознаваемость этих первоначальных этапов всякого творчества представляет защиту рождающихся гипотез и замыслов от консерватизма сознания, от чрезмерного давления очевидности непосредственных наблюдений, от догматизма прочно усвоенных норм» [7. С. 7]. См. также работы П.В. Симонова: «Высшая нервная деятельность человека» (М., 1975); «Категории сознания, подсознания, сверхсознания в творческой системе К.С. Станиславского», «Бессознательное» (Тбилиси, 1978. Т. 2); «Анатомия совести» (Человек. 1990. № 5); «Созидающий мозг». (М., 1993), а также работу П.В. Симонова, П.М. Ершова, Ю.П. Вяземского «Происхождение духовности» (М., 1989).

навания: я осознаю свое осознанное стремление к осознанию. Исповедальное состояние подразумевает момент осознанности исповедальных интенций даже тогда, когда оно является «фоновым» для общения, т.е. воспринимается как его условие, а не цель. Так, например, пушкинская Татьяна пишет Онегину не для того, чтобы исповедаться, а для того, чтобы признаться в своей любви. Однако любое искреннее признание в любви невозможно без основополагающей исповедальной интенции – иначе оно не затронет сердце адресата. Признание в любви строится по крайней мере на двух основных интенциональных отношениях: на желании открыть свою душу (исповедальность) и желании услышать ответ на свою исповедь, открыть душу другого и даже «войти» в нее; это и понятно – сама природа эротической любви подразумевает желание соединения с любимым как свою естественную цель. Чистая исповедь лишена подобных вопрошающих, диалогических интенций, провоцирующих партнера на ответное самораскрытие. Письмо Татьяны – эротическое послание, пронизанное исповедальностью; она живет здесь как глубоко-сознательная, но не целеполагающая интенция, как интенциональный фон.

Осознанность – сущностное качество исповедальной интенции, без которой она перестает быть собой: бессознательная, нежелательная, случайная откровенность не есть исповедальность. Я, исповедующийся, не просто искренен, я *хочу быть* искренним. Мое «хочу быть» подразумевает уже рефлексивную дистанцию к моему «я есть». При этом важно, что источник этого хотения живет во мне самом, а не в другом; быть искренним и открыть свою душу важно для меня, а не для другого. Если я вынужден быть откровенным – или непосредственного принуждения нет, я добровольно откровенен, но не потому, что сам я этого хочу, а потому, что это объективно необходимо, как это бывает, к примеру, при даче показаний на следствии или суде, в объяснительной записке, в беседе с психиатром или с психоаналитиком и т.п. – об исповедальности, конечно, не может идти речь.

Внутренняя сознательность исповедального состояния и, соответственно, общения не означает, что она во всяком акте общения проявлена во всей своей полноте. Скорее, и полнота имманентной сознательности, и сама чистота исповедального состояния являются внутренне ощущаемым пределом, к которому устремлена душа в процессе общения. Трудность, а иногда и невозможность не только достичь чистоты состояния, но хотя бы «войти» в исповедальное состояние – для сознания, погруженного в обыденность, – послужили причиной зарождения в системе христианской религиозной культуры особого института исповеди – исповеди как ритуально оформленного действия. Ритуализированная форма исповеди, как и любого обряда, индуцирует состояние смыслового напряжения души, выполняет функцию усилителя того информационно-энергетического поля, которое переключает обыденное сознание из привычного ему психического пространства в пространство особого духовного внимания, где обостряется способность человеческой психики к актам самоуглубления и самоосознания. Сакральность этого пространства придает обряду исповеди характер не просто ритуала, но Таинства<sup>1</sup> – «того

<sup>1</sup> Конечно, здесь мы имеем в виду Святые Таинства, взятые в их чистой идеальности, первообразности, а не в том состоянии, в каком они могут существовать в церковной практике.

божественного домостроительства, которым спасается род человеческий», «в котором под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия» и тайна которого непостижима даже для ангелов» [8. С. 2139].

Исповедальному состоянию присуще некоторое напряжение внутреннего чувства, *стремление* высказаться и быть услышанным. Если бы исповедальные интенции порождались только естественной «потребностью преодолеть отчужденность и достичь соединения» [9. С. 143], они бы не были насыщены этой внутренней напряженностью. Все дело в том, что *потребность* соединения сама по себе еще не обуславливает *возможности* духовного соединения с Другим, если в человеке не возникает особого энергийного устремления, усилия к такому соединению. В этом смысле Царство Божие, понятое как царство любви и духовной гармонии, действительно «берется силою» (Мтф. 11: 12), несмотря на то, что это «Царство Божие внутри нас есть» (Лк. 17: 21). Как часто мы сталкиваемся с тем, что желание единения в нашей душе натывается на некие преграды в нашей же собственной душе: мы хотим любить — и не можем любить так, как нам этого хотелось бы. Барьеры эгоцентрической самозащиты, самоизоляции, которыми окружает себя индивидуальное сознание в процессе столкновения с жизненными обстоятельствами, подчас оказываются труднопреодолимыми. Здесь необходимо подчеркнуть, что воздвигание барьеров обусловлено не просто эгоизмом в нравственно-психологическом смысле этого слова и не только жизненными обстоятельствами, принуждающими защищаться ради выживания. Эгоцентрированная отчужденность Я — явление более глубокого, экзистенциального, а возможно, и онтологического характера<sup>1</sup> — закономерный этап в становящемся бытии самосознающего Я человека, бытие которого получает возможность самоопределения лишь в зоне непосредственного контакта с Ты. «Устремленный на меня взор чужой пары глаз — первое непосредственное воздействие на меня «ты» — повергает меня в состояние несвободы, связанности, скованности моего непосредственного самобытия, — в некоторого рода паралич его самообнаружения во мне, сказывающийся и в каком-то искажении его самого в его внутренней жизни. Но вместе с тем именно в этой констелляции впервые рождается сознание **я** — более того, рождается само **я** как актуализированное бытие **в себе и для себя**. ...Основоположное сознание **внутреннего, автономного, независимого** характера бытия «я» есть выражение этой позиции **самоограждения**, самозащиты, как бы скрывания себя

