



**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.  
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**



**Интеллектуальное наследие.  
Философия русской литературы**

**Экзистенциальная антропология  
после Варлама Шаламова\***

*В.Н. Порус*

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

Оригинальная исследовательская статья

**Аннотация**

В статье показано, что философская антропология претерпевает радикальный концептуальный сдвиг, вызванный трагическим опытом XX в. Так, экзистенциальная антропология полагает особый тип коммуникации в «пограничных ситуациях» (К. Ясперс), когда люди раскрываются в своей «подлинности», а рутинные формы приспособления к реальности обесцениваются. В «экзистенциальной коммуникации» проявляется сущность человека как средоточие разумной, здоровой и доброй воли к жизни. Однако «философская вера» в такую сущность подвергается сомнению, если условия существования в «пограничной ситуации» выходят за пределы человеческого. Таковы условия «земного ада», описанного Варламом Шаламовым в «Колымских рассказах». Опыт колымской каторги, осмысленный через художественное восприятие писателя, показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выносятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе. Философская антропология, вплавленная в «лагерную прозу» Шаламова, является не отвлеченной концептуальной конструкцией, а частью и продолжением жизненного контекста, от которого не отделима жизненная судьба самого писателя. В онтологических основаниях этой философии нет места вечной и неизменной «человеческой сущности», возводящей человека на вершину бытийной иерархии. «Колымский

\* Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 17-03-00185 «Отечественная литература в культуре современной России: философский анализ».

ад» не разделяет существование и сущность человека и не противопоставляет их, он устанавливает между ними особую связь. *Сущность* дает о себе знать как раз тогда, когда ад ее опустошает. Она обретает реальность на последнем рубеже сопротивления аду. Эта антропология помещает размышление о человеке *вовнутрь* «пограничной ситуации», а не ставит его *над* ней. Если этот опыт будет усвоен, философская антропология не останется прежней. Реальность земного ада будет ее пробным камнем.

**Ключевые слова:** «экзистенциальная коммуникация», философская антропология, сущность, существование, личность, «пограничная ситуация», Ясперс, Шаламов.

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, руководитель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

vporus@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2958-2185>

**Для цитирования:** Порус В.Н. (2019) Экзистенциальная антропология после Варлама Шаламова // Философские науки. 2019. Т. 62. № 3. С. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

## Existential Anthropology after Varlam Shalamov\*

V.N. Porus

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

Original research paper

### Abstract

In article it is shown that the philosophical anthropology undergoes the radical conceptual shift caused by the tragic experience of the 20<sup>th</sup> century. The existential anthropology envisages a special type of communication in “boundary situations” (K. Jaspers) when people reveal themselves in their “authenticity” and the routine forms of adaptation to reality are depreciated. The “existential communication” demonstrates the essence of a person as the center of reasonable, healthy, and good will to life. How-

---

\* This research has been funded by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant no. 17-03-00185 “Russian literature in the culture of contemporary Russia: a philosophical analysis.”

ever, the “philosophical belief” in such essence is called into question if the living conditions in a “boundary situation” go beyond the limits of humanity. The conditions of “terrestrial hell,” described by Varlam Shalamov in *Kolyma Stories*, are of that kind. The experience of the Kolyma penal servitude, interpreted through Shalamov’s art perception, showed that the philosophical anthropology is false and trustless if its concepts are built on the base of apriorism or are brought to the sphere of the transcendental. The philosophical anthropology in Shalamov’s “camp prose” is not an abstract conceptual design but a part and continuation of a vital context, from which the vital destiny of the writer cannot be separated. In the ontological bases of this philosophy, there is no place for eternal and invariable “human essence,” elevating the personality to the top of being hierarchy. The “Kolyma hell” does not divide existence and essence of the personality and does not oppose them, it establishes between them a special connection. The *essence* reveals itself just when the hell devastates it. The essence meets the reality at the last boundary of resistance to hell. Shalamov’s anthropology places reflection on the personality *inside* a “boundary situation” but not *above* it. If this experience is acquired, the philosophical anthropology will not be the same as before. The reality of terrestrial hell will be its touchstone.

**Keywords:** existential communication, philosophical anthropology, essence, existence, personality, boundary situation, Jaspers, Shalamov.

**Vladimir Porus** – D.Sc. in Philosophy, Head of the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

vporus@rambler.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2958-2185>

**For citation:** Porus V.N. (2019) Existential Anthropology after Varlam Shalamov. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 3, pp. 7–24. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-3-7-24

\* \* \*

Что такое человек? Отвечая на этот «кантовский» вопрос, классическая философская антропология пыталась дать определение «сущности» человека, стоящей за явлениями человеческой жизни и «проступающей» в них. Неклассическая философия человека отсчитывает свое время с тех пор, как ею была осознана культурно-историческая обусловленность искомой «сущности». Сам вопрос о ней осмысливался через взаимодействие философии со специальными науками о человеке в «силовом поле» влияний идеологии и религии, искусства и политики – всего спектра культурных традиций и новаций.

