

Н.С. ШИЛОВСКАЯ, канд. филос. наук, доц., НГПУ им. К. Минина, e-mail: shilovskaya-nata@mail.ru

ГУМАНИЗМ, ЭКЗИСТЕНЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ

N.S. Shilovskaya

HUMANISM, EXISTENTIA AND THE SOCIAL

Статья посвящена проблеме соотношения гуманизма, экзистенциального и социального. Отрыв экзистенции от социального бытия прослеживается в западном гуманизме, выросшем на духе ренессансного индивидуализма. Напротив, в отечественной экзистенциальной литературе, в основе которой лежит архетип соборности, экзистенциальное сопряжено с социальным.

Ключевые слова: гуманизм, экзистенция, субъект, индивидуализм, посторонний, быт как бытие, экзистенция быта, экзистенция социального, внутренний мир человека.

The article is devoted to the problem of a parity between humanism, existential and social. The western existentialism which has grown on the spirit of Renaissance individualism, is considered as torn off social being. On the contrary, Russian existentialism which is based on an archetype of collectivism, and existentia is interfaced to the social.

Keywords: humanism, existentia, subject, individualism, the social, the outsider, every day life as being, existentia of every day life, existentia of the social, the internal world of the human being.

Западный экзистенциализм и гуманизм Ренессанса

Терминологически экзистенция и экзистенциализм оформились в западной культуре, поэтому классический (он же западный), по преимуществу немецко-французский, экзистенциализм в любом его варианте (будь-то религиозный экзистенциализм Ясперса, онтологический Хайдеггера или абсурдистский Камю) выросли на почве западного типа ментальности, зародышевой формой которой является ренессансная культура. Экзистенциализм прошлого столетия ни в коем случае не появился бы без ренессансного гуманизма и антропоцентризма с их вниманием к человеческому и человеческому, переходящему в идею свободной и независимой человеческой личности, индивидуализм и претензию на человеческую (здесь больше антропоцентрическую, нежели гуманистическую) абсолютность и центральность в мироздании. Дух индивидуализма, независимости и привилегированности человеческого бытия становится ментальным стержнем западного типа культуры и активно проявляется в западноевропейской философии, начиная с гуманистического заявления Пико делла Мирандолы о достоинстве человека, явно антропоцентрической центральности кантовского трансцендентального субъекта, фихтевского (также антропоцентрического) активизма Я, чистого трансцендентального сознания Гуссерля, экзистенциальной бытийной самости человека (например, сартровское бытие-сознание, бытие-для-себя).

Между тем в западной рациональности наличествуют иные (помимо крайнего индивидуализма) варианты мироотношения. Например, это линия Фейербаха – Маркса. Разумеется, антропологизм Фейербаха и марксистская антропология, как и социофилософская система марксизма в целом, так же вышли из ренессансной гуманистически-антропоцентрической парадигмы: так, марксистская идея свободной независимой личности, преодолевающей противоречия между сущностью и существованием, явно имеет возрожденческие истоки. С другой стороны, марксизм сумел преодолеть опасность крайнего индивидуализма, латентно спрятанную в антропоцентризме, объявив свободного и сильного человека существом исключительно социальным. Поэтому у

Маркса человек есть не чисто атомарная индивидуальность, возвышающаяся над миром, а прежде всего «совокупность общественных отношений». У Маркса получился своеобразный синкретизм человека и общества. Однако марксизм, несмотря на все его влияние на мировоззрение человека XX века, на культуру ушедшего столетия, по крайней мере, в сфере антропологии, в единстве человека и общества и невозможности отрыва личностного от социального, нетипичен для западного типа мышления. Возможно, этим объясняются упреки марксизму в антигуманизме, в аннигиляции человека, в растворении и подмене человека общественными отношениями.

В целом западный человек больше атомарен, нежели социален, он живет не столько в пространстве социального бытия, сколько в пространстве бытия личностного. Западный человек сам по себе бытиен, а уже потом социален, или социально-бытиен: он, безусловно, социален, но как некое самостоятельное бытие, или поскольку он сам есть бытие.