---

<sup>1</sup> Вопрос об онтологической заданности замыкания и отчуждения человеческого Я от Другого в процессе индивидуации их личных сознаний в контексте христианских мифологем, иллюстрируется сюжетом грехопадения и порождает вопрос о «неизбежности» грехопадения. Ведь вкусив плода с древа познания добра и зла, Адам и Ева впервые осознали, что они *разные*, а значит, и «*чужие*» друг другу. Именно об этом осознании говорит Книга Бытия: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3:7). Адам и Ева устыдились и убоялись своей наготы, поскольку она подчеркивала и «обнажала» их разность и непохожесть. Могло ли адамическое сознание избежать отпадения от Творца, и существовал ли для него иной путь становления и самоопределения как самосознающей индивидуальности, кроме своеволия и непослушания? Отрицательный ответ на этот вопрос слишком рационализирует логику Священной истории человечества, слишком прагматизирует ее иррационально-сакральный смысл, чтобы быть единственно возможным ответом.

от внешнего вторжения – где-то «внутри», за некими окопами или стенами», – пишет С.Л. Франк [10. С. 364]<sup>1</sup>.

Потребность исповедания рождается в тот момент, когда личность ощущает предел своей самоизолированности, и эта изоляция становится для нее не спасительной оградой, а душной темницей. Однако оказывается, что выйти из этой тюрьмы, созданной собственными усилиями, не так-то просто: инерция отчуждения и возведения «спасительных стен» слишком велика. Поэтому напряжение душевных энергий, свойственное исповедальному состоянию, вполне объяснимо: оно вызывается необходимостью разрушить замкнутость эгоцентрированного сознания. Энергичное напряжение чувства мобилизует, обостряет внутренние возможности сознания, тот потенциал сверхсознания, который существует в каждом человеческом индивидууме.

2. Процесс внутреннего самоосознания, наполняющий исповедальное состояние, следует отличать от «потока сознания» в том смысле, который ему придавали западные писатели-экзистенциалисты (А. Камю, Ж.-П. Сартр и др.). Поскольку главная тема литературы экзистенциализма – тема человеческого сознания и возможностей его самоосуществления в бытии, попытаемся через сравнение с возможностями исповедального сознания проследить, почему попытки духовного самоосуществления для экзистенциального героя оборачиваются духом абсурда и мятежа. Правомерность такого сравнения обоснована не только тем, что экзистенциальный герой претендует на абсолютную субъектность индивидуального сознания, на абсолютную субъектность бытия своего Я («Одно из важнейших определений экзистенции – ее необъективируемость» [11. С. 556]), но и тем, что экзистенциальное слово живет претензией на полноту своей непосредственности, своей первобытности (т.е. опять-таки на полноту субъектности), претензией быть «нулевой степенью письма» (Р. Барт) и голосом откровения. Таким образом, экзистенциальное слово *pretendует* осуществить то, что исповедальное слово *осуществляет* и осуществляет именно в силу того, что оно не претендует, а отказывается от всяческих претензий; насколько исповедующееся сознание способно отказаться от претензий, настолько произнесенное им слово становится словом исповеди. Экзистенциальное слово – слово, бессознательно жаждущее исповедальности, но заблудившееся в поисках дорог к ней и изо всех сил стремящееся уверить себя и других в том, что оно на верном пути. Кроме того, сопоставление исповедального и экзистенциального сознаний даст возможность более явственного узрения трудноосязаемых мыслью глубин исповедальности. Рельефность и многомерность образного видения, воплощенная в художественном произведении, позволяет мысли избегать односторонности и однозначности, ведущих к упрощению постигаемого смысла. Поэтому объектом нашего сравнительного исследования мы выбираем не публицистиче-

---

<sup>1</sup> На наш взгляд, в работе С.Л. Франка дана наиболее ясная и убедительная смысловая картина отношений Я и Ты, лишенная, к примеру, эмоциональной избыточности смыслового жеста Н.А. Бердяева, образно-мистической неопределенности философских интуиций М. Бубера или вызывающей интеллектуальности мыслителей вне-религиозного экзистенциализма, вращающейся в кругу создаваемых ею парадоксов, призванных скорее озадачить читателя на пути к истине, нежели направить его по этому пути. По оформленности и глубине самоопределения философской мысли разработка проблематики «Я и Ты» в работе Франка сопоставима с диалогическими концепциями сознания М.М. Бахтина и с ясностью и силой феноменологических узрений А.Ф. Лосева.



ский или философский трактат, манифестирующий идеи экзистенциализма, а художественный текст, представляющий собой символизированный сгусток этих идей. Так, в повести А. Камю «Посторонний» символично даже само название: это действительно символ экзистенциального сознания, отчужденного не только от бытия Другого, но и от собственного бытия, ставшего Посторонним для самого себя, чем и обусловлена для него невозможность исповедания: будучи отчужденным от себя, я не знаю своего Я, а значит, и не могу его исповедать.

