

Стуканов Тимур Николаевич

ФЕНОМЕН НЕГАТИВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА ВАРЛАМА ШАЛАМОВА)

В статье раскрывается содержание особого духовного состояния, именуемого нами феноменом негативной религиозности. Исследуются его духовно-нравственные и антропологические аспекты на материале лагерного опыта В. Т. Шаламова.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/5-1/48.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 5 (11): в 4-х ч. Ч. I. С. 189-193. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/5-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 211.5; 177.7

В статье раскрывается содержание особого духовного состояния, именуемого нами феноменом негативной религиозности. Исследуются его духовно-нравственные и антропологические аспекты на материале лагерного опыта В. Т. Шаламова.

Ключевые слова и фразы: «homo religious»; атеизм; негативная религиозность; религиозный изоморфизм; духовное и нравственное рабство; подполье; идейность.

Тимур Николаевич Стуканов

Кафедра философии

Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет

igo@sibstrin.ru

ФЕНОМЕН НЕГАТИВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА ВАРЛАМА ШАЛАНОВА)®

Идея *homo religious* станет в наших рассуждениях некоторой отправной точкой. Понимание человека как религиозного существа основывается на предельном расширении значения и характера религиозной деятельности. Такое расширение устраивает не всех исследователей, так как, по их мнению, это размывает значение и смысл самого понятия религии. В отношении предполагаемой нами темы исследования мы будем настаивать на принципиальном отличии понятий религии и религиозности. Те социокультурные рамки, которые обуславливают границы религии, отнюдь не так очевидны в отношении характера и сути человеческой религиозности. Одна из самых известных попыток Ф. Шлейермахера определить религиозность как «чувство бесконечного» даёт продуктивный ход для понимания внутренней динамики религиозных отношений. Здесь уместно вспомнить тот «священный трепет», который охватил Паскаля при мысли о бесконечности Вселенной. Фраза Канта о благоговении перед звёздным небом и существованием внутреннего морального закона есть указание на событие того же порядка. Бесконечность пространства выступает в роли метафоры, определяющей коренное противоречие человеческого существования. Встреча с бесконечностью заставляет ощутить всю зыбкость и условность своего бытия. В этом драматическом переживании кроется некая загадка человеческой души. Раздвигая границы своего сознания за пределы видимого пространства, мыслитель переходит от уровня эмпирических ассоциаций к уровню экзистенциальному. Вышеупомянутый трепет души не есть обычная психологическая реакция ужаса перед бездной. В нём присутствуют некие религиозно значимые моменты. Встреча с бесконечностью - это ещё не встреча с Богом, но её предчувствие, пред-верие. Желание Бога присутствует в этой эмоционально многозначной реакции, где страх и трепет смешиваются с чувством благоговения и надежды. Такие мировоззренческие концепции, как атеизм, теизм, пантеизм, деизм, становятся своего рода полюсами религиозного напряжения души. Религиозному порыву противостоит не пафос богоборчества и богоотрицания, а безразличие души, её внутренняя дебелисть и косность. Это может проявлять себя как в форме религиозной апатии, так и в состоянии религиозного фанатизма. Фанатизм - форма духовного безразличия, где темперамент и агрессия прикрывают внутреннюю душевную невменяемость и духовную пустоту. Но фанатику присущ не только аффективный порыв, но и холодный рассудочный расчёт. Всё это есть проявления крайнего эгоцентризма, выражающегося как в полном безразличии к окружающим, так и к самому себе. К этому следует добавить различные патологии психического развития, с различными деструктивными проявлениями в виде злобы, агрессии, желания насилия. Садомазохистские проявления патологической личности, описанные в работах Э. Фромма, достаточно красноречиво рисует нам тип психической одержимости, лишённой какой-либо духовной, благодатной стези.