Экзистенция постороннего и Тошнота экзистенции

Данная особенность западной ментальности во многом определила весь западный экзистенциализм. Посему экзистенция классического западного экзистенциализма метасоциальна. Она вырывает человека из социума и превращает его в атомарное бытие. Не случайна в этом контексте судьба предтечи экзистенциализма XX века Кьеркегора. Если бы ни странное кьеркегоровское детство, ни деспотичный отец, не поощрявший общения мальчика с ровесниками (как известно, отец запирает ребенка дома, не позволяя гулять с другими детьми, водил мальчика по комнатам, чтобы тот представил те улицы, по которым он якобы бегает со сверстниками), ни уход от Регины Ольсен и добровольное социальное отщепенство, ни вызов-эпатаж социуму, не было бы кьеркегоровской экзистенции, стоящей на пороге страха и трепета.

Западный человек, который смотрит на мир экзистенциально, становится посторонним социальному, замыкается в границах собственной экзистенции-бытия. Например, у Сартра человек «является бытием, посредством которого существуют ценности» [1, с. 92]. Общественное может вызывать ощущение Тошноты. Бытие в глазах экзистирующего человека становится скользким, липким, враждебным. Это липкость обнаженных корней каштана в парке, собственного тела, камешек, бросаемых в море. «Тошнота, – говорит Рокантен, – не во мне: я чувствую ее там, на этой стене, на этих подтяжках, повсюду вокруг меня. Она составляет одно целое с этим кафе, а я внутри» [2, с. 33]. Не случайна и сартровская сентенция, убравшая христианскую двойственность земного и потустороннего: «Так вот что такое – ад. Никогда бы не подумал! Вспомните: сера, костер, раскаленные решетки. Что за шутки! Нет нужды в решетках, ад – это другие» [1, с. 9].

Другой представитель западного экзистенциализма Камю, ставя вопрос о самоубийстве в качестве основного философского вопроса, говорит о том, что «поначалу роль общества здесь (при самоубийстве) не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать» [3, с. 25]. Когда у Камю человек просыпается утром, едет в трамвае, проводит четыре часа в конторе, обедает, ужинает, и так продолжается в понедельник, вторник, среду и т.п., то он и сам есть бытие. Переживание экзистенциального абсурда у Камю есть переживание в границах собственного индивидуального бытия, в плоскости собственного мышления. Пограничная ситуация абсурда вырывает человека из сферы социального бытия, социальное остается только фоном, на котором человек поднимает в гору тяжелый камень абсурда. Тогда и реализуется экзистенциальный посыл «существование предшествует сущности»: человек вместо механического социального существования обретает экзистенцию-бытие.

Экзистенция и бытие

Асоциальность западной экзистенции не всегда означает разрыв экзистенции и бытия в целом, что ярко представлено хайдеггеровским онтологическим экзистенциализмом. Экзистенция у Хайдеггера есть не просто личностное бытие, это и бытие в целом, это синкретизм индивидуального и целого, это тождество субъекта и объекта. Экзистенциальная пограничная ситуация – не столько глубинное переживание собственного бытия, это

трещина, образованная в самом бытии, это переживание бытия вообще, это бытие-к-смерти в целом, это «страх и трепет» всего бытия.

Социальное же предстает как механически-рутинное и не подлинно бытийное. Социальное вырывает человека из подлинности бытия, мешает проникнуть в его пусть и надтреснутую сущность. Социальное становится покрывалом майей, своего рода вселенской иллюзией, кажимостью, которую необходимо сбросить. Социальное есть существование, но не экзистенциальная сущность: социальное как существование предшествует экзистенции как сущности, поэтому экзистирующий человек выпадает из социального пространства, но не из пространства бытия. Экзистенциализм Хайдеггера провозгласил себя «заботой о бытии», но не заботой о социальном. Экзистенциализм – это некое «забвение» социального.

Отсюда, возможно, своеобразный парадокс экзистенциализма: философская глубина экзистенциальной интуиции, ее проникновение в основы бытия (как человеческого, так и бытия вокруг), ее поразительная тонкость как в ощущении единства с бытием, так и его абсурдной обреченности и подчас полная социальная и при этом совершенно необъяснимая слепота. Как, например, Хайдеггер со своей потрясающей философской чуткостью вступил в национал-социалистическую партию? Почему он увидел практическую реализацию своих философских идей в национал-социализме? По каким причинам он смотрел на национал-социализм искаженно, вдруг посчитав, что реализацией его заветной архаичности станет политическая программа гитлеровской партии, что последний (т.е. Гитлер) якобы ратует за его (хайдеггеровского) крестьянина как «пастуха бытия». Аналогично асоциальным и социально слепым оказался и Сартр: это и его безумная история жизни с Симоной де Бовуар, и то, что он, как известно, настолько проникся советским социализмом, что не принял XX съезда партии, заявив, что он, дескать, разрушил мировую веру в коммунизм.