Неклассическая философская антропология сохранила интерес к «человеческой сущности», хотя и отказалась от претензий на универсальность и неизменность представлений о ней. В экзистенциальной антропологии принято говорить о «подлинности» и «неподлинности» – модусах человеческого существования, различение которых обостряет до противоречия отношение между «сущностью» и «явлением». В таком конфликте «явление» не «выявляет» «сущности», оно маскирует ее, а то и дискредитирует обращение к ней как мировоззренческую иллюзию и методологическое заблуждение. «Неподлинное существование» – стена, преграждающая путь к «подлинности» или «сущности». Попытки «пройти сквозь стену», чтобы добраться до скрытой за ней человеческой «подлинности», объявляются тщетными: стена принимает на себя напор исследовательского интереса и гасит его. Отсюда – антиэссенциализм философской антропологии, усвоившей методологические уроки позитивистского и пост-позитивистского сциентизма.

### **«Экзистенциальная антропология» перед вызовом истории**

Но эссенциалистские импульсы не иссякли в философии человека. Например, К. Ясперс предположил, что человеческая «подлинность» все же может быть раскрыта преображением внутреннего мира личности. Оно наступит, если человек в какой-то момент жизни осознает бессмысленность своего пребывания за стеной «неподлинности». Тогда он предстанет перед самим собой таким, каков есть, без покровов, сшитых из приспособлений к жизненным обстоятельствам.

Такие моменты – не из ряда рутинной повседневности. Они возникают, когда рутина взрывается, распадается на осколки, а между ними исчезает смысловая связь. Ясперс назвал их «пограничными ситуациями». Их главная черта – непреодолимость. Человек осознает свою беспомощность, он не в силах отменить или как-то изменить то, что происходит с ним, отойти от черты, за которой – пропасть небытия. «Пограничные ситуации» овладевают человеком, обесценивают привычные формы приспособления к житейским обстоятельствам.

«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 сокрываем, или, если мы их действительно постигаем,

отчаянием и последующим избавлением от него: мы становимся самими собой в процессе того, как изменяется наше осознание бытия» [Ясперс 2000, 22].

Скрывать «пограничную ситуацию» – значит относиться к ней как к обычному трудному зигзагу жизненного пути. Но перед лицом смерти, в невыносимом страдании, в безнадежности она становится нескрываемой. Человек вынуждается стать «самим собой».

Что это значит? Сбросить маски, которые надевал в различных житейских сценах. Не прятаться от реальности за словами и позами. Остаться один на один с истиной, перечеркивающей твою отныне бессмысленную жизнь. Не лгать самому себе, что еще можно как-то выкрутиться. Предаться отчаянию и ждать конца?

Все это представлялось Ясперсу болезнью, патологией психики. В «пограничной ситуации» человеку не сладко, но и в ней он может сохранять достоинство, она не должна свести его «самость» к нулю. «Человек – всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать» [Ясперс 1997, 36]. Это значит, что он способен выйти за контур собственного «Я», очерчивающий его «неподлинность», – навстречу другим людям, оказавшимся в аналогичных «пограничных ситуациях». Людям, которым так же, как и ему, не нужно прятать свою подлинность. Между ними возникнут истинные человеческие отношения. Товарищи по несчастью, они поймут друг друга и ощутят счастье солидарности. Такие отношения Ясперс назвал «экзистенциальной коммуникацией». В ней жизнь обретет смысл. И значит стать «самим собой» – это найти выход из тоскливого одиночества: «только в коммуникации я являюсь самим собой, – если речь идет о том, чтобы не просто пустую проживать жизнь, но исполнять ее» [Ясперс 1997, 28] (1).

Врач-психиатр, К. Ясперс придумал свою философию как стратегию медицинской практики: «экзистенциальная коммуникация» предписывалась как рецепт борьбы с патологией личности [Перцев 2012].

Врачу пристала уверенность в своих предписаниях. Такую уверенность Ясперс назвал «философской верой». «Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и в своеволии, в замкнутом одиночестве» [Ясперс 1991, 442]. Это вера в сущность человека как средоточие доброй, здоровой и разумной воли к жизни.

Как сильна эта вера? Способна ли она выдержать натиск сомнений, порождаемых реальностью? Ведь под этим натиском человек может пожелать не «экзистенциальной коммуникации», а глухого

убежища в своем внутреннем мире, куда не допустит других, опасаясь оскорбительной жалости или презрительного равнодушия. Спрятаться в коконе «неподлинного существования».

Глобальные катастрофы XX в. позволяют допустить, что «философская вера» не выдерживает соприкосновения с действительностью. А что если в глубинах внутреннего мира человека обитает хитрое и злобное чудовище, загнанное туда страхом перед всеобщим взаимным уничтожением? А может быть, и нет никакой «сущности»? Человек – это его обстоятельства. В благоприятных условиях он может быть разумным и добродетельным. Обстоятельства изменились в худшую сторону – и человек равнодушен к чужим бедам или жесток. Его «коммуникации» с другими людьми не бывают «подлинными», они «приспособительны» к условиям. И когда эти условия «бесчеловечны», они «расчеловечивают» человека. Если же «бесчеловечными условиями» определяется все содержание жизни, она становится «земным адом».