Инкарнированный в речи «поток сознания», который мы находим в «Постороннем», воплощает основную драму экзистенциального героя – невозможность достичь исповедальности при назревшей бессознательной потребности в этом. Разнонаправленность исповедального и экзистенциального сознаний явственно обнаруживает себя и в мироощущении персонажа, и в слове, выражающем это мироощущение. Стремясь обозначить связи между философией и стилем «Постороннего», Ж.-П. Сартр отмечает: «Между каждой фразой мир уничтожается и возрождается: слово, как только оно возникает, является творчеством из ничего; фраза «Постороннего» – это остров. И мы прыгаем от фразы к фразе, от небытия к бытию» (цит. по статье В. Ерофеева: [12. С. 9]). Можно сказать, что в замечании Сартра исповедальное слово находит свое определение «с точностью до наоборот», хотя одновременно обнаруживает и точку пересечения с экзистенциальным словом. Каждая фраза исповедальной речи стремится возродить сознание из небытия, каким становится для него эгоцентрически замкнутое, отчужденное от мира индивидуальное бытие. Исповедальное слово также является «творчеством из ничего», но оно созидает не острова в море небытия, а мосты, по которым сознание движется от бытия к бытию.

В «Постороннем» В. Ерофеев видит «сокровенное противоречие между избранной формой повествования и характером повествователя. Повествование от первого лица заставляет героя занять активную позицию в оценке происходящих событий, хотя бы при отборе и подаче фактов. Камю же, по его собственным словам, стремился создать персонаж, лишь отвечающий на вопросы, т.е. только тогда занимающий активную позицию и делающий выбор, когда к этому его подтолкнут внешние, чуждые ему силы» [12. С. 9]. В данной В. Ерофеевым характеристике стиля «Постороннего» мы вновь сталкиваемся с ситуацией, подтверждающей изначальную противоположность исповедального и экзистенциального отношения к миру как в сознании героя, так и в авторском замысле. Причем это противоположение не имело бы объективного смысла и было бы лишь нашим собственным логическим допущением, помогающим решать поставленные нами проблемы, а не проблемы художественного содержания повести Камю, если бы обе проблемные сферы не имели точек соприкосновения и пересечения, если бы главный герой произведения и избранный автором стиль повествования не претендовали с первых же строк<sup>1</sup> на откровенность, объективность, непредвзятость, искренность,

---

<sup>1</sup>«Сегодня умерла мама. Или, может быть, вчера, не знаю. Получил телеграмму из дома признание: «Мать скончалась. Похороны завтра. Искренне соболезнуем». Не поймешь. Возможно, вчера» [13. С. 105].

отказ от субъективности и доверительность разговора с читателем, т.е. на все то, что исповедальное сознание осуществляет, в то время как экзистенциальное лишь продолжает претендовать.

Повествование от первого лица в исповедальной речи принципиально отличается от всех других форм «Ich-Erzählung» и имеет совершенно особый интенциональный смысл. Более того, оно как бы отталкивается, осознавая их неправомочность или недостаточность, от любых иных повествовательных интенций – нарративных, изобразительных, идеологических, оценивающих и т.п., заглушающих основополагающую интенцию исповедания – интенцию самораскрытия. Исповедальное сознание понимает, что самораскрытие – это не просто повествование, это «*поступок*» (см. упомянутую выше работу М.М. Бахтина), а повествование — лишь способ совершения этого поступка, способ осуществления его в бытии. Исповедание предполагает не оценивающую жизнь, а созидающую жизнь, житетворческую позицию; смысл исповедальной активности не просто в оценке и обсуждении духовной и бытийной ситуации, а в изменении этой ситуации — от отчужденности и изолированности к единению и пониманию. Рядом с активностью исповедальных интенций, стремящихся пересотворить бытийную ситуацию, оценочная, нарративная или какая-либо иная активность повествовательных интенций оказывается пассивностью.

Поэтому противоречие, которое отмечает В. Ерофеев в художественной организации «Постороннего», кажущееся. Если замысел А. Камю предполагал духовно пассивного персонажа, способного только к псевдоактивности (делает выбор, лишь когда его к этому принуждают; кстати, в качестве сравнения вспомним: мы говорили о том, что вынужденное исповедание – это нонсенс), то этот замысел нашел адекватное воплощение и в избранном им стиле повествования: активность Я в художественно-повествовательной структуре «Постороннего» – мнимая активность, так как она ничего не меняет в глубинных духовных отношениях Я и Ты. Герой претендует на изменение отношений к миру, людям и событиям от фальшиво-условных, этикетных к откровенным и непредвзятым, но в то же время боится самораскрытия, боится быть уязвленным в наготе своей откровенности и незащитности. Претендуя на объективацию своего Я в мире через слово, он в то же время страшится стать объектом воздействия чужих интенций и, пытаясь скрыть или оправдать свой страх, отгораживается от мира словом: «Попросил у патрона отпуск на два дня, и он не мог мне отказать – причина уважительная. Но видно было, что не доволен. Я ему даже сказал: «Я ведь не виноват». Он не ответил. Тогда я подумал – не надо было так говорить. В общем-то, мне нечего извиняться. Скорей уж он должен был выразить мне сочувствие» [13. С. 105].