Атеизм, как и религиозная вера, одинаково подвержен соблазну фанатического рвения. Проблема не в отсутствии самой веры, а в той подмене, когда вера отождествляется с убеждением. Убежденность как форма коллективного психоза весьма нередко выдаётся в литературе за проявление подлинного религиозного энтузиазма, как знак искренней веры его участников. На самом же деле подлинный религиозный порыв не имеет ничего общего с религиозным фанатизмом и одержимостью. Его онтологическое основание зиждется на безусловной автономии религиозного акта. Человек ищет опору в себе. Бог не есть что-то навязанное, но органично присутствующее в самом человеке. Традиция и культура, конечно же, опосредуют всякий акт богопознания, но не они его окончательные условия и причины.

Существует устойчивая традиция противопоставления религиозного мировоззрения атеистическому. Такая картина глубоко укоренилась в общественном сознании. Однако, когда мы переходим с идейно-мировоззренческого уровня в сферу антропологическую, к личностно-экзистенциальному масштабу, данная очевидность интеллектуальных различий теряется. Атеизм перестаёт быть чем-то однородным. Степень богоотрицательного рвения теряет единую направленность, обнаруживая противоречивые сплетения оснований и мотивов. Атеистическая бравада Ф. Ницше питается отчаянием богоутраты. Марксистская неприязнь к религии основывается на осознании безжизненности существующих форм объективации религиозного чувства. Сохраняя религиозно-экстатическую страстность, марксистская мысль пытается осуществить тот единственно

верный акт распремечивания, обрести то внутреннее освобождение, в котором не меньше нуждается и всякий религиозный человек. Дух дышит, где хочет. Религиозность как некая энергия веры, степень личной одухотворённости человека способна проникать за пределы конфессиональных рамок, порождая причудливые искажения религиозного сознания, псевдоморфозы религиозных практик. Человек, отказываясь от Бога, не может произвольно отказаться от собственной религиозности. «Определяющей силой в духовной жизни человека является его религия - не только в узком, но и в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину - это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности» [2, с. 240].

Художественное мировоззрение В. Т. Шаламова тяготеет к парадоксам. На это не раз обращали внимание его исследователи. В данном случае нас интересует шаламовский парадокс богоотрицания. В рассказе «Необращённый» даётся очень сжатый, но весьма страстный и драматичный по своему накалу диалог. Один из его участников - Нина Семёновна - врач из заключённых, руководитель фельдшерской практики по внутренним болезням, «сгорбленная, зеленоглазая, старая женщина, седая, морщинистая, недобрая» [9, с. 221]. Другой - автор и герой рассказа одновременно. Обстоятельства разговора датируются 1946 годом. Оба участника находятся на Колыме с периода «Большой чистки» (1937-1938 гг.), и оба достаточно видели страданий и смертей. Но для Шаламова фельдшерские курсы не просто очередной этап «колымской эпопеи», это своего рода выигрыш в игре со смертью. Теперь он не простой «зек». Он попал в ту когорту привилегированного персонала, которой позволена такая роскошь, как отсутствие заботы о ежедневном выживании. Тех, кому не приходится стыннуть на пятидесятиградусном морозе, медленно умирать от цинги и дистрофии, терпеть издевательства и побои блатных и бригадиров и прочее, прочее... Медицинский персонал из заключённых тоже не гарантирован от опасностей, которые ежедневно влекут за собой реалии лагерной жизни, но их характер неизмеримо менее тягостен, чем участь колымского доходяги. Разговор происходит в момент краткого доверительного откровения. Поводом для него становится томик стихов Блока, предложенный Шаламову для прочтения. Автор по ошибке принимает его за Евангелие. Эта оговорка даёт толчок к дальнейшим событиям. Спустя некоторое время Нина Семёновна предлагает прочесть и само Евангелие. Ситуация «почти по Достоевскому», учитывая сверхдоверительный характер подобного предложения. Ответ писателя обусловлен отнюдь не страхом перед доносом.

«... - У меня нет религиозного чувства, Нина Семёновна. Но я, конечно, с великим уважением отношусь...

- Как? Вы - проживший тысячу жизней? Вы - воскресший?.. У вас нет религиозного чувства? Разве вы мало видели здесь трагедий? <...>

- Нет, - сказал я неслышным голосом, холодея от внутреннего своего опустошения. - Разве из человеческих трагедий выход только религиозный? - Фразы ворочались в мозгу, причиняя боль клеткам мозга. Я думал, что я давно забыл такие слова. И вот вновь явились слова - и главное, повинувшись моей собственной воле. Это было похоже на чудо. Я повторил ещё раз, как бы читая написанное или напечатанное в книжке:

- Разве из человеческих трагедий выход только религиозный?