В аду рассуждения о любовном «экзистенциальном общении» наполняются ядовитым сарказмом. Невозможна коммуникация между мертвыми или искалеченными «душами». *Существование* сведено к борьбе за выживание. О *сущности* лучше вообще не думать – ад уничтожает ценность «возвышенных мыслей».

### **Варлам Шаламов: схождение в ад**

Варлам Шаламов прожил в таком аду без малого два десятка лет. Лагерная Колыма не была адом, обещанным религией за грехи. «В аду наказывают грешников, в аду мучаются виновные. Ад – торжество справедливости. Колыма – торжество абсолютного зла» [Геллер 1994, 218].

Абсолютного – не только потому, что безмерны страдания узников – жертв государственного террора. Зло «исправительно-трудового» лагерного ада уничтожает не только жизни людей, но и их души. В колымском аду души жертв и палачей растлеваются и омертвляются. Золотые прииски колымской каторги – машина, производящая продукты духовного распада.

Зло принимает разные формы. На первом плане – фантазмагорический альянс власти и уголовного мира, составленный, чтобы лагерный ад одной только своей организацией подавлял любую форму сопротивления и способствовал целям, поставленным его создателями. Лагерь – рабовладельческое предприятие, дающее экономическую выгоду, благодаря дармовой рабочей силе. И это орудие устрашения и насилия, которым власть подавляет массу непокорных или неугодных ей людей. Герой рассказа «Эсперанто» (один из литературных двойников автора «Колымских рассказов») говорит: «Никакой разницы между блатарями, которые нас грабят, и государством для нас нет»

[Шаламов 2013, 218]. Власть даже более преступна, чем уголовники, потому что она преступает собственные законы.

Положение узников, которых мучают и грабят, безвыходно. Апеллировать к закону бессмысленно. Бороться в одиночку с бандитами – то же самое, что бороться с государством: силы неравны и поражение неизбежно. Общего сопротивления быть не может, его не допустит власть. Но никто из узников и не помышляет о совместной борьбе. Они не вступают ни в какие коммуникации, тем более в «экзистенциальные». Об этом рассказ «На представку», самый «колымский» из всей лагерной прозы Шаламова.

«Блатные» Наумов и Севочка играют в карты, «политические» – бывший инженер-текстильщик Гаркунов и автор (Повествователь) – отогреваются после ужина в бараке, где обитают «блатные», и наблюдают за игрой. Проигравший Наумов ищет, чем расплатиться с Севочкой. Для этого нужно ограбить «политических». У Повествователя взять нечего, кроме истлевшего белья. Зато у Гаркунова есть шерстяной свитер – последняя передача от жены.

«– Не сниму, – сказал Гаркунов хрипло. – Только с кожей...

На него кинулись, сбили с ног.

– Он кусается, – крикнул кто-то.

С пола медленно поднялся Гаркунов, вытирая рукавом кровь с лица. И сейчас же Сашка, дневальный Наумова, тот самый Сашка, который час назад налил нам супчику за пилку дров, чуть присел и выдернул что-то из-за голенища валенка. Потом он протянул руку к Гаркунову, и Гаркунов всхлипнул и стал валиться на бок.

– Не могли, что ли, без этого! – закричал Севочка.

В мерцавшем свете бензинки было видно, как сереет лицо Гаркунова.

Сашка растянул руки убитого, разорвал нательную рубашку и стянул свитер через голову. Свитер был красный, и кровь на нем была едва заметна. Севочка бережно, чтобы не запачкать пальцев, сложил свитер в фанерный чемодан. Игра была кончена, и я мог идти домой. Теперь надо было искать другого партнера для пилки дров» [Шаламов 2013, т. 1, 52–53].

Что оставалось «политическому» в последней драке с бандитами? Пустить в ход зубы и умереть. Уцелевший на этот раз Повествователь с мертвенной иронией думает о новой заботе: искать другого партнера для пилки дров. Дрова – для обогрева барака, где живут убийцы, позволяющие «политическим» заслужить короткий обогрев после 14-часовой каторжной работы на колымском морозе, да еще подкормиться объедками от ужина уголовников.

Не только физическое, но и духовное сопротивление невозможно. И все же оно существует – в рассказах о своей невозможности. Эта парадоксальность, отмеченная исследователями [Волкова 1998, 5; Волкова 1996], является одной из главных особенностей шаламовской прозы. В ней сталкиваются противоположные смыслы жизни и смерти, телесности и духовности, трагизма и ироничности. «Высшая объективность (по признанию Шаламова) достигается через максимальную субъективность творческого акта. <...> Тайна Шаламова в глубоко личностном характере его творчества, в абсолютной неотчуждаемости последнего» [Шрейдер 2002, 68].

Шаламов – не только Повествователь и живой свидетель реальности ада, он невольный *соучастник* ее зла. У него нет иммунитета, и ему знакомо чувство собственного растрепания и омертвения. Поэтому его суд – это суд и над самим собой.

Он не щадит читателя, не тешит его иллюзией, будто реальность ада – лишь случайность, уродливый выверт, а не само бытие в своей подлинности. Не щадит и самого себя, ведь правда в том, что ад есть яд – и для его души. Можно ли назвать это победой? Так иногда считают. «Свидетельство, являющееся творческим актом, это не только долг, уплаченный жертвам. Так понимаемое свидетельство для Шаламова это, прежде всего, победа над лагерем, над адом и над собственной смертью» [Аланович 2002, 140].

