

*В. Н. Порус**

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ВАРЛАМА ШАЛАМОВА

В статье анализируется философско-антропологический смысл «лагерной прозы» Варлама Шаламова. Он сжат до проблемы: что значит быть человеком в нечеловеческих обстоятельствах? Ответ Шаламова — не в философских терминах, а в художественном тексте. Однако он открывает новую перспективу философской антропологии. Экзистенциальная философия человека (К. Ясперс и др.) искала путь к человеческой подлинности в актах сопротивления внешней детерминации жизни индивида. Но в нечеловеческих обстоятельствах происходит катастрофический метаморфоз: подлинным может оказаться бесчеловечное, а неподлинным — то, что противится чудовишной подлинности. Тогда соотношение «подлинного» и «неподлинного» в человеке предстает как особая смысловая зависимость: «подлинность» обнаруживается тогда, когда «земной ад» ее уничтожает. Она обозначает последний рубеж сопротивления адским условиям существования. Сущность и существование — модусы модальности: кто-то, сдав последний рубеж сопротивления аду, сохранит существование, но не актуализирует свою сущность, которая останется лишь возможностью; кто-то, напротив, погибая в безнадежном сопротивлении, доказывает неуничтожимость своей сущности, ставшей действительностью. Художественная проза Шаламова позволяет философской антропологии говорить на новом языке, перешагивать через рамки понятийных конструкций, чтобы идти к пониманию человека, не опасаясь противоречий, ибо это противоречия жизни, а не логические ошибки рассуждений.

Ключевые слова: Шаламов, «лагерная проза», философская антропология, сущность, существование, личность.

V. N. Porus

PHILOSOPHY OF HUMAN BEING IN THE WORKS OF VARLAM SHALAMOV

In the article the philosophical and anthropological sense of Shalamov's "camp prose" is analyzed. It is compressed to a problem: what means to be a person in nonhuman

* Порус Владимир Натанович, доктор философских наук, профессор-исследователь, научный руководитель школы философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); vnporus@hse.ru

circumstances? Shalamov's answer is done not in philosophical terms, but in the art text. However, it offers new prospect of philosophical anthropology. The existential philosophy (K. Jaspers, etc.) looked for a way to human authenticity in acts of resistance of external determination of the individual life. But in nonhuman circumstances catastrophic metamorphoses occurs: human authenticity can turn out nonhuman, and vice versa. Then, the ratio "authenticity" and "not authenticity" in the person appears as special semantic dependence: "authenticity" is found when "terrestrial hell" destroys it. It designates the last boundary of resistance to infernal living conditions. Essence and existence are modality modes: someone, having handed over the last boundary of resistance to hell, will keep existence, but does not update the essence which will remain only an opportunity; someone, on the contrary, perishing in hopeless resistance, proves a nonmortality of the essence which became reality. Shalamov's prose allows philosophical anthropology to speak in new language, to step through a framework of conceptual designs to go to understanding of the person, without being afraid of contradictions because they are life contradictions, but not logical errors of reasonings.

Keywords: Shalamov, "camp prose", philosophical anthropology, essence, existence, personality.

Сердцевина философской антропологии — вопрос «Что такое человек?». Кант полагал, что он сводится к трем другим: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», ибо они указывают на границы и пределы человеческого. Может ли наука — в широком смысле этого термина — ответить на них? Скажем, накопив сумму эмпирических сведений о том, как человек познает предстоящий перед ним мир и самого себя, как действует, повинаясь или не повинаясь долгу, и как представляет себе справедливое воздаяние за свой жизненный выбор, чтобы затем, обобщив эти сведения и придав обобщениям широту и точность, вывести *законы* человеческого бытия, подобно тому, как это делают науки о природе. Однако такой путь вел бы в тупик: человек, рассмотренный сквозь призму эмпирической науки, ничем, по сути, не выделялся бы из ряда природных объектов, а попытки найти в его существовании какой-то особый смысл, подсказанный идеями свободы, бога и личного бессмертия, вступали бы в конфликт с научной рациональностью и венчались антиномиями.

Если же кантовским вопросам придать «апофатическую» форму: «Что я не могу знать?», «Чего я не должен делать?», «На что я не могу надеяться?», они выводят рассуждение о человеке за границы эмпирической науки и передают его метафизике. Так думал Кант, и с ним согласились те мыслители, для которых метафизика стала «философским человековедением». «Этому соответствует кантовская характеристика человека как метафизического существа» [4, с. 116]. Развитие философской антропологии определялось отношением философов к этой характеристике. Оно было и остается различным, в нем отразился конфликт между наукой и метафизикой, длящийся уже несколько столетий и вступивший в новую фазу в наше время [9]. Как бы то ни было, философская антропология, осознает она себя как сферу метафизического размышления или как попытку синтеза научных знаний о человеке, задает свой главный вопрос о «человеке как таковом».

Но что, если спрашивает не философ или ученый, разглядывающий границы человеческого с высоты абстрактного рассуждения, а человек, для которого этот вопрос — не умственное упражнение, а граница между своей

жизнью и своей смертью, физической и духовной? Способна ли философская или научная антропология заглянуть во внутренний мир этого человека?