Социоцентризм русской ментальности и экзистенция социального

Совершенно иные мировоззренческие основания у русского типа культуры. В отечественной культуре, не вырастившей и не пережившей ренессансного гуманизма, бытие не приобретает западного субъектно-индивидуалистического духа. Русская ментальность прежде всего социоцентрична. Русский человек есть, вопреки западному, в большей степени по-марксистски бытие общественное и общественно-зависимое, нежели личностно-индивидуальное. Русскому человеку чуждо атомарное бытие человека западного. Он представляет собой бытие, поскольку является частью социального бытия: русский человек есть бытие как часть целого. Если западный тип ментальности основан на индивидуализме, то русский не случайно на соборности. Однако социоцентричность отечественной культуры не означает невозможность на русской почве экзистенциализма.

Естественно концептуально оформленного экзистенциализма, как это было на Западе, в отечественной философской традиции не сложилось. Если западный экзистенциализм представлял собой одно из мейнстримовских направлений в философии XX века, то русский экзистенциализм (если говорить о культуре XX века) в силу идеологических причин, скрытый, «андеграундовый». Время западного экзистенциализма в нашей стране совпало с советским этапом развития. Советская культура, пропагандировавшая принципы соцреализма в искусстве, явно социоориентирована, посему экзистенциальное, если оно имело место быть в рамках советской культуры, спрятано в социальном и само социальное становится экзистенциальным.

Русский экзистенциализм поэтому, в определенном смысле синкретичен: он растворен в социоцентризме отечественного мышления. В русской культуре и философии экзистенциальное не отделилось от социального, экзистенциальное и социальное нерасчленены, социальное оказывается экзистенциальным и экзистенциальное присутствует в социальном, что с позиции западноевропейского типа мышления является оксюмороном.

В западном экзистенциализме экзистенция личностно переживает через пограничную ситуацию страха, заботы, тревоги, смерти и т.п. У нас, напротив, пограничная экзистенциальная ситуация зачастую социальна, так как сам человек есть общество. Например, экзистенциализм-персонализм Н.А. Бердяева сосредоточен вокруг проблем

жизни, смерти, любви человека. Н.А. Бердяев даже отказывается от соборности – основной категории русской ментальности, – поскольку она как раз растворяет в себе личностное. Однако отказываясь от соборности, философ заменяет ее коммюнитарностью, которая, по сути, является соборностью. В этом контексте небезынтересно западное восприятие творчества Ф.М. Достоевского, который для русского читателя, несомненно, экзистенциален. Совершенно иная западная трактовка проблематики его романов. Так, Чеслав Милош не рассмотрел в «Преступлении и наказании» ничего экзистенциального, он прочитал его как чисто социальный роман: Раскольников, дескать, меняется не внутренне-экзистенциально, а под воздействием социума: «давайте не будем забывать, что Раскольников «разрывается» не из-за мук совести, но из-за социального давления. Он раскаивается лишь потому, что смотрит на себя глазами общества, и, конечно, только гений мог увидеть преступника, который сдается именно по этой причине, а не из нравственных побуждений. Потом, в Сибири, Раскольников преображается, но это уже другая история. Поэтому я бы не согласился с Анной Ахматовой в том, что Достоевский изобразил преступника, терзаемого в первую очередь нравственными сомнениями» [4, с. 480 – 481].

Быт как бытие и экзистенция быта

Сначала небольшое отступление. Экзистенциализм – это почти единственное не чисто философское в направлении философии. Языком экзистенциализма в Европе стала говорить не только философия, но прежде всего литература, а потом и все искусство в целом. В отечественной культуре, повторимся еще раз, теоретически оформленного экзистенциализма не сложилось, русский экзистенциализм в большей степени литературно-философский, посему русскую экзистенцию можно искать именно в литературных текстах XX века.