Но что это за победа? Зло не отступило перед правдой. Победа могла бы быть не в морозном аду каторги, а в душах людей, к которым обращено его повествование. Писатель выходит на связь с людьми, и связь эта могла бы стать «экзистенциальной коммуникацией». Но станет ли? Для этого необходимо встречное движение, преодолевающее страх перед насильем и неверие в собственные силы.

Шаламов верит, что это движение возможно. Верит в то, что читатель не останется равнодушным. Не убоится ощущения, будто адское насилие происходит над ним самим. Почувствует, как сползает с натруженных рук пеллагрическая кожа, представит, как те же руки стаскивают портянки с умирающего, но еще живого товарища, чтобы натянуть их на свои обмороженные ноги. Он должен сам пережить сожаление бывшего университетского студента Дугаева о том, что он «напрасно проработал, напрасно промучился этот последний сегодняшний день» своей жизни, которая сейчас оборвется выстрелом у забора с колючей проволокой [Шаламов 2013, т. 1, 63]. И услышать слова «привилегированного зека» Добровольцева: «А я, – голос его был покоен и нетороплив, – хотел бы быть 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...» [Шаламов 2013, т. 1, 423].

Свидетельство об аде не должно унижаться до проповеди или идеологического заклинания. Зло не боится обличительного пафоса. Оно уверено в силе своей очевидности.

Поэтому Шаламов облакает свою правду в камуфляж иронии (2), под которым можно *вжматься* в реальность, не отождествляя себя с ней. Он знает, до какого сжатия может дойти внутренний мир узника в аду. По личному опыту он знаком с соблазном купить хотя бы малое послабление страданий ценой сговора с бандитами. Таков Крист, еще один *alter ego* Повествователя, из рассказа «Артист лопаты». Он пытался расположить к себе бригадира Косточкина, циничного мерзавца, обслуживающего лагерных «блатарей». Косточкин отдавал «авторитетам» деньги, заработанные зеками, надрывающимися за лишний кусок хлеба. Когда наступил момент истины, он избил польстившегося на его милость зека. Крист – жертва веры в искренность и доброжелательство, словно бы им было место в аду.

Даже когда они, вопреки всему, случаются, это бывает смертельно опасно. Так, в другом рассказе Криста спас от расстрела молодой следователь, проникшийся симпатией к невинному зеку с интеллигентным прошлым и уничтоживший его сфабрикованное “дело”.

«Уже многие товарищи Криста были расстреляны. Был расстрелян и следователь. А Крист был все еще жив и иногда – не реже раза в несколько лет – вспоминал горящую папку, решительные пальцы следователя, рвущие кристовское “дело”, – подарок обреченному от обрекающего» [Шаламов 2013, т. 1, 437].

«Не реже раза в несколько лет...». А каждый прожитый в лагере день приближает дно духовного падения. Инстинкт выживания подавляет моральные принципы.

Бывший врач Глебов со своим приятелем Багрецовым крадутся, пока лагерь спит, к забросанной камнями яме, где схоронено тело погибшего зека («Ночью»). Им нужно поживиться бельем покойника, чтобы продать его за хлеб и горстку табака. Кто осудит голых и холодных зеков за мародерство? Поза моралиста – маска лицемерия.

«Как рассказать об этом?.. Как показать, что духовная смерть наступает раньше физической смерти?» [Шаламов 2013, т. 4, 441]. Есть ли такие слова, и кому они нужны? Ведь они могут разрушить не только обжитый мир обыденности, но и представления о культуре, духовности и нравственных ценностях.

Шаламов видел свой долг не в том, чтобы стать свидетелем обвинения преступлений против человечности. Он выполнил другую задачу: вывел ад из потусторонности, приблизил его к повседневности. Ему надо было исследовать не ограниченную какой-то

конкретностью причину того, что ад есть вид человеческого общения, реализуемый, когда отсутствуют к тому препятствия.

Ф.М. Достоевскому была неведома запредельность колымского ада, поэтому он еще мог что-то говорить о благотворном воздействии наказания на угодившего в нравственную пропасть человека. Лагерный колымский ад не оставлял такой надежды.

«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» [Шаламов 2013, т. 1, 469].

Ад отменял саму возможность говорить о «нравственном законе», не впадая в лицемерие. Кантовские рассуждения об автономной и суверенной доброй воле, независимой от условий, в которых находится брэнное существование, должны были умолкнуть за своим полным несоответствием реальности – как внешней, так и внутренней, субъективной. На каторжных приисках Колымы человеческая сущность растворялась в зыбком существовании, длящемся лишь пока удастся приспособиться к *обстоятельствам* и подавить личное *достоинство*.

Что до веры в Бога, то и она не гарантирует сохранность души в машине уничтожения. Шаламов отмечал, что люди верующие чаще сохраняли в себе человечность, терпеливей перенося страдания, чем неверующие [Шаламов 2013, т. 6, 279]. Но и религия не спасает от духовной гибели. У себя самого Шаламов – сын священника – не находил религиозного чувства, которое могло бы дать надежду на спасение. Взывать к Богу, попустившему «колымский ад»? Если в аду вообще возможны нравственные суждения – хотя бы до того, как каторга убьет в человеке эту способность, – то согласие с волей Божьей надо бы вслед за Иваном Карамазовым признать безнравственным.