В поисках самозащиты и самооправдания Я экзистенциального героя превращает любое Ты в Оно, в «Постороннего», а тем самым превращает в Оно и самого себя; отчуждаясь от Ты, Я отчуждается от себя, ибо реальное, а не иллюзорное Я человека может проявиться лишь на границе, в зоне встречи Я и Ты. Смысловое противоречие активности-пассивности в произведении Камю существует не между формой повествования и характером героя, а в сознании самого героя. Индивидуалистическая замкнутость экзистенциального сознания, всегда Постороннего, могла бы найти исход лишь через от-

кровение, исповедание себя миру. И в душе героя живет бессознательное желание такого откровения, но оно окружено спутанным клубком рефлексий и рефлексов, отгораживающих истинные, глубинные потребности души от внешнеориентированого сознания и видения мира. В герое живут одновременно: 1) потребность в исповедании; 2) страх исповедания; 3) нежелание обнаружить этот страх; 4) нежелание обнаружить свое нежелание. Поэтому и возникает «паралич доверия к герою, вынуждая в его поступках видеть не способ непосредственного самовыражения, а позу... Мерсо лишь делает вид, будто бесстрастно описывает события, связанные со смертью матери (см. начало романа: «Сегодня умерла мама. А может быть, вчера – не знаю»), на самом деле у него есть тайная страсть: ударить как можно сильнее по нравственному чувству читателя, шокировать его и тем самым добиться необходимого эффекта: убедить всех в своей посторонности. Это желание и таит в себе подвох. Сомнение вызывает главным образом не самое существование «постороннего», но его настойчивые напоминания о свой «посторонности» [12. С. 9–10].

В результате иррационально-рефлексийной борьбы желаний и нежеланий, обвинений и оправданий сознание героя превращается в сплошную «лазейку», по терминологии М.М. Бахтина. Это некая духовная «черная дыра», которая читательскому взору открывается как дух абсурда и из которой герой не находит иного исхода, кроме как через отрицание всего отягощающего его сознание культурного опыта, через уничтожение всех порожденных в нем культурой рефлексий и рефлексов; он уничтожает культуру в себе и себя в культуре, а тем самым взрывает все мосты между Я и Ты, ибо культура есть терпеливое выстраивание этих мостов.

По мнению В. Ерофеева, отказ Мерсо (так зовут Постороннего) от культурных ценностей рождает нового Адама и даже, через мученичество, по словам самого А. Камю, нового Христа – «единственного Христа, которого мы заслуживаем» [12. С. 10]. Однако можно ли личность, отказавшуюся от культуры, оценивать в парадигме культурных ценностей? Адам вовсе не есть чистое, до-культурное человеческое Я<sup>1</sup>, «полное безграничного доверия к своим желаниям и чувствам» [12. С. 10], хотя бы потому, что Адам был полон безграничного доверия не только к своим чувствам и желаниям, но и к желаниям и велениям Бога. Отношение адамического сознания к себе определялось отношением к Ты Бога, и поэтому грехопадение как разрушение доверия к Богу было утратой доверия и к своему Я. Бытие человека в Раю, основанное на чистоте отношений человеческого Я к Божественному Ты, бы-

---

<sup>1</sup> Заметим в скобках, что таковым не является даже инстинктивное «зго» животных, особенно животных с высшей нервной организацией, которым нередко также свойственны противоречивые психо-эмоциональные движения (например, одновременные страх и агрессия); животные также живут в особом, протокультурном, психологическом пространстве, в котором совершают свой инстинктивный или рефлексорный выбор. Другое дело, что, в отличие от человека, они не проявляют своеволия в этом выборе, и сектор их свободы достаточно четко определен; для них возможен выбор между «хочу» и «не хочу», или «хочу то, а не другое», но невозможна ситуация «не хочу хотеть» или «желаю не желать» и т.п., описанная Ф.М. Достоевским в реплике одного из его персонажей: «Захочу – вскоццо – не захочу – не вскоццо». Проблема отличия животного царства от человеческого – не проблема отсутствия разума, сознания или культуры, а проблема отсутствия своеволия и свободы воли.

ло первичным, целостным образом, т.е. Мифом, первовоплощением *Культуры*. Грехопадение было разрушением этой целостности *Культуры* и началом развития *цивилизации*, пытающейся заместить утраченные ценности, но вместо этого то и дело подменяющей их суррогатами.

Итак, Я Мерсо не есть Я Адама, ибо адамическое сознание жило ощущением резонанса Я и Ты, а не отрицанием их неизбежной взаимоотраженности; оно даже не есть Я Адама после грехопадения, отпадения его от Ты Создателя, ибо Адам не упорствовал в своем грехе, а искупил его в Покаянии и умер праведником. Бунтующее Я Мерсо – это и не Я животного, ибо животное не знает саморазрушительного бунта своеволия, если только оно здорово и не больно бешенством. Кто же он – Мерсо? Если кающийся Адам – символ человеческого Я, то упорствующее в своеволии и отрицании симфонического единства<sup>1</sup> Я и Ты, отказывающееся от Покаяния и Исповедания сознание есть сознание демоническое и сатанинское. Отсюда и «загадка Мерсо, привлекающая к себе не одно поколение читателей и критиков», и само недоумение этих критиков, писавших: «Если Мерсо – это человек, то человеческая жизнь невозможна» [12. С. 11]. Загадка Мерсо – это загадка дьяволизма в человеке, и человеческая жизнь, построенная на демонических началах, действительно была бы невозможна. Олицетворение сатанизма в Мерсо манифестируется и его именем: «фамилия Meursault обещает смерть, она смертоносна («meurs» – «умри»)» [12. С. 8].