Дело ведь не только в сложности перевода на язык понятий с языка переживаний и потрясений, который сопротивляется этому переводу, как живое тело сопротивляется вивисекции. Но и в том *страхе*, который неизбежен, когда отвлеченная мысль пытается заставить человека в труднейший момент его жизни: ведь в иные моменты такие вопросы не задают! Лучше других это знают психиатры. Иногда, пишет И. Ялом, «терапевты отказываются иметь дело с экзистенциальными данностями не только из-за их универсальности, но и потому, что встреча с ними слишком страшна» [17]. Тот, кто осмеливается взглянуть в бездну душевного мира другого человека, рискует быть втянутым этой бездной, видя в ней своей отражение. «Я уверен, — продолжает Ялом, — что опытный терапевт часто неявным, в том числе и для себя самого, образом работает в экзистенциальной модели: он “кожей” чувствует коренную проблему пациента и соответственно реагирует» [17].

Как философу-антропологу сравняться в этом с психотерапевтом, преследуя иную цель — не исцеления конкретного пациента, а отвечая на вопрос о *сущности* человеческого.

Возможно ли это?

* * *

Ступая по следу классической философии, антропология пыталась решить проблему сущности человека, стоящей за явлениями его существования. Является ли эта сущность универсальной и неизменной или она определяется условиями и обстоятельствами жизни?

В 1914 году Х. Ортега-и-Гассет бросил крылатую фразу «Я — это я вместе с моими обстоятельствами, а без них нет и меня» [6, с. 38]. Она требовала пояснений, чтобы не быть ложно понятой. Если бы обстоятельства полностью детерминировали содержание «Я», то два разных человека, оказавшись в одних и тех же обстоятельствах, были бы тождественны. Но это не так. «Обстоятельства по-разному отвечают особой тайной судьбе каждого из них, “Я” — определенное и сугубо индивидуальное, мое давление на мир, мир — столь же определенное и индивидуальное сопротивление мне» [5, с. 440]. Человек находится в постоянной связи с обстоятельствами его жизни, и может либо подчиниться им, то есть утратить самого себя, либо воспротивиться и осуществить свою подлинность. «Он как бы актер, долженствующий сыграть персонаж, который есть его подлинное “я”» [5, с. 440].

Эта таинственная «подлинность» (Ортега называл ее то судьбою, то призванием) могла бы трактоваться как замена классической сущности, с тем лишь отличием, что она дает о себе знать, только сопротивляясь давлению обстоятельств. Кто я такой *на самом деле* — об этом можно узнать только по тому, осуществляю ли я свой свободный выбор вопреки тому, что понуждает меня отказаться от своей свободы.

Поэтому быть самим собой (или *сыграть* самого себя?) — это выбор, какой сделает не каждый, ибо он требует сверхнапряжения внутреннего мира, на что у большинства людей нет сил и желания. Проще и легче отказаться от сопро-

тивления, подчиниться обстоятельствам. Стать одним из множества тебе подобных, неотличимых от тебя именно потому, что лишены своей подлинности. Стать частью массы или толпы, которая скорее враждебно относится к тем, кто отказался влиться в нее, сохранил свою подлинность, свою свободу выбора.

Есть соблазн объявить настоящим, да и единственно возможным, существование, отрекшееся от своей подлинности. Которой, может быть, и вовсе нет! И от фразы Ортега оставить только фрагмент «Я — это мои обстоятельства». Передать вопрос о человеке эмпирическим наукам, которые не станут претендовать на универсальное понятие о человеке и законах его бытия, а сведут дело к генерализациям, толкующим о том, каким бывает человек в разных обстоятельствах и ситуациях.

С той поры, как антропология отказалась от онтологического плана, в котором рассматривался вопрос о человеческой сущности, т. е. перешла на рельсы *неклассической философии человека*, она стала перед выбором: продолжать поиски *подлинности*, дающей о себе знать в актах сопротивления внешней детерминации, либо свести дело к установлению связей между детерминантами (как природными, так и социокультурными) и модусами поведения человека. На первый путь стала экзистенциальная философия и близкие к ней течения мысли, на второй — мыслители, видевшие перспективу философии человека во взаимодействии со специальными науками о человеке, реализуемом в культурном контексте.

* * *

Если, решая вопрос о том, что такое человек, сменить отношение «сущность — явление» на экзистенциальную пару «подлинное/неподлинное существование» (отвлекаясь от вопроса об адекватности такой замены), придется признать, что «неподлинное существование» не есть явление «подлинного» и в то же время — не отрицание последнего; «неподлинность» — муляж «подлинности». Как всякий муляж, «неподлинное существование» привлекает внимание тех, кого это устраивает; человекоподобные манекены для того и нужны, чтобы обеспечить формальные, условные отношения по правилам, исключаям нежелательные эксцессы. «Подлинность» скрывается за «неподлинностью» как за ширмой или стеной, обнаруживая себя разве что в малозначимых столкновениях с действительностью, в которых почти всегда без особого сопротивления уступает место «неподлинности». Так спокойнее и безопасней.

Стена принимает на себя и отражает попытки проникнуть в «подлинность» извне — со стороны любопытствующих или подвижных исследовательским интересом. Настолько успешно, что неудачи гасят любопытство (упорство же опасно и может привести не к добру), а исследователи переключаются на факты и регулярности, характеризующие «мир неподлинности» как единственно возможную и неоспоримую реальность. Такие исследования, по крайней мере, обещают *полезное* знание вместо безнадежных и даже опасных попыток раз-узнуть тайну «подлинности».