Но если так, если ни вера в Бога, ни априорность нравственного закона не могут быть опорами для сущности человека, то можно ли вообще говорить о каком-то ее онтологическом статусе? Что если этой «сущности» место только в *вымышленной* философии, не выдерживающей очной ставки с действительностью?

Достоевский не верил в то, что совесть или нравственный закон, эти спутники «человеческой сущности», как ее понимала гуманистическая философия, могут сами по себе, без помощи свыше, спасти человека от духовной гибели. «Совесть без Бога

есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [Достоевский 1984, 56].

«Заблудиться до безнравственного» – это означает, что за сохранение надежды на освобождение или хотя бы на выживание узники ада могут заплатить достоинством, отказаться от сочувствия к товарищам по несчастью, пойти на подлость и предательство. *Гибкая* совесть, пожалуй, позволила бы человеку имитировать и веру в Бога, чтобы утешиться надеждой на Его милость.

Устроители ада ведали, что творили. Они знали, что его возможность определена не только насилием и страхом перед ним. Она укоренена в антропологической глубине.

Как заметил Б. Сарнов, Достоевский не побоялся сказать жесткую правду: зло коренится в самой душе человека. Поэтому его можно только обуздывать, держать в «подполье». Но в этом подполье есть нечто и пострашнее зла.

«То, что душа человеческая при всех социальных переменах останется та же, потому что ненормальность и грех исходят из нее самой, – это, оказывается, еще полбеды. Гораздо хуже другое. То, что самую суть души человека составляет даже не зло, а нечто в миллион раз более ужасное: полное, абсолютное равнодушие к добру и злу» [Сарнов 1993, 80].

Может быть, то же имел в виду Шаламов, сказав, что за сто лет, разделяющих «Мертвый Дом» и Колыму, изменилось многое, но не «вечное свойство человека» [Шаламов 2013, т. 6, 209].

Х. Арендт назвала это свойство «банальностью зла». Рассуждая о моральных и юридических аспектах суда над Эйхманом, обвиненным в организации убийства миллионов евреев, она подчеркнула: преступление обвиняемого заключалось в том, что он неукоснительно выполнял обязанности, возложенные на него политическим режимом. Выполнение долга перед государством через массовые убийства не было для Эйхмана чем-то противным его убеждениям или моральному чувству. На его месте мог оказаться любой другой человек, и жертвам еще повезло, что организацией их уничтожения занимался именно добросовестный и расторопный бюрократ. Он, как мог, рационализировал геноцид, что сокращало предсмертные мучения жертв.

«Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами – они были и есть ужасно и ужасающе нормальными» [Арендт 2008, 411].

Зло банально именно потому, что оно идет изнутри обыкновенного человека, а не изверга или злодея-монстра, если тот каким-то образом освобождается от ограничений, устанавливаемых общественным порядком, и моральных запретов. Именно эксплуатата-

ция этого свойства и создает возможность «радикального зла», связанного с тоталитарными режимами [Арендт 1996, 595]. Но очевидно и другое. Зло потому и способно стать «радикальным», что оно актуализирует «банальное зло», выводит его из «подполья», позволяет ему заполнить жизненное пространство. Обвиняя тоталитаризм в бесчеловечности, не следует упускать из виду, что он не мог бы возникнуть, если бы не поддержка большинства, согласной волей которого он легитимирует себя; «зло скрывается внутри сферы человеческого, режимы лишь выявляют, создают условия для расчеловечивания, разрушая просветительские иллюзии о разумной природе человека» [Ищенко 2017, 76].

«Банальность зла» – почва, на которой невозможна «экзистенциальная коммуникация». Ведь при известном ухищрении ума можно и в безразличии к чужому страданию увидеть *свободу*. А то и приукрасить свое представление о ней пафосом *творчества* как ее предназначения.

И тогда метаморфоза: на месте «благой сущности» внутри человеческой души окажется «изначальная свобода». Свобода от «внешней детерминации», превращающей субъекта в объект, по Бердяеву. Но свобода и от собственных ограничений, придающих душе устойчивость и определенность, субстантивирующих ее. Например, свобода от «химеры, именуемой совестью», от способности «объективировать» добро и зло, от морали, слишком часто обнаруживающей себя как ширма для эгоизма и циничного нигилизма.

Л. Витгенштейн, парафразируя Аристотеля («человек – политическое животное»), назвал человека «церемониальным животным» [Витгенштейн 1989, 255]. Различие существенное. По Аристотелю, человек, участвуя в политике, сознательно ограничивает свою животнотелесную естественность силами разумной души, составляющей его сущность. Если же все, что можно сказать о человеке, выводить из «правил» жизнедеятельности, а сами эти правила суть не более, чем символические конвенции (как в церемониях), то ни о какой «внутренней сущности» ничего достоверного сказать нельзя. Тогда между адом и обыденностью – чисто *церемониальные* различия. Одни устанавливаются традицией, другие – насилием. Если человек несчастен из-за своего участия в них, он может попытаться изменить условия своей жизни.