Мерсо символизирует тип сознания, обреченный вечно пребывать в небытии, пока отвергает единственный источник человеческого бытия – любовное единение с Божественным Ты, переживание своего бытия как бытия для Другого. Но Мерсо – не дьявол, это человеческая душа, пораженная демонизмом и не видящая, не знающая из него исхода, однако не перестающая тосковать по другому человеческому Я. Об этой жажде встречи с Человеком говорят и последние, предсмертные слова Мерсо: «Чтобы все завершилось, чтобы не было мне так одиноко, остается только пожелать, чтобы в день моей казни собралось побольше зрителей – и пусть они встретят меня криками ненависти» [13. С. 164]. На первый взгляд прорвавшаяся нотка исповедальности («чтобы не было мне так одиноко») тут же отрицается заключительной фразой о ненависти, представляющей собой еще одно извращенно-бунтарское противостояние, еще один индивидуалистический выверт сознания героя. Но, во-первых, фразу «и пусть они встретят меня криками ненависти» можно понять не только как требование ненависти, но и иначе: «даже если они встретят меня криками ненависти»; во-вторых, даже если мы услышим здесь провоцирование ненависти, а не готовность ее принять, понять и простить (а вероятнее всего, и то и другое), все же оно говорит о желании *встречи* с человеком, а не об отторжении от него, так как отношения ненависти – это именно отношения, а не «посторонность». Так, о героях Достоевского можно сказать, что отношения между ними не «плохие» или «хорошие», а страстные – когда душа о душу жжется. Эта интимность и страстность сопричастности душ друг другу может быть проявлена и любовью и ненавистью. Так и в эпатазирующем мятеже Мерсо слышится нота ностальгии-

<sup>1</sup> О симфонической личности см.: [14. С. 91–181].

ческой тоски по утраченной сопричастности к другому человеческому Я. В этом смысле отношения ненависти иногда предпочтительнее, человечнее равнодушия, безразличия и бесстрастия. Пока в сознающем существе, будь он демон или человек, говорит страсть, чувство, даже если это чувство – ненависть, он не способен стать вполне «посторонним» и отторгнуться от отношений Я и Ты.

Думается, совершенно очевидно, что в исследовании изгибов сознания и подсознания своего героя, в обнажении сложной диалектики его чувств, эмоций и рефлексий Камю следует за Достоевским, не только предвосхитившим проблемы экзистенциального сознания, но и указавшим пути разрешения их в контексте религиозно-нравственного, эстетического и собственно онтологического мировидения. Жажда исповедования у героя Камю, так же как у Ипполита из «Идиота» Ф.М. Достоевского, не воплотилась в исповедальное слово<sup>1</sup>. Слово Мерсо хочет быть или казаться исповедальным и одновременно боится этого. Однако, играя откровенностью, оно переигрывает себя, поскольку часто противоречит себе, и вместо того, чтобы оградить уязвленную душу героя броней объективности, равнодушия, парадоксов, эпатажа, сарказма, актерства, отчуждения, обнажает всю глубину его беспомощности и незащитности. Вольным или невольным самообнажением своих истинных смыслов повествовательное слово Мерсо, искреннее в своей неискренности, приобретает значение исповедального. В этом превращении смысла важен прежде всего сам факт того, что слово героя прозвучало; сам факт повествования Мерсо о себе свидетельствует о его подспудном желании быть услышанным, вступить в диалогический контакт с миром – ведь тот, кто действительно не хочет открывать себя, тот молчит. Таким образом, рассказ Мерсо, даже помимо его сознательной воли, превращается в предсмертную исповедь.

Степенью своей беспомощности, своего неумения оградиться от мира, обнаружением глубинного, сокровенно-интимного желания общения с миром, всей противоречивостью своего влечения к миру и отталкивания от него сознание Мерсо аналогично сознанию ребенка, точнее, подростка. Не случайна здесь и тема матери, проходящая через весь роман, и тема ее смерти, являющейся символом разрушения психологических нитей, связывающих ребенка с его родителями. Сознание подростка – это сознание, переживающее драматизм и болезненность подобных разрывов, отторжение от защищающего родительского крова и драматизм встречи с глазу на глаз с чужим враждебным миром. Человек в этой ситуации теряет то изначальное, врожденное чувство единства с миром, какое он имел через связь с родителями; в то же время нового единства, основанного на каких-то иных, индивидуально-духовных началах, он еще не обрел. Подросток как бы вновь переживает драму Адама – драму отпадения от Отца и попытки собственного, индивидуального самоопределения в мире. Более того, он не просто переживает эту драму, он чувствует необходимость ее пережить и готов к любому мятежу и бунту во имя своего подлинного или мнимого освобождения. Он одержим и жадной самозащиты, и жадной самоутверждения в этом мире. Бунтарство –

---

<sup>1</sup> См. «Мое необходимое объяснение» Ипполита в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» и анализ исповеди Ипполита в книге М.М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» [15].

«переходный возраст» человеческого сознания, кризис его роста, следствие его детского неведения, вырастая из которого оно приходит к пониманию своего места в мире.

Драма Мерсо – драма подросткового типа сознания, переживающего инициацию перехода в иное, более умудренное и гармонизированное, «взрослое» состояние, ищущего самоопределения в отношениях с основными константами человеческого бытия. (Не случайно основная читательская аудитория повести Камю – молодежь и подростки.) Однако подростковый тип сознания как воплощение особого, переходного состояния сознания свойствен не только детскому и юношескому возрасту. «Подростковость» героя Камю (так же как и Подростка Ф.М. Достоевского) – символ, свидетельствующий о становящемся характере человеческого сознания в целом – не только собственно детского его состояния. Человек, блудный сын своего Творца, уходит от Него только для того, чтобы, повзрослев и изжив свое детское и бунтующее неведение, вернуться к Нему и понять, что любовь – это и есть истинная свобода. Поскольку Мерсо олицетворяет еще и демоническое начало в человеке, логика поэтического строя повести Камю скрещивает два основных смысловых архетипа образа Мерсо: демона и подростка. Демонизм героя отождествляется со своеобразной остановкой, «пробуксовкой» сознания, застрявшего в состоянии детского своеволия. Чем быстрее сознание изживет свое бунтарское неведение и своеволие, тем скорее оно придет к пониманию собственного, изначально данного ему смысла – быть со-знанием, единством Я и Ты, соборным ве'дением; знание есть *совместное знание* (со-весть), индивидуалистическое знание есть неведение.