- Только, только. Идите. <...>

Представив себе это «другое», я понял, что вновь вернулся в лагерный мир, в привычный лагерный мир, возможность «религиозного выхода» была слишком случайной и неземной. Положив Евангелие в карман, я думал только об одном: дадут ли мне сегодня ужин» [Там же, с. 224-225].

В. Т. Шаламов неоднократно бросает вызов классическому наследию русской литературы. Классики XIX века не смогли приоткрыть завесу надвигающегося «колымского кошмара». Писать о каторге в русской литературе пробовали неоднократно. Но Шаламова этот опыт не убеждает. Его оценка «Записок из мёртвого дома» Ф. М. Достоевского достаточно уничижительная. Классическая литература лгала, она не сказала правду о человеке. Не видела или не хотела её увидеть. Правда существования колымского доходяги не приоткрылась провидческому гению Федора Михайловича. Доходяга - это не просто «зек», не просто каторжник. Доходяга - «будущий мертвец», своеобразная квинтэссенция лагерной системы. «Лёгкость будущего мертвеца нигде в литературе не описана... возвращение к жизни безнадежно и не отличается от смерти» [11, с. 843]. Моральные пределы его существования «куда-то сдвинуты». «Можно делать подлости и все же жить. Можно лгать - и жить. Можно обещать - и не исполнять обещаний и все-таки жить. Можно пропить деньги товарища. Можно выпрашивать милостыню и жить! Попрошайничать и жить!.. Совершивший подлость, не умирает...» [9, с. 137]. Колымский лагерь, по Шаламову, стал своеобразной экспериментальной лабораторией по растлению человеческого в человеке. Четыре определяющих фактора этого растления: изнурительная работа, пятидесятиградусный холод, голод и побои. Вместе с физическим истощением за две-три недели слетает с человека весь арсенал культурных средств. Интеллигентность в условиях Колымы - страшный порок, который следует тщательно скрывать. «Иван Ивановичи», так зовут в лагере интеллигентов, - одна из самых презираемых категорий заключённых. Зажатые между тисками лагерной системы и всепроникающим влиянием блатной морали, люди перестают жить по тем нравственным нормам, которые им прививали в обществе. «Мир надо делить не на хороших и плохих людей, а на трусов и не трусов. 95% трусов при слабой угрозе способны на всякие подлости, смертельные подлости» [11, с. 265]. Где же тогда мерило нравственной прочности? Если это не правильное воспитание, то, может быть, это физическая выносливость? Сила воли? Врожденные инстинкты и свойства характера? Один из героев шаламовского рассказа «Курсы» в качестве рецепта «выживаемости» необычайно ценил такую способность в человеке, как

«понимать жизнь». Этот персонаж проходил в рассказе по реестру «по-своему порядочных людей». «Есть порядочность от сердца, есть от ума», - рассуждает автор [9, с. 436]. Данному герою в первом было отказано. Но это не осуждение. Персонаж по-своему прав. Человек наделён каким-то врождённым инстинктом, способствующим его вживанию в различные социальные структуры, адаптирующим его к различным условиям. А если это так, тогда насколько может быть действенна та моральная прививка, которая сообщается человеку посредством культуры? Если светская культура бессильна, а именно представители светской интеллигенции наиболее страдали в условиях лагерной системы, то что может прививка религиозная? Помогает ли она человеку сохранять своё достоинство, конечно, в той его умалённой лагерем форме? Писатель несколько раз даёт на этот вопрос положительный ответ. «Единственная группа людей, которая держалась хоть чуть-чуть по-человечески в голоде и надругательствах, - это религиозники - сектанты - почти все и большая часть попов» [11, с. 264]. В рассказе «Курсы» он вновь повторяет свои аргументы. «Растление охватывало души всех, и только религиозники держались». Если для Шаламова это истина, то почему он так упорно подчёркивает свою нерелигиозность? Почему, будучи сыном священника, имея реальный опыт приобщения к религии, упорно цеплялся за собственное безверие? «Веру в бога я потерял давно, лет в шесть. <...> Я горжусь, что с шести лет и до шестидесяти я не прибегал к его помощи ни в Вологде, ни в Москве, ни на Колыме» [12]. Впрочем, эти «богоборческие» выпады тем не менее не стали препятствием для религиозной интерпретации мотивов его творчества у целого ряда критиков [1; 6]. Видимо, здесь недостаточно следовать за категоричной однозначностью человеческих суждений. Нужен более глубокий срез человеческой души, необходимо прикоснуться, как это точно сформулировал философ и друг писателя Ю. А. Шрейдер (1927-1998), к «духовной тайне» человеческой личности [14].