Так, не желающий умереть замученным скотом бывший майор Пугачев в самом «оптимистическом» из «Колымских рассказов» хотя бы на короткий срок отвоевывает себе право быть человеком. Он возглавляет группу бывших фронтовиков, с оружием в руках идущих на смерть за свободу от лагерных «церемоний» [Шаламов 2013, т. 1, 372–373]. Последний бой майора Пугачева –

луч света в крошечной тьме. Он гаснет, но оставляет надежду – на что? Хотя бы на то, что человек и в аду способен выбрать физическую смерть, если она условие жизни его души.

Если ад – концентрат зла и отчаяния, преодолеть его можно, только если дойти до самого края. Когда-то нечто подобное говорил С. Кьеркегор, обещая, что на самом дне отчаяния человеку блеснет луч веры в милость Бога. Шаламов понял или ощутил художественным гением, что этот спасительный свет должен зажечься «изнутри», потому что и Бог не воскресит душу, если она не ждет спасения и даже не желает его. Человеческая сущность должна спасти себя сама.

Жгучий парадокс в том, что именно осознание безнадежности дает шанс на самосохранение этой сущности. Он дается, когда душа человека сопротивляется собственному покорному согласию с насилием над собой. Жизнь души, насилуемой адом, удерживается не помощью свыше, а самим человеком – в момент, когда он осознает, что совершается это насилие. Пока есть этот шанс, душа жива. Не обладает таким сознанием духовно мертвый. Это парадоксально возвышенная трактовка бессмертия личности. Оно не гарантировано, но возможно, если человек мобилизует желание духовной жизни – хотя бы ценой физической смерти.

И эту мысль Шаламов сводит с котурнов. Никакой героической позы. Это борьба, требующая непомерного усилия внутреннего мира. Нужна тотальная мобилизация ресурсов духовного выживания. Шаламов говорит с ошеломляющей искренностью о том, что даже нравственное отупение может стать спасительной передышкой, как обморок или потеря сознания предохраняют от болевого шока.

Ничего не скрывая, не ослабляя напряжения, не стесняясь собственной человеческой слабости, Писатель обязан *разорвать молчание*, рассказать об аде, даже если это кажется невозможным.

### **Философия человека и опыт «земного ада»**

«Врачующая» философия Ясперса исходила из уважения к личности страдающего человека, ее советы были предназначены уберечь от распада его душу, сохранить достоинство. Она предписывала «экзистенциальную коммуникацию» как «паллиативную терапию»: если нельзя спасти человека, то можно хотя бы облегчить его последний путь из жизни.

Но успех такой терапии не гарантирован. Человек в «пограничной ситуации» может принять участие людей за уловку, цель которой – сделать его страдание менее беспокоящим, придать ему *приличную* форму. Тогда его одиночество станет еще острее и мучительней.

«Экзистенциальная коммуникация» должна вырастать из личностной потребности в ней и способности установить близость

с людьми, имеющими ту же потребность. Ясперс философски верил в эту потребность, исходящую из сущности человека. Из той же веры исходил и М. Бубер. Он допускал, что «совершенное сущностное отношение к другой самости имеет лишь тот человек, который стал одиночкой, самостью, действительной личностью <...>. Великое отношение возможно лишь между действительными личностями. Оно может быть таким же сильным, как смерть, потому что оно сильнее одиночества, побеждает его суровый закон и возводит над пропастью мирового ужаса мост от самобытия к самобытию» [Бубер 1995, 207].

Вопрос о сущности человека, считал Бубер, исследуется не путем углубления во внутренний мир личности (как предупреждал Достоевский, это может вести к обескураживающему результату – на последней антропологической глубине окажется пустота). Нельзя ответить на него и обращением к социуму, где личность «растворяется», где «изоляция человека не преодолевается, а затушевывается», и одиночество «постепенно достигает той страшной силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий» [Бубер 1995, 229]. Сущность человека, по Буберу, есть особая реальность (*das Zwischen*), которая «прямо познается лишь в живом отношении» [Бубер 1995, 232].

При всех отличиях экзистенциализма Ясперса от «диалогизма» Бубера их объединяет вера в человеческую сущность – предшествует она существованию или следует за ним, соотносится с Абсолютом или определяется автономно.

Именно эта уверенность и была расшатана опытом земного – рукотворного – ада. Он подверг сомнению такие смыслы человеческого бытия, какими в течение веков прирастало знание о человеке. Эти смыслы выпали из понятийных оболочек, а сами оболочки превратились в скорлупки слов, в «мусор», как назвал Т. Адорно разговоры о культуре «после Освенцима».

Опыт ада показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выносятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе.

«Философия открывает для себя шокирующую истину: чем глубже, настойчивее она внедряется в сознание, тем сильнее подозрение – философия удаляется от знания того, как все происходит на самом деле» [Адорно 2003, 325].

Есть порог, через который ей не переступить, какими бы благиими идеями она ни вдохновлялась. В текстах Шаламова философия человека переступает через этот порог.