Но все это только до тех пор, пока «подлинность» не дает о себе знать в обострившемся конфликте с «миром неподлинности». Он наступает в особых ситуациях (К. Яспер назвал их «критическими» или «пограничными»), когда

человек осознает *бессмысленность* своего пребывания за ширмой «неподлинности». Когда происходит нечто такое, что взрывает систему манекенных отношений, обнаруживает их несовместимость с настоящими переживаниями человека. Такой взрыв происходит прежде всего во внутреннем мире человека — там, где нет укрытия, убежища. Он накрывает человека, уже как будто смирившимся со своей неподлинностью, и закрывает для него перспективу, ставит перед вопросом, на который нет ответа: «Зачем случилась эта моя жизнь, пришедшая к мучительному и бессмысленному краху?» Вопрос неотступен и невыносим, но уже ничего нельзя сделать, чтобы все стало как прежде, когда он еще не был слышен.

«Пограничные ситуации» уничтожают привычный мир, но не создают иного. Человек в них беспомощен, никто и ничто не может удержать его на краю пропасти *небытия*.

В обыденном существовании мы часто уклоняемся от них, закрывая на них глаза и живя так, как будто бы их нет. Мы забываем, что должны умереть, забываем наше виновное и оставленное на волю случая бытие. Тогда мы имеем дело только с конкретными ситуациями, с которыми справляемся с пользой для себя и на которые реагируем посредством планов и конкретных действий в мире, подгоняемые интересами нашего наличного существования. На пограничные же ситуации мы реагируем или их сокрытием, или, если мы их действительно постигаем, отчаянием и последующим избавлением от него: мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия [19, с. 22].

Стать *самим собой*? Не абсурд ли это? Ведь прежде, чем разрушилась привычная жизнь за стеной, человек гнал от себя мысли о какой-то подлинности. Теперь он уже и не знает, что это такое! Чтобы признать жизнь бессмысленной, нужно хотя бы понять, *какого* смысла в ней нет. Ясно одно: все, чем и как он жил, «провалилось», оказалось ненадежным, не смогло предотвратить неизбежное страдание, сделало иллюзорными надежды. «Что делать мне перед лицом этого абсолютного провала, осознания которого я при честном рассмотрении избежать не могу?» [19, с. 24].

Кажется, ответ может быть только «негативным». «Чего я не должен делать в критической ситуации?» — экзистенциальное эхо кантовских апофатических вопрошаний.

Прежде всего, не притворяться, не врать себе и другим людям. Отбросить маски, с которыми свыкся. Расстаться с утешительными иллюзиями. Не отводить взгляда от истины, сулящей тебе тоскливое разочарование. Не видеть в страдании только дурную случайность, которой можно было бы ловко избежать.

Не значит ли это признать жизнь «пустой и глупой шуткой», по слову М. Ю. Лермонтова, а себя — проигравшим азартную игру неудачником? Отчаяться, уйти в ожесточенное молчание на людях, а в одиночестве не по-людски выть, как умирающий Иван Ильич в повести Льва Толстого. Или, набравшись последней решимости, «поставить точку пули в своем конце» (В. Маяковский).

Так это и есть возвращение к «самому себе»? Право, тогда уж лучше тянуть до последнего в постылой, но привычной «неподлинности». Быть *таким*

«самим собой» едва ли не хуже, страшнее, чем оставаться муляжом, который жизнь вот-вот выбросит на свалку за ненадобностью.

Такое представление о «самости» выглядит скорее патологией, болезнью души. Философ и психиатр К. Ясперс так и решил, а чтобы поставить стратегию врачевания на почву философской антропологии, выдвинул тезис-догадку: «Человек — всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать» [18, с. 36]. Это означало, что для человека возможен выход из, казалось бы, совершенно безнадежных положений. Ничто не может свести к нулю смысл его существования. Если жизнь подвела его к черте, за которой прежний смысл исчез, надо найти новый.

В пограничной ситуации, когда мир неподлинного существования распадается, а человек «возвращается» к самому себе, он остается одиноким, и осознание этого мучительно. Значит, советует Ясперс, нужно вырваться из «изоляции», вернуться к людям, установить с ними связь, найти понимание и поддержку. Но это не значит вернуться в бессмысленность притворства и поз неподлинного существования. Нужно войти в коммуникацию с такими же, как ты, отчаявшимися, но желающими одолеть свое отчаяние людьми. Они не будут притворяться и врать ради каких-то теперь уже бессмысленных для них целей и благ. Они тоже вернутся «к себе», но не в одиночку, а сообщая — и узнают друг о друге, а значит и о себе тоже, самое важное, самое нужное в оставшиеся — возможно, последние — дни своей жизни.

Жизнь бросила свои «пустые и глупые» шутки. Теперь все всерьез. Можно доверять друг другу, раскрыть, а не прятать свою душу, быть уверенным, что ты, каков есть, интересен и ценен. Ты не пустота, потерявшая в пограничной ситуации свою зримую оболочку, а достойный соучастник существования, которое Ясперс назвал «экзистенциальной коммуникацией». Это не идиллия согласия, коммуникантам есть о чем спорить, и спор может выйти горячим, но он ведется людьми, которые, даже борясь друг с другом, уважают своих оппонентов, любят их особой — лишенной всякого эгоизма — любовью. В такой коммуникации люди способны не влачить существование, «не просто впустую проживать жизнь, но исполнять ее» [19, с. 28].

Возможна ли такая коммуникация? Ясперс верил в это и веру свою назвал «философской» [20]. Помимо теологических коннотаций, это была вера в то, что человек есть, прежде всего, то сущее, которое не делится без остатка на разум (И. Гете), в нем есть неделимый и неубиваемый «остаток» — добрая и здоровая воля к жизни. Она-то и гарантирует возможность «экзистенциальной коммуникации».