Итак, если религиозный опыт каким-то образом обуславливает нравственную сопротивляемость человека, подверженного «нечеловеческому давлению лагерной жизни» (Ю. А. Шрейдер), то почему же это обстоятельство не становится безусловным основанием выбора веры для тех, кто искренне нуждается и стремится к сохранению моральных устоев?

Шаламов не стремится возводить здание личной религии на гетерономных основаниях. Основополагающими для него являются принципы автономии. Поэтому, отказавшись от веры в Бога, он отнюдь не спешит изобличать религию как таковую. Его собственное безверие спокойно сосуществует с признанием достоинства религиозного человека. Такой тип религиозного нигилизма красноречиво описал английский писатель О. Уайльд: «Когда я размышляю о религии, мне хочется основать орден для тех, кто не в силах уверовать; его можно было бы назвать Братством Лишённых Веры... Агностицизм имеет право на собственные обряды не меньше, чем вера... Духовно только то, что создаёт свою собственную форму» [7, с. 287].

Право на созидание «собственной формы» выражает здесь основную религиозную идею. Религия без Бога возможна, даже если она себя не определяет таковой. Её существование раскрывает себя по принципу религиозного изоморфизма. Существуют общие структурные моменты, характеризующие всякий религиозный опыт. В случае с негативным проявлением религиозного опыта предмет его заменяется на эрзац. Например, такая религиозность может уравнивать область божественного со сферой творческого созидания. Для Шаламова его «религией» стала поэзия. Чтение стихов в условиях Колымы становилось для писателя тем ключевым моментом его культурной и человеческой регенерации. Это был опыт духовного обновления, в пределах которого становилось возможным само существование. Шаламов называл это самым последним. «Моим спасительным последним были стихи - чужие любимые стихи, которые удивительным образом помнились там, где всё остальное было давно забыто, выброшено, изгнано из памяти. Единственное, что еще не подавлено усталостью, морозом, голодом и бесконечными унижениями» [12].

В обращении к поэзии для Шаламова кристаллизуется весь его духовный опыт, возможность преодоления экзистенциального ужаса небытия. «Поэзия - это, прежде всего, судьба, итог длительного духовного сопротивления, итог и в то же время способ сопротивления - тот огонь, который высекается при встрече с самыми крепкими, самыми глубинными породами» [Там же]. Поэзия - как техника личностного преодоления нечеловеческого.

Другая важная сторона негативного проявления религиозности раскрывается в его склонности к «отщепенству», социальному аутсайдерству. Для писателя публичный успех никогда не становился мерилом заслуг и таланта. Его склонность к одиночеству, его замкнутость и необщительность не раз подчёркивались в воспоминаниях современников. Но дело здесь не только в психологии характера. В мировоззренческом плане у писателя формируется целая концепция «философии особенного одиночества». Её основные положения сводятся к ряду изящных формул. «Одиночество - это не столько естественное, сколько оптимальное состояние человека. Двое - наилучшая цифра для коллектива. Трое - это ад. Все равно, что тысяча... Одиночество - это состояние Бога» [11, с. 314] При всей неоднозначности подобных положений, их смысл можно прочесть достаточно определённо. Недоверие к Богу транслируется и на человека. «Мы исходим из положения, что человек хорош, пока не доказано, что он плох» [Там же, с. 365]. Невероятная, местами патологически болезненная требовательность к себе и другим, нежелание и неумение идти на компромиссы, какая-то почти фанатичная одержимость в вопросах творчества и нравственного самоутверждения. Таким предстаёт нам облик писателя из писем и воспоминаний. Сложная и противоречивая его натура стремится к достижению особой внутренней цельности. Это стремление, с одной стороны, оборачивается ситуациями, достойными неподдельного уважения к личности писателя. С другой - эта требовательность нередко перерастает в неприязнь и моральное третирование. В плане межличностных отношений мы видим целую череду драматических противостояний. Например, порывы любви и обожания сменяются у писателя обидой и разрывом отношений. Так было в случае с Б. Л. Пастернаком, Н. Я. Мандельштам и др. Куда более жестко и бескомпромиссно развивались отношения с А. И. Солженицыным: от первых восторженных