В отечественной традиции бытие, как говорилось, не стало личностью, бытие обернулось бытом. Здесь быт бытиен, а бытие вещественно. Бытие может обладать запахом, шероховатостью, оно растворяется в вещи. У экзистенции поэтому появляется возможность быть укорененной в бытии-быте. Ярким примером синкретизма быта-бытия и экзистенциального переживания в советской культуре XX века является поэзия Лианозовской группы. Еще в 30-е гг. XX века стоявший у истоков лианозовцев Ян Сатуновский сказал: «Да, бедность, бедность; // низость, гнилость барачников; // серость, // сырость смертная; // и вечный страх: а ну, как... // да, бедность, так».

Экзистенциальный страх растворен в социальной бедности, низости и гнилости барачников, серость есть и экзистенциальная смертная серость и серость социального бытия, гнилость и серость не только снаружи, но и экзистенциально внутри.

Экзистенциальная скука может быть вместе с тем и социальной: «Двое спорят у сарая, / а один уж лезет в драку. // Выходной. Начало мая. // Скучно жителям барака» (И. Холин).

Скука есть не квинтэссенция индивидуального бытия, скука превращается в коллективное переживание – «скучно жителям барака», – укорененное в повседневности быта-бытия. Сама жизнь механична, рутинна, скучна и абсурдна, в точности как у Камю: «Рыба. Икра. Вина. // За витриной продавщица Инна. // Вечером иная картина: // Комната, // Стол, // Диван. // Муж пьян... // Утром снова витрина: // Рыба. Икра. Вина (И. Холин)». Или вот другое стихотворение Холина: «Жизнь прошла, как во сне, // Завод, // Магазин, // Барак. // Муж // Погиб на войне. // Работала, не покладая рук. // Надежды // Возлагала на сына – // Все же мужчина: // Вырастет, // Начнет помогать...// Вырос, // Стал выпивать. // Заявил: // – На мать наплевать».

У лианозовцев не только быт бытиен, но и сама личность из бытия превращается в быт: «Разве Я и объявление по обмену жилплощади не одно и то же», – говорит Холин.

Экзистенция-в-быте характерна не только для советской литературы, но и для современной постсоветской. Примером может служить последняя, вышедшая в 2010 году, книга лауреата множества литературных премий Юрия Буйды «Жунгли». Жунгли – это поселок, за кольцевой автодорогой, входивший в состав Москвы. Название вовсе не случайно – это действительно настоящие джунгли. Прежде всего это джунгли бытовые: пятиэтажки с потеками гудрона, десяток приземистых барачников, множество каких-то

покосившихся хибар. «Не удивлюсь, если встречу здесь у вас Осаму бен Ладана», – говорит участковый поселка [5, с. 58]. Как в зарослях нормальных джунглей водятся дикие звери-птицы, так и околомосковские населены подчас чудесными обитателями. Небытовое ветхого быта сконцентрировалось в странных именах жителей поселка: мальчик Франц-Фердинанд, Камелия (это цветок, – объясняет всем ее отец), Цецилия Ценциппер, Гальперия, Брат Февраль и т.п. Однако дикие не только имена поселчан. В до боли знакомом ветхом и скудном советском быте заштатного городишка присутствует джунглевская экзотика: в пасхальном яйце с надписью «Христос Воскрес» обнаруживается крошечная тушка Ленина, а у Франца Фердинанда оказывается не только необычным имя, но и внешность – на спине мальчика, на лопатках, полуметровые отростки-крылья. Между тем необычное также уродливо, как и обычно бытовое. Вроде бы крылья Франца явно с христианской аллюзией, но на самом деле мальчик – не прекрасный ангел: отростки настолько уродливы, что пугают осматривающую мальчика докторшу. Пятнадцатилетняя девочка с красиво-цветочным именем Камелия внешне оказывается рубенсовским сто с лишним килограммовым Вакхом. Однако в Жунглях не только быт, но и нравы джунглей. Его обитатели совсем лишены целомудрия, многие не в ладах с законом.