Но как удерживать эту веру под напором сомнений, порождаемых действительностью? Например, сомнений в том, стремится ли пациент к выздоровлению, то есть захочет ли в пограничной ситуации вступать в какие бы то ни было коммуникации? Не внесут ли коммуниканты в них свою «неподлинность», чтобы избежать взаимного жалостливого презрения, тем более оскорбительного, что осознается в отчаянии? Обойдется ли «философская вера» без веры в Бога?

Главные же контраргументы идут от исторической реальности. Когда Ясперс еще только продумывал свою экзистенциальную антропологию, опыт

мировой войны и трагические события российской истории уже поставили под вопрос гуманистические иллюзии насчет благого и здорового — неубиваемого — «остатка», корнящегося во внутреннем мире человека. А последовавшие затем катастрофы, казалось бы, навсегда развеяли эти иллюзии. И вместе с ними — надежды на устроение культуры на принципах гуманизма. После Освенцима эти надежды, заявил Т. Адорно, могут забавлять только совсем уж завравшихся интеллектуалов, ибо «любая культура вместе с любой ее уничтожительной критикой — всего лишь мусор» [1, с. 327]. Если так, то философская подоплека психиатрии Ясперса — тоже мусор, с чем не преминули согласиться те, кто всерьез приняли обломок формулы Ортега-и-Гассета за основу философской антропологии: *человек — это его обстоятельства*.

Тогда отношения между людьми нельзя оценивать с точки зрения их «подлинности» или «неподлинности». Они таковы, какими им позволяют быть обстоятельства. Можно было бы возразить, что и обстоятельства таковы, какими их создают люди, но это уже будет разговор о курице и яйце, у которого нет перспективы. Ясно одно: люди могут создать такие обстоятельства, когда нет смысла рассуждать о какой-то человеческой сущности, а разговор о «подлинности существования» приобретает саркастический смысл. Подлинным может оказаться самое что ни на есть *бесчеловечное* или *расчеловеченное*, а неподлинным — то, что по каким-то причинам противится этой чудовищной подлинности.

Жизнь, выстроенная из подобных обстоятельств, может быть названа «адам». В Аду, в котором побывал Данте, пребывают грешники, заслужившие свою участь. В «земном аду» оказываются люди, попавшие туда по воле создателей бесчеловечных обстоятельств [2, с. 218] Они согнаны в него как скот, «гурьбой и гуртом», по слову О. Мандельштама. «Земной ад» — зона безнадежного отчаяния, из которой нет выхода. Если экзистенция — это «живая душа» [7, с. 200], то «экзистенциальная коммуникация», о которой мечтал Ясперс, невозможна, потому что ад убивает души раньше, чем тела.

Философская антропология останавливается перед воротами земного ада: «Оставь надежду, всяк сюда входящий!» Ей, чтобы сказать новое слово о человеке, надо бы очутиться в аду. Но тогда она утратит надежду, оцепенеет в бессилии. Кому и зачем тогда понадобятся ее суждения?

В «земной ад» вошел не философ-теоретик, а писатель Варлам Шаламов.

* * *

Так случается: художественное слово переступает порог, за который не решается шагнуть философия. В России так было и продолжает быть, а о причинах надо бы говорить в другое время и в другом месте.

Бывает и так, что художник, сделавший этот переход, сам до конца не знает всех его последствий. Досталось же Гоголю, Толстому и Достоевскому от критиков за то, что они якобы изменили искусству ради философских или богословских целей. Н. А. Бердяев, было время, даже говорил, что *идеи*, овладевшие творчеством этих гениальных писателей, сделали их «духами русской революции», то есть апостолами зла и разрушения жизненных основ общества. Обвинение не снято и спустя сто с лишним лет.

Может быть, Шаламов еще встретится с подобными инвективами. Кто предскажет путь развития отечественной истории и российской культуры в перспективе хотя бы нескольких десятилетий?

Философский вопрос, заданный творчеством Шаламова, звучит не по-кантовски: *что значит быть человеком в нечеловеческих обстоятельствах?* Кант задавал свой вопрос из кенигсбергского кабинета, обращаясь к человечеству. Шаламов — из колымского ада, будучи его узником и участником, и обращается он прежде всего к самому себе, отдавая отчет в том, что невозможно судить о *своей* человечности, если она заведомо утрачена. Следовательно, ответ не может быть дан в понятиях, отвлеченных от личности и жизни писателя; он должен быть найден в художественном слове, вобравшем в себя личные переживания автора. И только так это слово обретет достоверность.

«Тайна Шаламова в глубоко личностном характере его творчества, в абсолютной неотчуждаемости последнего» [16, с. 68]. Это относится не только к художественному тексту, но и к философскому его смыслу. Философская антропология Шаламова лишена созерцательной бесстрастности. В картинах колымского лагерного ада присутствует их автор — свидетель, обвинитель и обвиняемый в одном лице. Ад — универсум зла, и в этом универсуме никто и ничто не остается в стороне; зло проникает во все отношения между людьми, входит в души каждого из участников этих отношений, развращает и убивает их.

Формы и носители зла различны. Прежде всего, это сама лагерная машина, созданная для подавления и массового уничтожения людей, неугодных власти. Это рабовладельческое хозяйство, извлекающее выгоду из дарового труда заключенных при почти нулевых затратах на их жизнеобеспечение. Это альянс власти и уголовников, благодаря которому психологическое и моральное подавление личностей и эксплуатация достигают невысказанных степеней циничной жестокости.