откликов до жесточайшей неприязни. За крайностью моральных оценок просматривается почти детский максимализм. Писатель очень остро чувствует и болезненно переживает различные душевные изъязвы окружающих, не терпит фальши и корысти. Одним из самых отвратительных человеческих качеств, по Шаламову, является деячество. «Делец» - это своеобразный «коммерсант» от морали, главной разменной монетой которому служит выгода, а основные его «валютные вклады»: успех, слава и общественное признание.

Желание быть предельно честным перед самим собой трансформируется в почти навязчивое желание «изобличать» других. Обличительный пафос его слов постоянно резонирует слух читателя. Местами это и есть тон резонёра. Здесь непроизвольно возникают параллели с «подпольным человеком» Ф. М. Достоевского. Философ Л. Шестов видит в страстях «подпольного человека» нечто родственное и созвучное аскетизму христианских подвижников. Герой «Записок из подполья» замыкается в себе не только по причине склонности к одиночеству, но само его одиночество призвано «спастись, по крайней мере попытаться спастись, от того подполья (поплатоновски - “пещеры”», в котором обречены жить “все” и в котором эти же все видят единственно действительный и даже единственно возможный мир» [13, с. 36]. Такого рода сближение необходимо нам не для оценочных суждений, но для построения гипотезы. Суть её в том, что отказ писателя Шаламова от «религиозного выхода» из бездны человеческих страданий незаметно приводит его в ряды оппозиции миру «общечеловеческих истин». Это противостояние глубоко трагично по своему накалу, в нём содержится куда больше религиозного пафоса, чем во многих строках религиозно благочестивых писаний. Шаламовская «теология» отчасти созвучна принципам апофатики. Здесь отказ от веры более соответствует апофатическому принципу неназывания. Религиозная символика и страсть к духовному восхождению сохраняются.

Негодующий образ писателя не зря ассоциируется у современников с раскольником Аввакумом. Его симпатии на стороне «отщепенцев» из подполья. Он явно симпатизирует русским революционерам-террористам (см. его рассказы «Золотая медаль», «Лучшая похвала» и др.), высоко оценивает жертвенный пафос «Завещания» Че Гевары [11, с. 345]. Конечно же, духовная позиция писателя, на наш взгляд, имеет глубокий изъяз, который уместно было бы разобрать, например, в контексте духовного опыта православных подвижников. Однако дело здесь не в недостатках той или иной человеческой позиции, на то ведь она и человеческая... Шаламов как-то по-новому ставит перед нами проблему религиозного спасения, ставя её не на богословском, а на экзистенциальном уровне. Когда у человека отнимают способность отстаивать собственное достоинство и саму способность проявлять это достоинство в отношении других, что тогда будет являться мерой высшего снисхождения, мерой благодати? Если его физическое и моральное изнеможение таково, что он даже не способен призвать Бога? Если же всё-таки находит в себе силы, но не призывает и мучается дальше, то можно ли с этого момента закрыть вопрос о его спасении?