Это живая – не академическая – философия. Ее мысли, не свободные от противоречий именно потому, что они являются

продолжениями самой жизни, выламываются из концепций, претендующих на тотальный охват действительности.

В онтологических основаниях этой философии нет места вечной и неизменной «человеческой сущности», возводящей человека на вершину бытийной иерархии. Ей нет места и как «теоретической конструкции», принимаемой в зависимости от мировоззренческих предпочтений.

Земной ад – реальность, в которой обнаруживается неадекватность обеих идей. Они ведут в тупик: первая опровергается реальностью ада, вторая уравнивает ад с другими формами человеческого общежития, допускает «плюрализм» и равнодушный «объективизм» его оценок и объяснений.

Ад не разделяет существование и сущность человека и не противопоставляет их, он устанавливает между ними особую связь. Сущность дает о себе знать как раз тогда, когда ад ее опустошает. Она обретает реальность на последнем рубеже сопротивления аду. У каждого человека он свой. Но он все-таки есть, и потому сущность человека – не предмет отвлеченных рассуждений, а реальность, которую можно узнать, если на то хватит сил.

Ясперсу хотелось победить ад в душе человека. Для этого он приоткрывал человеку выход в мир благого доверия и бескорыстной солидарности – пусть и на короткий срок оставшейся жизни. Однако земной ад – это раковая опухоль человеческого бытия. Из него нельзя выйти, потому что те, кого он выпускает из своих «границ», уносят его с собой.

Так осуществляется философская антропология в прозе В. Шаламова. Он помещает размышление о человеке *вовнутрь* «пограничной ситуации», а не ставит его *над* ней. В «Колымских рассказах» присутствует Повествователь, имеющий право говорить о жизни и смерти, стоя плечом к плечу с человеком, кому слова о его «внутренней сущности» могли бы казаться издевательством, если бы они не исходили от того, *кто рядом*, – такого же, как он сам.

«Выстраданное собственной кровью выходит на бумагу как документ души, преображенное и освещенное огнем таланта. Писатель становится судьей времени, а не “подручным” чьим-то, и именно глубочайшее знание, победа в самых глубинах живой жизни дает право и силу писать» [Шаламов 2013, т. 5, 151].

Право и сила слова, выстраданного участником трагедии, – вот что дает возможность соединить казалось бы безвозвратно разделенное, разрушенное адом. В аду нет посторонних. Если вообще есть возможность преодоления адского зла, она должна быть найдена в восстановлении людской солидарности. А нужные для этого слова должны иметь достоверность пролитой крови.

«Новая проза – само событие, бой, а не его описание. <...> Все выдуманное, все “сочиненное” – люди, характеры – все отвергается» [Шаламов 2013, т. 5, 157]. Даже не просто отвергается, а похоронено «в братской могиле», в которую забит осиновый кол [Шаламов 2013, т. 5, 160].

За этими словами – опыт ада, его память, ноющая, «как отмороженная рука при первом холодном ветре» [Шаламов 2013, т. 5, 160].

\* \* \*

Философия человека «вплавлена» в художественную прозу В. Шаламова. Точнее, это даже не «сплав», а органическая целостность: философские идеи вобрали в себя жесткую правду жизни в аду, а художественное слово приобрело вес и плотность философской истины. Они нераздельны. Именно поэтому литературный и жизненный подвиг Шаламова обозначил рубеж, с которого должен начаться новый путь философской антропологии. Усвоив опыт образования этой целостности, она уже не может быть прежней. Реальность земного ада станет ее пробным камнем.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Мысль об «экзистенциальной коммуникации» высказывалась Ясперсом в 1923 г. в его книге «Идея университета» [Jaspers 1923]. В 1946 г. он издал эту книгу вторично, в переработанном виде [Ясперс 2006]. Сказался опыт второй мировой войны: о «подлинной коммуникации» Ясперс здесь говорит лишь как о форме общения ученых, солидарно борющихся за истину.

(2) «Для войны еще допустим юмор, но не для лагеря, для освенцимских печей» [Шаламов 2004, 341].

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адорно 2003 – Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.

Аланович 2002 – Аланович Ф. Сошествие в ад (Образ Троицы в «Колымских рассказах») // Шаламовский сборник. Вып. 3 / сост. В.В. Есипов. – Вологда, Грифон, 2002. С. 129–143.

Арендт 1996 – Арендт Х. Истоки тоталитаризма. – М.: ЦентрКом, 1996.

Арендт 2008 – Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. – М.: Европа, 2008.

Бубер 1995 – Бубер, М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. С. 157–232.

Витгенштейн 1989 – Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник'89. – М.: Наука, 1989. С. 251–268.

Волкова 1996 – Волкова Е.В. Парадоксы катарсиса Варлама Шаламова // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 43–56.

Волкова 1998 – *Волкова Е.В.* Трагический парадокс Варлама Шаламова. – М.: Республика, 1998.

Геллер 1994 – *Геллер М.* Последняя надежда // Шаламовский сборник. Вып. 1 / сост. В.В. Есипов. – Вологда: Грифон, 1994. С. 216–223.

Достоевский 1984 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 тт. Т. 27. – Ленинград: Наука, 1984.