История Мерсо – не миф о новом Адаме (и тем более не миф о новом Христе). Интерпретировать ее таким образом – значит пытаться повернуть вспять сакрально-смысловую историю человечества. Существует некая смысловая историческая необратимость, принесенная в мир Христом; адамическое неведение было искуплено и исчерпано знанием, данным Иисусом. После явления миру Христа всякая попытка вернуться к адамическому неведению оказывается греховным невежеством, прощительным лишь детскому сознанию; а всякое упорствование в этом невежестве оборачивается инфантилизмом или дьяволизмом. По утверждению С. Кьеркегора, для дохристианского сознания естественно было определять грех как неведение и тем самым оправдывать его и даже аннулировать само понятие греха. «...Христианство вполне логично полагает, – пишет он, – что ни язычник, ни естественный человек не знают, что такое грех, и даже необходимо откровение, чтобы показать, что это такое» [16. С. 315]. Продолжая мысль Кьеркегора, можно сказать, что после того, как это откровение было дано, после того, как Благая Весть (Евангелие) была проповедана человеку, формула «грешить – значит не знать» [16. С. 314] приобретает обратный смысл: «не знать – значит грешить». Человек, выросший в смысловой парадигме христианской культуры, не может пройти мимо распятого Христа и попытаться вернуться к девственному сознанию Первоадама без того, чтобы не встать на путь демонизма – прежде всего по той причине, что девственного Первоадама уже нет. А именно эту попытку и предпринимает Мерсо. Он пытается играть в Адама, и превращается в Каина, забыв о том, что Адаму еще не дано

было того знания и опыта, которое он, Мерсо, имеет через Христа. Интерпретированная в контексте христианизированных культурных ценностей, история Мерсо есть не миф, а отрицание, разрушение мифа. Но ведь подобная интерпретация – не единственно возможная. Если мы попытаемся осмыслить эту историю в отвлечении от христианского миропонимания (а современное сознание, собственно говоря, и живет в этой отвлеченности), мы действительно увидим миф, но не христианский, а языческий – первобытно-архаический миф об инициации подростка. Попытка пройти мимо Христа оборачивается возвратом в первозычество, к архаическому языческому сознанию, не знавшему ни Христа, ни Адама. Эта жизнь освящается не Благодарью, а Законом<sup>1</sup> – прежде всего законом выживания в отчужденном и часто враждебном человеку мире. Обряд инициации, жестокость которого обусловлена необходимостью преодоления детского инфантилизма ради способности выживания, – один из таких суровых законов. Если для язычника, никогда не знавшего Священной истории от Адама до Христа, подобная жизнь естественна и органична, то для европейца, живущего в смысловой ауре этой истории, отрицание ее, отказ от нее оборачивается духовной драмой или демонизмом. Историю, даже свою собственную, личную, нельзя начать сначала, ее можно лишь *продолжить по-иному*. Исповедание, и прежде всего Покаянная исповедь, дает возможность духовного обновления, перерождения личности, судьбоносного поворота личной истории.

Герой Камю пришел к потребности исповедания, пусть даже бессознательной, и остановился на пороге Покаяния. Но если экзистенциальное высказывание в той или иной мере реализует возможности бессознательного исповедания, насколько они вообще существуют, то Покаяние безусловно не может быть бессознательным. Оно есть именно прорыв сознания к самому себе, к своей истинной сущности через отказ от индивидуалистической замкнутости и самоизоляции. Если же человек не способен разрушить свое эго, он погибает сам. На пороге смертной казни мы и прощаемся с Мерсо.

Итак, подведем итоги. Экзистенциальный стиль воплощает драму индивидуалистического сознания, жаждущего, но не умеющего выйти из своей скорлупы – невидимой преграды, отделяющей его от мира и не могущей быть преодоленной сколь угодно откровенными подробностями рассказа о себе без основополагающей исповедальной интенции. Интимная откровенность подобных высказываний почти всегда закомплексована и неполноценна; ей постоянно грозит опасность предстать или по-детски «жалкой», или извращенной (угадал и продемонстрировал это еще «Бобок» Ф.М. Достоевского: «обнажимся» – дьявольская пародия на «исповедуемся»). Экзистенциальное высказывание существует на опасной границе между неосознанным желанием дорости до исповеди и угрозой полностью переродиться в чистый выхолощенный «дискурс», забывший о родном потоке живой речи. Оно пытается играть в живую речь, но эта игра не удастся – не потому, что перед нами художественный текст, а не живая речевая ситуация, но прежде всего потому, что играет здесь само сознание, а не только слово. Экзистенциальное слово

---

<sup>1</sup> Об антитезе Закона и Благодарности см., например, в работе Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса. Проблемы Закона и Благодарности» [17].