Жертвенность и служение нравственному долгу - вот типичные черты для русской революционной интеллигенции. Духовное фактически отождествляется с идейностью, идейность с нравственностью. Колыма становится катастрофой для идеалов русского сопротивления. Новые формы власти организуют безотказный механизм подавления протеста. Интеллигенция оказывается на самом дне нового лагерного сообщества. Тысячи, миллионы «Иван Ивановичей», «троцкистов», «врагов народа» проходят через жернова лагерного террора. Шаламова привлекал к революции её человеческий фактор, тот антропологический материал, способный на порыв высокого общественного служения. Шаламов выступает здесь преемником традиций русского революционного нигилизма и одновременно свидетелем их глубокого идейного поражения. Крах идейного нигилизма был не раз предсказан русской философско-религиозной мыслью, черпающей свои начала в творчестве Ф. М. Достоевского. Весь пафос шаламовской прозы при описании лагерного террора направлен на разоблачение мифа о высоком нравственном превосходстве идейного сознания. Ни о каком идейном наследовании традиций русского нигилизма у Шаламова речи не идёт.

Но это обстоятельство не делает писателя и сторонником традиций русской религиозной мысли. Почитание им творческого наследия Ф. М. Достоевского базируется на тезисе о его безрелигиозном характере: «Меня мало трогали истеричность Кириллова и метания Ивана Карамазова... Бог уже был мертв для меня. Гальванизация Достоевским всех этих проблем спасти ничего не могла, а рассуждения о гибнущих невинных детях как аргумент существования бога и вовсе кощунственны. Вообще же Достоевский самый антирелигиозный русский писатель» [12].

Своё «религиозное служение» Шаламов определяет весьма своеобразно. Свою писательскую задачу он формулирует как право говорить от лица погибших. Это не опыт «книги памяти», это своего рода гальванизация (кратковременный разряд, пробегающий по мышцам и на мгновение «оживляющий» мертвого из небытия). В замечательной статье Л. С. Карасёва даётся своеобразный рецепт русской идеи [5]. Смысл её в «воскрешении умерших». Решению этой сверхзадачи подчинены все ведущие силы русской общественной мысли и литературы. Шаламов тоже участвует в ней, но его проект воскрешения, в отличие от аналогичных, приобретает совсем не детский, лишённый всякой мечтательности смысл. Это своего рода анамнезис (припоминание), но безо всякой религиозно-мифологической привязки. Память тела безгранична, можно воскресить «любое человеческое лицо... вплоть до цвета халата какой-нибудь продавщицы» - утверждает писатель. Воскресение становится своего рода кошмаром, утверждающим торжество безысходного. Но одновременно в этом безысходном есть что-то от упорства Сизифа, есть какая-то «высшая» санкция на сопротивление. Параллели между В. Шаламовым и А. Камю уже не раз были отмечены другими исследователями [3; 4]. Весь шаламовский культурный и антропологический пессимизм, пафос «необращенца» таит в себе надежду. Поразительный ритм его прозы не озлобляет, он учит, побуждает сострадать и бороться.

Жертвенности и служению соответствует у писателя своеобразный культ «живых Будд». Такими чертами религиозного подвижника он неоднократно наделял Б. Л. Пастернака. «С его стихотворениями люди

советовались, как с евангельскими текстами, и разлюбить поэта за его житейскую слабость, за нетвёрдость не могли» [8, с. 354]. Шаламов не раз указывает на существование неких жизненных праведников. Были они и на Колыме, об этом его рассказ «Житие инженера Кипреева» [10, с. 141-154]. Имя Будды фигурирует здесь неслучайно, хотя никакого отношения к реальному буддизму это не имеет. Речь идёт о своеобразной свободе от авторитетов. Образ Будды парадоксальным образом соединяет в себе культ и его развенчание. Такая религия без культа и без Бога органична сознанию закоренелого агностика, который не способен уверовать, но всячески стремится воплотить в жизнь истины религиозного служения.

Подведём некоторые итоги. Проблема религиозного необращения у В. Т. Шаламова была рассмотрена нами в рамках явлений религиозного изоморфизма, где атеистическое содержание высказываний не противоречит религиозному пафосу служения духовным идеалам.

Существенной чертой шаламовского «необращения» становится предпочтение миру «подпольных истин». Это ведёт его к мировоззренческому дуализму, к онтологизации зла.