Безмерны страдания узников ада. Они резонируют с безнадежностью: нет возможности сопротивляться ни в одиночку, ни сообща. Отдельные попытки обрываются пулей охранников или ножом «блатарей». Невозможна даже мысль о совместном протесте. Каждый заботится о собственном выживании: сберечь и вовремя проглотить пайку, раздобыть курево, «откосить» от труда на смертельном морозе хотя бы в тифозном карантине, разрыть могилу погибшего зека, чтобы снять с трупа годные к носке кальсоны... А если уже поздно жить и некуда бежать, то хотя бы вцепиться зубами в руку убийцы и так умереть. Или мечтать о том, чтобы освободиться от собственного тела, объекта насилия, стать «обрубком»: «Человеческим обрубком, понимаете, без рук, без ног. Тогда бы я нашел в себе силу плюнуть им в рожу за все, что они делают с нами...» [12, с. 423].

В этой свирепой «подлинности» существования нет места «экзистенциальным коммуникациям» Ясперса. Слова о неизменной благой сущности человека в аду звучали бы как сарказм, да их лучше и вовсе забыть, чтобы они не были услышаны как издевательство.

Что делать очутившемуся в аду писателю? Совершить *невозможное*: рассказать о том, что не может быть рассказано, потому что не может быть рас-

слышано, понято. Адское зло уничтожает не только тела и души, но и слова, превращая их в ложь, насмешку над правдой.

Это значит, что художник должен воскресить слово, придать ему иное бытие. Слова должны «выползть из-под словаря» (Б. Слуцкий) и превращаться в сгустки чувств и мыслей, обладающие вещественной плотностью. Не метафорически, а взаправду слово должно стать делом. А дело это в том, чтобы сдвинуть с точки бессильного ужаса сознание людей, перед которым писатель открывает действительность ада.

Шаламов не вполне уверен, что это возможно. Но от задачи нельзя уклониться. Надо попытаться. Без пафоса, без фраз о долге перед человечеством, перед узниками ада, перед каким-то пушкинским Аполлоном, требующим от писателя «священной жертвы». Просто нет другого выхода. Нельзя согласиться с непобедимостью ада, а победа над ним требует слова. И оно должно быть найдено, наполнено правдой — и тогда услышано и понято.

Читатель должен поверить этому слову, а это значит ощутить ад как *свой* ужас и боль. Ощутить, как со *своих* собственных рук сползает пеллагрическая кожа и этими руками стащить портянки с умирающего товарища, чтобы натянуть их на *свои* обмороженные ноги. Стать рядом с бывшим студентом Дугаевым, которого сейчас расстреляют у колючей проволоки, жалеющим только о том, что напрасно проработал, напрасно промучился этот последний сегодняшний день [12, с. 63]. Примерить зло на себя.

Это риск. Может получиться совсем не то, к чему стремится писатель. Читатель может замкнуть зор и слух, а то и озлобиться на того, кто посягает на иллюзии и душевный комфорт.

Но другого пути нет. Ни на что не годятся проповеди, ходульные обличения зла, подгонка реальности под моральные шаблоны. Все это только способствует злу, укрепляя его неуязвимость. Даже голая правда, сказанная напрямик, может вызвать упрек и недоверие, подобно тому, как поднявшийся под огнем в атаку солдат получает пулю. Поэтому писатель часто облачает свою правду в маскхалат иронии, позволяющий как-то «прижаться» к реальной почве, укрыться за ее выступами. Это почти всегда самоирония, но никогда не зубоскальство: в аду нет места веселью. «Для войны еще допустим юмор, но не для лагеря, для освенцимских печей» [11, с. 34].

Самоирония стыдлива. Писатель знает, как ад играет с его душой, как он манит иллюзией возможности притерпеться, пойти на компромисс, хитростью или покорностью добиться уступок, без которых трудно выжить. На страницах «Колымских рассказов» действуют alter ego писателя, соблазненные злом и обманутые им, ставшие не только его жертвами, но и невольными соучастниками. Таков Крист, «артист лопаты», согласившийся с бригадиром уговорить зеков повысить интенсивность труда, чтобы получить причитающуюся им плату. Но бригадир в сговоре с «блатными», он обманывает Криста, а на претензии отвечает побоями. В аду нельзя верить никому, особенно тому, кто имеет власть, а сохранивший иллюзии расплатится причастностью к обману и насилию.

Писатель с начала и до конца не знает, удастся ли ему сказать правду, избавить ее от отражений в кривых зеркалах адской лжи:

Как рассказать об этом?.. Как показать, что духовная смерть наступает раньше физической смерти? И как показать процесс распада физического наряду с распадом духовным? Как показать, что духовная сила не может быть поддержкой, не может задержать распад физический? [15, с. 441].

Но пусть даже это удалось. Что в итоге? Узникам, если даже им повезло как-то покинуть зону ада, правда писателя не нужна, они ее знают сами. Слова разбередят раны души, как некогда обмороженные ноги невыносимо болят на холодном ветру. Они не принесут облегчения и не уберегут от зла тех, кто не был в аду. Но они могут разрушить привычную картину мира, поселить в душах безнадежную тревогу.

Может быть, такая правда никому не нужна?

* * *

Это вопрос, провоцирующий негативную реакцию: как может быть ненужной правда? истина, пусть она горька и ужасна, есть вечная ценность. И так далее, в духе выспренных деклараций.

Вопрос касается тайны. Является ли земной ад случайностью, которой лучше бы избежать, но если уж он стал реальностью, то собрать духовные и физические силы, вооружиться надеждой и устранить эту случайность из жизни? Для этого нужна вера в конечную победу человеческого Добра над нечеловеческим Злом.

Мы помним, как философская антропология замерла у врат земного ада. О чем она думала в оцепенении?