стремится к «полному отсутствию стиля» (Р. Барт: [18. С. 343]), поскольку ощущает это отсутствие признаком исповедальной искренности, но никогда не достигает его, так как одновременно сторонится этой искренности. Поэтому причина вырождения экзистенциального высказывания в «стиль» не столько в природе слова, сколько в природе воплощенного в нем типа сознания. Как экзистенциальное сознание обманывает самое себя в попытках достичь исповедальности, так и экзистенциальное слово идет путем самообмана и иллюзий, когда пытается казаться «прозрачным», внестилевым, «внемодальным», «индикативным», «нейтральным», «нулевым», «белым», «невинным и безгрешным» (определения Р. Барта).

Любое человеческое слово, согласно идеям М.М. Бахтина, отягощено опытом множественных диалогических интенций, и оно не может «обнулиться», просто сделав вид, что этого опыта не существует, просто поверив в свою девственность. Эти иллюзии, этот самообман и приводят его к самовырождению, так что даже и Р. Барт, характеризуя стиль Камю, вынужден признать: «Беда в том, что нет ничего более обманчивого нежели белое письмо; с момента его возникновения оно начинает вырабатывать автоматические приемы именно там, где прежде расцветала его свобода; окаменевшие формы со всех сторон обступают и теснят слово в его первородной непосредственности, и на месте языка, не поддающегося никаким готовым определениям, вновь вырастает письмо» [18. С. 344].

Исповедальное высказывание достигает чистоты, прозрачности и искренности совершенно иным путем. Оно не пытается обмануть себя и других возможностью безрефлексионной непорочности своего слова; оно сознает существование вокруг себя сложной многоголосой семантической и смысловой ауры и не отказывается от участия в этом диалоге, пытаясь сохранить полную от него независимость или делая вид, что не слышит этой полифонии. Оно понимает, что единственно верный путь к преодолению своего внутреннего диалогизма не отрицание его, а *осознание своего диалогизма*; единственно верный путь к искренности – осознание препятствий на пути к искренности как внутри себя, так и вовне. Человеческое слово может прийти к своему первосмыслу и обрести чистоту, лишь сознательно прорываясь к этому словесному первообразу, внутренне отвечая на все диалогические реплики и тщательно очищая себе путь среди всех возможных помех и искажений. Слово не может избавиться от своего диалогизма, но оно может стать свободным на пути к своему чистому смыслу внутри этого диалогизма, если оно осознает его, осознав, дистанцируется от него и тем самым как бы вступает в творческий диалог с собственным диалогизмом<sup>1</sup>. Пока слово бессознательно живет

---

<sup>1</sup> Точно так же человеческое сознание не может освободиться от своего мифологизма и, разрушая одну мифологическую картину мира, переходит к другой, такой же мифологизированной (например, от религиозной картины мира к научно-материалистической), пока не увидит собственную мифологичность. Только осознав свою склонность создавать мифы, оно станет свободно от власти мифа, даже пребывая внутри него. То же самое происходит с рефлексионной природой человеческого сознания. Оно готово уйти в дурную бесконечность рефлексивности и заикнуться в этих кругах псевдорефлексии, пока не осознает свой рефлексивный характер и не дистанцируется от него. Уничтожить рефлексивность нельзя, но можно ее осознать (т.е. отрефлексировать саму рефлексивность) и тем самым выйти за ее пределы, стать свободным по отношению к ней. Дистанцировавшись от рефлексии, сознание перестает отождествлять себя со своей способностью к рефлексии, открывая в себе



в своей диалогической ауре, оно то и дело слепо натывается на «реплики», деформирующие или затемняющие подразумеваемый им смысл. Как следствие этих семантических столкновений возможны две ситуации. Первая – когда из-за отсутствия в слове интенционального самосознания его целостный первосмысл невольно отождествляется с частными, периферийными или добавочными значениями; смысловая полнота изреченного слова подменяется и ограничивается ситуативным семантическим мифом. Вторая – когда первичная смысловая целостность слова вступает в конфликт с чуждым или враждебным ему значением, пытаясь оттолкнуть или разрушить этот чуждый смысл, но тем самым разрушает самое себя, так как любая полнота конкретного смысла может реализовать себя, лишь ощущая свое потенциальное единство с богатством и многообразием всего смыслового континуума. Попытка словесного высказывания избежать резонанса со смысловым универсумом обедняет прежде всего само высказывание. Лишь *осознание* чуждых себе смыслов, а не пренебрежение ими и не слепое их отталкивание может привести к пониманию и собственного смысла, поскольку осознание иного смысла как иного означает дистанцирование и от него и от себя и дает возможность непредвзятого и свободного, но ничего не отрицающего к нему и к себе отношения. Только в том случае, когда сознание, и слово, его выражающее, способно свободно и непредвзято отнестись к Другому, оно может свободно и непредвзято, т.е. без искажений смысла, отнестись к самому себе. Это и понятно: ведь сознание, равно объективно воспринимающее и себя и Другого, должно трансцендироваться за свои пределы, быть и тождественным, и не тождественным самому себе. Точно так же, чтобы объективно понять Другого, сознание должно трансцендироваться в Другого, должно уметь увидеть мир с его точки зрения, но не раствориться в нем, т.е. быть и тождественным и не тождественным Другому. Парадокс самосознания в том, что оно, чтобы быть *само-сознанием*, должно пребывать одновременно и внутри себя, и внутри Другого, и на границе себя и Другого. Нахождение этой третьей точки субъектного сознавания освобождает сознание от субъективизма, мифологизма, предвзятости, ограниченности, дает возможность адекватного самовыражения и т.п.