Мировоззрение писателя сближает с христианством глубокое осознание падшей природы человека. Шаламову претит дух просветительских теорий по переустройству мира и человека. Изображение преступного мира становится отчасти пародией на конспиративный характер просветительства, с его тягой к созданию различных тайных сообществ, отчасти картиной современной демонологии, изображающей зло в чистом виде как некую нечеловеческую одержимость, растлевающую в человеке остатки его человечности.

Писатель испытывает глубокое разочарование в гуманизме как теории общественного устройства. Альтернативой для него становится теория индивидуального нравственного подвижничества, сближающаяся с идеалами религиозного аскетизма и жертвенности.

Признавая значение факторов духовно-религиозного опыта в деле сохранения человечности, Шаламов тем не менее не пытается их абсолютизировать. Меры религиозного «обращения» кажутся ему чем-то сугубо индивидуальным, не дающим универсального решения проблем культурного самосохранения. Писатель выбирает путь абсолютизации личных нравственных императивов. В результате происходит редукция духовных оснований культурной жизни всё к тем же моральным принципам. Следствием чего, по нашему мнению, и становится очередной рецидив в области морального третирования и резонёрства.

Одновременно с этим Шаламов как никогда точен в своём колымском диагнозе. Вопрос о вероятности религиозного выхода «из бездны человеческих трагедий» остаётся открытым. Традиционное религиозное сознание не даёт на него внятных ответов. Решение этого вопроса, вероятно, лежит на пути переоценки традиционных представлений о сущности и содержании духовного опыта. Изучение феномена негативной религиозности может стать для нас на этом пути существенным подспорьем.

Список литературы

1. Апанович Ф. Сошествие в ад: образы Троицы в «Колымских рассказах» // Шаламовский сборник / сост. В. В. Есипов. Вологда: Грифон, 2002. Вып. 3. С. 129-143.
2. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 240-272.
3. Волкова Е. В. Варлам Шаламов: поединок слова с абсурдом // Вопросы литературы. 1997. № 6. С. 3-35.
4. Есипов В. В. Он твёрже своего камня... В. Шаламов и А. Камю: опыт параллельного чтения // Шаламовский сборник / сост. В. В. Есипов. Вологда: Грифон, 1997. Вып. 2. С. 172-180.
5. Карасёв Л. С. Русская идея: символика и смысл // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92-104.
6. Полищук Е. С. Человек и Бог в «Колымских рассказах» Варлама Шаламова // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2. С. 107-120.
7. Уайльд О., Киплинг Р. Стихотворения. Портрет Дориана Грея. Тюремная исповедь. Рассказы. М., 1976.
8. Шаламов В. Т. Воспоминания. М.: Олимп; АСТ, 2001. 384 с.
9. Шаламов В. Т. Колымские рассказы. М.: Русская книга, 1992. Кн. 1. 592 с.
10. Там же. Кн. 2. 432 с.
11. Шаламов В. Т. Новая книга: воспоминания, записные книжки, переписка, следственные дела. М.: Эксмо, 2004.
12. Шаламов В. Т. Четвёртая Вологда [Электронный ресурс]. URL: <http://shalamov.ru/library/20/10.html> (дата обращения: 15.02.2011).
13. Шестов Л. И. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: в 2-х т. М., 1993. Т. 2. 752 с.
14. Шрейдер Ю. А. Духовная тайна Варлама Шаламова // Шаламовский сборник / сост. В. В. Есипов. Вологда: Грифон, 2002. Вып. 3. С. 61-70.

NEGATIVE RELIGIOUSNESS PHENOMENON (BY THE MATERIAL OF VARLAM SHALAMOV'S CREATIVE WORKS)

Timur Nikolaevich Stukanov
Department of Philosophy
Novosibirsk State Architectural-Building University
igo@sibstrin.ru

The author reveals the content of special spiritual state which is called negative religiousness phenomenon by him and researches its spiritual-moral and anthropological aspects by the material of V. T. Shalamov's camp experience.

Key words and phrases: "homo religious"; atheism; negative religiousness; religious isomorphism; spiritual and moral corruption; underground; ideological character.