Над вечным кантовским вопросом, но звучащим иначе: ад — это искажение человеческой сущности или, напротив, ее ясное и неприкрытое проявление? Шаламов чутьем художника уловил, что этот вопрос не только труден сам по себе, его не каждый вправе задать.

Тот, кто все-таки решил, что такое право, выстраданное пребыванием в аду и призыванием писателя, у него есть, должен вывести вопрос из тумана метафизической потусторонности в осязаемую повседневность. Если ад есть вид человеческого общежития, судить о нем можно только изнутри, потому что всякий иной суд вызывает сомнения в своей правомочности и беспристрастности. Писатель, побывавший в аду, судит не только адскую реальность, но и самого себя.

Свидетелями на этот суд вызываются не только персонажи «Колымских рассказов» и другой «лагерной прозы» Шаламова, но и автор «Записок из Мертвого дома», с которым Шаламов держал мысленный и духовный контакт. Ф. М. Достоевский, прошедший испытание каторгой, верил, что страдание может очистить душу человека, победить в нем зло. Но «апология страдания» ущербна: если страдание целебно, будучи искуплением греха, то за что же страдают безгрешные и невинные, например, замученные дети? Иван Карамазов «бунтует» против Бога, не признавая справедливость устроенного Им миропорядка. Неужели вселенское страдание так необходимо для всеобщего преобразования Творения, как пытался пояснить проблему Е. Н. Трубецкой [10, с. 61]? Сомнение слишком мучительно и может вести к еще более радикальному «бунту»: преобразование Твари невозможно, ибо непомерна и неприемлема его цена, следовательно, мир навсегда оставлен Богом.

Шаламов отбрасывает сам вопрос о спасительности страдания. Вернее, он дает на него жесткий отрицательный ответ:

Лагерный опыт — целиком отрицательный, до единой минуты. Человек становится только хуже. И не может быть иначе. В лагере есть много такого, чего не должен видеть человек. Но видеть дно жизни — еще не самое страшное. Самое страшное — это когда это самое дно человек начинает — навсегда — чувствовать в своей собственной жизни, когда его моральные мерки заимствуются из лагерного опыта, когда мораль блатарей применяется в вольной жизни. Когда ум человека не только служит для оправдания этих лагерных чувств, но служит самим этим чувствам [11, с. 469].

Адово страдание не очищает, а развращает человека, унижает его достоинство, побуждает к трусливому предательству, равнодушию к чужим мукам. Конечно, Достоевский не мог и вообразить запредельность колымского ада. Но он верил в некую силу, которая способна поддержать благое начало в человеке, если оно ослаблено или забито насилем, будь то вера в Бога или кантовский нравственный императив. Однако в лагерном аду отмирает религиозная вера и втирается в грязь воля человека.

Все человеческие чувства — любовь, дружба, зависть, человеколюбие, милосердие, жажда славы, честность — ушли от нас с тем мясом, которого мы лишились за время своего продолжительного голодания. В том незначительном мышечном слое, что еще оставался на наших костях, что еще давал нам возможность есть, двигаться, и дышать, и даже пилить бревна, и насыпать лопатой камень и песок в тачки, и даже возить тачки по нескончаемому деревянному трапу в золотом забое, по узкой деревянной дороге на промывочный прибор, в этом мышечном слое размещалась только злоба — самое долговечное человеческое чувство [11, с. 75].

Что до веры в Бога, она извращена и подорвана. Что толку в молитвах, если Бог попустил колымский ад? Шаламов, сын репрессированного священника, не находил ответа и не видел в религиозном чувстве надежды на спасение, хотя и отмечал, что верующие люди все же были упорнее других в духовном противостоянии адской реальности [15, с. 279].

Но если так, не иллюзия ли *благая подлинность* человека? Говорят, что она дает о себе знать голосом совести. Однако Достоевский предостерегал от безусловного доверия этому голосу: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [3, с. 56], даже до убийства «по совести». Шаламов согласился бы: узник ада может обзавестись совестью, приспособленной к адовым условиям. По *такой* совести, можно, например, симулировать веру в Бога, чтобы надеяться на Его милость, не говоря уже о «совестном» отношении к принципам лагерного труда и быта.

Шаламов и Достоевский сошлись бы еще и в том, что в глубине человеческого духа может обнаружиться не благая подлинность и не хтоническое зло, а, как заметил Б. Сарнов, «нечто в миллион раз более ужасное: полное, абсолютное равнодушие к добру и злу. Не только зло, не только “ненормальность и грех”, но и вот этот страшный нигилизм изначально присущ человеческой душе, он тоже исходит из нее самой» [8, с. 80]. Достоевский надеялся, что этот нигилизм может быть побежден верой во Христа, хотя победа требует

духовного преобразования, вряд ли посильного для человека, если он останется один на один с самим собой. Шаламов еще подчеркнул бы, что этот «страшный нигилизм» эксплуатируется строителями земного ада, они полагаются на него как на основание адовой бесчеловечности.

Неразличимость добра и зла ведет к обесцениванию добра и согласию со злом как обыденностью. Вслед за Х. Арндт можно назвать такое зло «банальным». Зло, вырастающее до государственных, а то и планетарных масштабов (колымская каторга может служить испытательным образцом), зиждется на банальном зле, актуализирует его повсеместность и стандартность.

Возможна ли такая неразличимость? Все-таки трудно представить человека, пусть даже опустившегося до рабочей скотины, который бы не заметил разницы между голодным измождением и сытым покоем. Пресловутый нигилизм — это отношение к моральным оценкам, а не к ощущениям. Значит, та глубина внутреннего мира человека, на которой нигилизм мог бы себя обнаружить, это место капитуляции духа, прекращения его сопротивления силам, стремящимся к полному господству над ним.