Исповедальное сознание живет *поиском* этой свободы, непредвзятости и адекватности самовыражения – для себя и для Другого, ощущая и передавая через слово всю трудность, а порой и мучительность этого поиска. В исповедальном слове интенционально обозначена и интонационно озвучена вся сложная процессуальность поиска им адекватного ему смысла и значения. Наивная игра в естественность, органичность и простоту, одновременная со стремлением к эпатажу и самодемонстрации в этой простоте, что мы видим у героя Камю, не для него; оно слишком понимает недостижимость «простоты» и видит единственно правильный путь в осознании данной ему непростоты. Простота для сознания, запутавшегося в своих рефлексиях, достигается пониманием своей запутанности и непростоты и приятием этой ситуации в сказанном миру слове.

В экзистенциальном высказывании, как и вообще в любых попытках добиться «нулевой степени письма», мы встречаемся с желанием имитировать непосредственность живой речи. Сконструированная, видимая «стихийность» и «непосредственность» экзистенциального потока – кажущаяся, строго дозированная и контролируемая стихийность, которая, в конце концов, катастрофически разбивается о настоящие стихии – стихии живого потока реального бытия, не управляемого индивидуальной волей и индивидуальным сознанием.

Если исповедальное высказывание стремится максимально уменьшить зазор между внутренним состоянием и словом, его выражающим, то художник-экзистенциалист изображает сознание, которое, ощущая этот зазор, всячески выпячивает, драматизирует его и одновременно пытается имитировать его преодоление или отсутствие. Вместо гармонизации диалогических смыслов, живущих в слове, мы получаем равнодушно-враждебное их отталкивание друг от друга или постоянную опасность быть поглощенными друг другом. Собственно, рождающийся и живущий в экзистенциальном высказывании драматизм – это драматизм неудачной, ничем не оправданной имитации, неудавшегося, обманывающего самого себя актерства. Экзистенциальное слово, переживая драму собственной неисповедимости, им самим порожденную и лелеемую, действительно выражает философию *существования* – как чего-то вторичного и призрачного по отношению к *сущему*, для него то ли недоступному, то ли слишком сомнительному, чтобы быть реальностью. Экзистенциальное сознание не знает иного сущего, кроме жизни и смерти своего Я, превращая в результате его потенциально полноценное бытие в призрачность существования. Поэтому ему не дается то постижение и выражение сущего, которое доступно слову исповедальному<sup>1</sup>.

Экзистенциальному сознанию тесно и враждебно не только в мире, но и в слове, однако причину этого оно склонно искать в мире и в слове, а не в себе – в чем, может быть, и заключается его главная ошибка, если только эгоическое неведение разума можно назвать ошибкой. Во всяком случае, сама природа подобного типа сознания – стимулируемого импульсами и поведенческими мотивами бессознательного, не ведающего возможных путей исхода в сверхсознание – является источником той драмы, сквозь призму которой оно воспринимает мир. Призма экзистенциального сознания искаженно отражает лучи изначального света, освещающего все бытие, постольку, поскольку грани этой призмы – уровни подсознания, сознания и сверхсознания в человеческой психике – разобщены и непрозрачны друг для друга. Разобщенность и непроницаемость этих уровней превращает экзистенциальное сознание в «бессознание», в «поток сознания», так как в экзистенциальной личности не найдена точка интеграции сознающего Я, тот центр, в котором

---

<sup>1</sup> Анализ противоречий этики и онтологии экзистенциализма можно найти в книге Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия» [19]. Здесь же имеются указания на работы других авторов, посвященные «философии существования». Экзистенциализм как философское течение многогранен и подчас разноречив в своих исходных посылах. В книге Ю.Н. Давыдова, как и в нашей работе, речь идет об одной – атеистической, или, точнее, внерелигиозной, ветви экзистенциализма, представленной прежде всего именами Сартра и Камю. О различных направлениях философии экзистенциализма см. также: [20–22] и др.

могли бы фокусироваться энергии всех уровней человеческого сознания. Исповедальное сознание, исходя из этого интегрирующего центра, существующего для него сначала как потенция, живет поиском актуализации этого потенциального начала, проникая все уровни разобщенного Я и вновь интегрируя их в исходной точке, но интегрируя не как потенциальное, а как актуальное самосознающее Я человека. Исповедание есть параболическое проникновение сознанием самого себя («поведаю из глубины себя»), актуализация потенциальных энергий интеграции сознания, данных каждому индивидууму. Однако как пробудить этот потенциал, если сознание слышит голоса существования, но перестало слышать голос Сущего – голос совести, сверхсознания, «глас Божий»? Ответить на этот вопрос человечество пытается всей своей историей – и мирской и Священной.

### Литература

1. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
2. Бахтин М.М. Архитектоника поступка // Социологические исследования. 1986. № 2.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
4. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
5. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
6. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Silentium: Философско-художественный альманах. Вып. 1. СПб., 1991.
7. Симонов П.В. Мозг и творчество // Вопросы философии. 1992. № 11.
8. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринт. М., 1992. Т. 2.
9. Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
10. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
11. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. М., 1986.
12. Ерофеев В. Мысли о Камю // Камю А. Счастливая смерть. Посторонний. Чума. Падение. Калигула. Миф о Сизифе. Нобелевская речь. М., 1993.
13. Камю А. Счастливая смерть. Посторонний. Чума. Падение. Калигула. Миф о Сизифе. Нобелевская речь. М., 1993.
14. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
15. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
16. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
17. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса: Проблемы Закона и Благодати // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.
18. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика / под ред. Ю.С. Степанова. М., 1983.
19. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1989.
20. Киссель М.А. Экзистенциализм // Современная западная философия: словарь. М., 1991.
21. Радугин А.А. Философия: курс лекций. М., 2004.
22. Новейший философский словарь / под ред. А.А. Грицанова. Минск, 2003.