Ищенко 2017 – *Ищенко Е.Н.* «Беспредельность зла» В. Шаламова и «банальность зла» Х. Арндт: художественное и философское осмысление свидетельства // Поезд Шаламова. Проблемы российского самосознания: судьба и мировоззрение В.Т. Шаламова (к 110-летию со дня рождения). Москва–Вологда, 15–18 июня 2017 г. – М.: Голос. 2017. С. 68–77.

Перцев 2012 – *Перцев А.В.* Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Сарнов 1993 – *Сарнов Б.М.* Пришествие капитана Лебядкина. Случай Зоценко. – М.: РИК «Культура», 1993.

Шаламов 2004 – *Шаламов В.Т.* Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. – М.: Эксмо, 2004.

Шаламов 2013 – *Шаламов В.Т.* Собрание сочинений в шести томах. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.

Шрейдер 2002 – *Шрейдер Ю.А.* Духовная тайна Варлама Шаламова // Шаламовский сборник. Вып. 3 / сост. В. В. Есипов. – Вологда: Грифон, 2002. С. 61–70.

Ясперс 2000 – *Ясперс К.* Введение в философию / пер. с нем. под ред. А.А. Михайлова. – Минск: Издательство ЕГУ «Пропилей», 2000.

Ясперс 2006 – *Ясперс К.* Идея университета / пер. с нем. Т.В. Тягуновой. – Минск: БГУ, 2006.

Ясперс 1997 – *Ясперс К.* Философская автобиография // Западная философия. Итоги тысячелетия / под общ. редакцией А.В. Перцева. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. С. 19–152.

Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.

Jaspers 1923 – *Jaspers K.* Idee der Universität. – Berlin: Julius Springer, 1923.

Jaspers 1932 – *Jaspers K.* Die geistige Situation der Zeit. – Berlin: De Gruyter, 1932.

#### REFERENCES

Adorno T. (1966) *Negative Dialektik* (Russian translation: Moscow: Nauchny mir, 2003).

Alanovich F. (2002) Descent into Hell (An Image of the Trinity in the *Kolyma Stories*). In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 3* (pp. 129–143). Vologda: Grifon (in Russian).

Arendt H. (1951) *The Origins of Totalitarianism* (Russian translation: Moscow: TsentrKom, 1996).

Arendt H. (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Russian translation: Moscow: Europa, 2008).

Buber M. (1948) *Das Problem des Menschen* (Russian translation in: Buber M. *Two images of Belief* (pp. 157–232). Moscow: Republic, 1995).

Dostoyevsky F.M. (1984) *The Complete Collected Works in 30 Volumes*. Vol. 27. Leningrad: Nauka (in Russian).

Geller M. (1994) Last Hope. In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 1* (pp. 216–223). Vologda: Griffin (in Russian).

Ishchenko E.N. (2017) Shalamov's "Boundlessness of Evil" and H. Arendt's "Banality of Evil": Art and Philosophical Meanings of Evidence. In: *Shalamov's Train. Problems of the Russian Consciousness: V.T. Shalamov's Destiny and Worldview (On the 110 Anniversary of Birth)* (pp. 68–77). Moscow – Vologda, June 15–18, 2017. Moscow: Golos (in Russian).

Jaspers K. (1923) *Idee der Universität*. Berlin: Julius Springer (Russian translation: Minsk, BSU, 2006).

Jaspers K. (1932) *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: De Gruyter.

Jaspers K. (1951) *Einführung in die Philosophie* (Russian translation: Propilei, 2000).

Jaspers K. (1977) *Philosophische Autobiographie* (Russian translation in: Pertsev A.V. (Ed.) *Western Philosophy. The Results of the Millennium* (pp. 19–152). Yekaterinburg: Dellovaya kniga; Bishkek: Odyssey, 1997).

Jaspers K. (1948) *Der philosophische Glaube* (Russian translation in: Jaspers K. *The Sense and Purpose of History* (pp. 420–508). Moscow: Politizdat, 1991).

Pertsev A.V. (2012) *Young Jaspers: The Birth of Existentialism from the Foam of Psychiatry*. Saint Petersburg: RKhGA Pub. (in Russian).

Sarnov B. (1993) *Coming of the Captain Lebyadkin. Zoshchenko's Case*. Moscow: Kultura (in Russian).

Shalamov V.T. (2004) *New Book: Memoirs. Notebooks. Correspondence. Investigative Affairs*. Moscow: Eksmo (in Russian).

Shalamov V.T. (2013) *Collected Works in 6 Volumes*. Moscow: Knigovek (in Russian).

Shreyder Y.A. (2002) Varlam Shalamov's Spiritual Mystery. In: Yesipov V.V. (Comp.) *Shalamov Collection. Issue 1* (pp. 61–70). Vologda: Grifon (in Russian).

Volkova E.V. (1996) Paradoxes of a Catharsis of Varlam Shalamov. *Voprosy filosofii*. 1996. No. 11. P. 43–56 (in Russian).

Volkova E.V. (1998) *Tragic paradox of Varlam Shalamov*. Moscow: Respublika (in Russian).

Wittgenstein L. (1967) *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"* (Russian translation in: *Historico-Philosophical Year-Book '89* (pp. 251–268). Moscow: Nauka, 1989).