Все-таки прав Ортега-и-Гассет: можно говорить о «духовной самости» или «подлинности» человеческого существования, но лишь как о том, что существует, если борется за возможность быть. Если борьба кончена, говорить не о чем. «Подлинность» — особое существование, оно проявляется только в сопротивлении тому, что стремится его прекратить.

Нельзя навешивать на эту «самость» бирки «добра» или «зла». Ни добро, ни зло не присущи подлинности изначально, по природе. Она *может стать* добром или злом в борьбе за свое существование — в зависимости от того, на чьей стороне она борется и кто возьмет верх. Ведь борьба происходит не только в душе отдельного человека, она захватывает весь человеческий мир. И различие между добром и злом определяет этот мир, а не отдельный человек.

Но человеку принадлежит свобода выбора: какую оценку дать всему, что окружает его и вовлечено в борьбу за его подлинность. Поэтому, перефразируя Сартра, «подлинное существование» всегда свободно — или его нет.

«Экзистенциальная коммуникация» все же возможна, если в ней участвуют сражающиеся за свою подлинность люди. Об этом «Последний бой майора Пугачева», самый «светлый» из «Колымских рассказов». Группа бывших фронтовиков с оружием в руках восстает против каторжного ада и отвоевывает право умереть в бою. Ее командир перед смертью мысленно прощается с дорогими ему людьми, с боевыми товарищами, выбравшими свободу и смерть против адского рабства. «Майор Пугачёв припомнил их всех — одного за другим — и улыбнулся каждому. Затем вложил в рот дуло пистолета и последний раз в жизни выстрелил» [12, с. 373]. Сопротивление души не подавлено. Физическая смерть стала условием победы человеческой подлинности.

Парадокс подлинности в том, что она рождается (или *возрождается*) тогда, когда, казалось бы, уже окончательно — смертельно — задавлена. На самом дне, когда человеку уже не на что и не на кого надеяться, у него есть шанс — воля к сопротивлению, возникшая именно оттого, что сопротивление как будто невозможно. Это «сила бессильного», если вспомнить крылатое выражение

Вацлава Гавела. Восстание прежде всего против собственного покорного согласия с насилием.

Но это не безнадежный бунт, не истерика отчаяния. *Contra spem spero*, говорила древняя мудрость: надежда и есть спасение, потому что это надежда на то, что нельзя победить, уничтожить — на человеческую подлинность.

Конечно, это *только шанс*. Не каждый воспользуется им. Не каждый осмелится жить в своей подлинности, тем более, умереть ради нее. Здесь не место пафосным призывам и героическим позам. Выживание подлинности — дело личное, интимное, более чем трудное.

Но, чтобы шанс все-таки был, нужна правда. Ее может и должен сказать писатель.

* * *

Еще раз вспомним, как философская антропология замирала в нерешительности перед вратами земного ада. При всех различиях своих трактовок, она исходила из веры в существование неизменной сущности или «благой подлинности» человека, которая, собственно, и делает человека человеком. Эту веру ей удавалось сохранить, покуда она не входила в эти врата. Но если они захлопывались за ее спиной, вера колебалась и начинала рушиться. Основанные на ней суждения теряли убедительность, их пафос фальшивил, логика брэнчала, как порожняя посуда.

Перешагнуть черту, войти в адскую реальность она не могла, не расставшись со своим понятийным аппаратом, то есть не перестав быть прежней философской теорией человека. Но чтобы стать иной, ей не хватало средств выражения: прежние абстракции не справлялись с охватом жизни человека в земном аду, а новые не возникали — потому что была поставлена под сомнение сама возможность таких абстракций.

Нужна новая философская антропология — не как теория, а как «живая философия». Теория стремится избавиться от противоречий, которые стоят препятствиями на пути к истине. Когда-то Ф. Ницше призвал «философствовать молотом», разбивая жесткие системы мировоззренческих абстракций и прислушиваясь к пульсации мысли, отвечающей ритму самой жизни. Философия знает, какую высокую цену пришлось бы ей заплатить, следуя этому призыву. Сойти с проложенной веками магистрали рационального мышления? Изменить представления о его основах — истинности и объективности знания о мире и человеке как высших ценностях?

Если это и возможно, то влекло бы реформатирование философии как таковой. Такие перемены требуют тектонических сдвигов в культуре, самосознанием которой философия является. Наша эпоха такова, что мысль о возможности подобных сдвигов уже не шокирует, хотя все еще представляется маловероятной гипотезой.

Художественная литература имеет то преимущество перед философией, оказавшейся, пусть временно, перед неразрешимыми проблемами, что она не связана жесткими понятийными обязательствами. Она свободнее в своих возможностях, позволяет чувству, воображению, фантазии, эмоциям находить свой путь к реальности или даже создавать эту реальность, строить миры,

в которых располагается человеческое бытие так, что проблемы, не находящие решения в рациональных понятиях, оказываются по силам искусству.

Таковы проблемы соотношения «сущности» и «существования», «подлинного» и «неподлинного» человеческого бытия. Когда они предстают не как связь абстракций, а как способы описания нечеловеческой реальности, они перестают быть логическими противоречиями, а образуют особые смысловые взаимозависимости: сущность (или подлинность) может обнаружить себя тогда, когда ад ее уничтожает. Она обозначает последний рубеж сопротивления адским условиям существования.

Эти взаимозависимости не универсальны, они не выражаются общими формулами. Сущность и существование, подлинность и неподлинность — модусы модальности: кто-то, сдав последний рубеж сопротивления аду, сохранит существование, но не актуализирует свою сущность, которая так и останется возможностью; кто-то, напротив, утрачивая существование, погибая в безнадежном сопротивлении, доказывает неуничтожимость своей сущности, ставшей из возможности действительностью.

Ад ставит перед каждым своим обитателем интимную экзистенциальную проблему «быть или не быть». Она не решается в общем виде, потому что у каждого человека свой последний рубеж сопротивления, и нельзя определить его заранее, до того, как жизнь к нему подведет.

То, что Ясперс назвал «экзистенциальной коммуникацией», также определяется через модальность; солидарность человеческих душ, освобожденных в пограничной ситуации от неподлинности, возможна при особых обстоятельствах, сводящих к минимуму различия и сплачивая людей на общем для них рубеже сопротивления. Это придает особый смысл использованию «экзистенциальной коммуникации» как стратегии психотерапии. Возможна ли такая стратегия в модусе модальности, такой вопрос, вероятно, поставит перед собой *пост-экзистенциальная* психотерапия, если таковая вообще возникнет.

Художественная проза Шаламова позволяет философской антропологии возможность говорить на новом для нее языке, перешагивать через завалы понятийных конструкций, чтобы идти к пониманию человека, не опасаясь противоречий — ведь это противоречия жизни, а не логические огрехи рассуждений. Для этого само размышление о человеке должно быть погружено в «пограничную ситуацию», стать частью ее содержания, а не приподниматься над ней, «объективируя» ее, как выражался Н. А. Бердяев. И, следовательно, в этой же «пограничной ситуации» оказывается Писатель, чье повествование — не «информация к размышлению», а само размышление, сама «живая философия».

Именно потому, что Писатель осознает себя участником, а не созерцателем (туристом) «пограничной ситуации», он получает право говорить о ней так, что его слова вызовут доверие у тех, кто их сможет и захочет услышать. В этом и осуществляется «экзистенциальная коммуникация» между философией, облекшейся в форму художественного текста, писателем, взявшим на себя тяжесть философского размышления, и теми, кого удалось вовлечь в эту коммуникацию, читателями, для которых вопрос о человеческой подлинности — не пустое умствование, а стержень духовной жизни.

Писатель — не наблюдатель, не зритель, а участник драмы жизни, участник не в писательском облике, не в писательской роли <...>. Писатель становится судьей времени, а не «подручным» чьим-то, и именно глубочайшее знание, победа в самых глубинах живой жизни дает право и силу писать [14, с. 151].

Так В. Т. Шаламов манифестирует возможность «переплавки» философии человека в художественную прозу. Если она реализуется, возникнет новая целостность: художественное слово, образ, картина мира обретут философский смысл, не привносимый внешним интерпретатором, а естественно присутствующий в них.

За эту возможность заплачено трагическим опытом «земного ада», еще, по-видимому, не вполне усвоенным человечеством, и трагической судьбой писателя. Философская антропология, определяя свои перспективы, не смеет забыть об этом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Негативная диалектика. — М., «Научный мир», 2003.
2. Геллер М. Последняя надежда // Шаламовский сборник / Сост. В. В. Есипов. — Вып. 1. — Вологда, 1994. — С. 216–223.
3. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Т. 27. — Л., 1984.
4. Ойзерман Т. И. Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее обоснование // Вопросы философии. — 1993. — № 11. — С. 115–128.
5. Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете // Эстетика. Философия культуры. — М. Искусство, 1981. С. 433–462.
6. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон-Кихоте. — М.: Gründrisse, 2016.
7. Перцев А. В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
8. Сарнов Б. М. Пришествие капитана Лебядкина. Случай Зоценко. — М., РИК «Культура». 1993.
9. Столярова О. Е. Возвращение метафизики как факт. — М.: Русское общество истории и философии науки, 2019.
10. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М., 1918.
11. Шаламов В. Т. Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. — М., «Эксмо», 2004.
12. Шаламов В. Т. Собр. соч. в шести томах. — Т. 1 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., прим. И. Сиротинской. — М.: Книжный Клуб «Книговек», 2013.
13. Шаламов В. Т. Собр. соч. в шести томах. — Т. 6 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., прим. И. Сиротинской. — М.: Книжный Клуб «Книговек», 2013.
14. Шаламов В. Т. Собрание сочинений в шести томах — Т. 5 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., прим. И. Сиротинской. — М.: Книжный Клуб «Книговек», 2013.
15. Шаламов В. Т. Собр. соч. в шести томах. — Т. 4 / Сост., подгот. текста, вступ. ст., прим. И. Сиротинской. М.: Книжный Клуб «Книговек», 2013.
16. Шрейдер Ю. А. Духовная тайна Варлама Шаламова // Шаламовский сборник / Сост. В. В. Есипов. — Вып. 3. — Изд-во «Грифон», 2002. — С. 61–70.
17. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т. С. Драпкиной. — М.: «Класс», 1999. — URL: <http://ligis.ru/psylib/090417/books/yalom01/index.htm> (дата обращения: 05.08.22).

18. Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия. Итоги тысячелетия. Сост. В. М. Жамияшвили, перев. А. В. Перцева, А. А. Лаптева, М. А. Мальцева, под общ. ред. А. В. Перцева. — Екатеринбург, «Деловая книга», Бишкек, «Одиссей», 1997. — С. 19–152.
19. Ясперс К. Введение в философию / Пер. с нем., под ред. А. А. Михайлова. — Минск, Издательство ЕГУ «Пропилеи», 2000.
20. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 420–508.