Между тем в этом бытовом абсурде очевиден экзистенциальный намек. Наверное, неслучайно директор детского дома Голенищев заставляет туповатого Засоса Зафесова, прилюдно, под общий хохот, выговаривать слово «экзистенциализм». В «Жунглях» наличествует чисто экзистенциальная пограничная ситуация смерти, бытие Жунглей есть бытие на пороге смерти: после очередного полета разбивается Франц-Фердинанд, маленькие дети играют с покойником, с улыбкой закапывая себя в землю, на местной живодерне умирают не только животные, но и исчезают люди, убивают директора детдома Ивана Ильича Голенищева (имя которого опять же с намеком на смертельно больного толстовского Ивана Ильича), от несчастного случая умирает его мать – поселок населен смертью, смерть в Жунглях становится безграничной. Однако именно этот гнилой поселковый быт, внешняя и внутренняя убогость жителей, бесконечность смертей становятся моментом экзистирования. В трещине быта человек и круговороте смерти вдруг видит собственную сущность: «Брат Февраль... протянул руку – гнилая дверь вдруг обрушилась, осев облаком пыли, и в его руке осталась только дверная ручка... Но лицо старика... стало другим... как будто смысл вернулся в его жизнь, хотя и не похоже, что это доставило ему радость... спустя несколько месяцев на него наткнулись... Брат Февраль лежал у стены... и сжимал в правой руке медную дверную ручку. Чем же он поразил меня настолько, что я до сих пор не могу забыть об этом старике?... Что-то же важное там было, что-то такое, что наполняло жизнь человеческую смыслом... память о том, что здесь что-то было, страшная, может быть, память, память с болью, ну что-то, без чего человек не может жить в мглистых глубинах зла и оставаться человеком» [5, с. 344 – 345].

Гуманизм и экзистенция

Гуманизм многолик и многослоен. Возможно, чрезмерно многовариантен: гуманизм Пико делла Мирандолы, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского, К. Маркса, Ж.-П. Сартра или *humanitas* М. Хайдеггера (не говоря об античной гуманности) нетождественны, во всяком случае разноплановы. Разноплановая многовариантность гуманизма может доходить до его противоречивой полярности: допустим, если признать право голоса за адептами религиозного гуманизма, который, к слову, очевидно в пику основным посылам светской ренессансной гуманности.

Зафиксировав гуманистическую многослойность, мы между тем не можем разрывать гуманизм на части, делать его дискретно-мозаичным. Гуманизм всегда цельный: гуманистическая цельность обеспечена тем, что в любой версии гуманизма нитью его натяжения предполагается человек. Собственно история гуманизма есть история поиска человеком самого себя. Не себя в смысле физически телесного, а себя как чисто человеческого, если еще конкретнее, то это открытие сущности человеческого в самом себе, это раскрытие себя как бытия и своего бытия в мире.

Хронологически человек искал человека в принципе долго. Впервые и по-настоящему, без античной нерасчлененности человека и космоса и средневековой соотнесенности и обусловленности человека трансцендентным, божественным, увидел человека Ренессанс. Именно Ренессанс, с одной стороны, выделил человека из мира (человек не стал вещью мира, равной камням, горам, небесным светилам – теперь мир сотворен *исключительно* ради человека), с другой – перестал рассматривать человека как грешную, страдающую, постоянно раскаявшуюся в собственных грехах несовершенную копию Бога.

Увиденный и прописанный итальянской гуманистической культурой Ренессанса человек оказался прекрасен, внешне прекрасен, репрезентацией чего можно считать, например, микеланджеловского Давида. Гуманисты Италии (и в этом как раз и состоит новизна гуманистического отношения к человеку, противопоставляющая гуманизм антропологическим идеям средневековья) во весь голос заговорили о красоте и достоинстве человека и удивительности мира, сотворенного для человека. Человек – прекраснейший, благороднейший, мудрейший, сильнейший. Что может быть красивее, нежели человеческий облик? Ведь даже бессмертных языческих богов в храмах и святилищах изображали в человеческом образе. Каким достоинством наделен человек! Он есть великое чудо, в мире нет ничего более замечательного.

Если итальянский гуманизм начал заманчиво, захлеб кричать о том, насколько прекрасен человек, то послеренессансная, а тем более современная культуры не так мягки и лстивы к человеку. Является ли эта жесткость в рефлексии человека над самим собой забвением канонов классического гуманизма и обращением к антигуманным ценностям? Ну что же, скажите, от гуманизма, например, в абсурдном человеке Камю, в его же Постороннем или в сартровском Антуане де Рокантене (ведь рокантеновское ощущение тошноты бытия оборачивается нашим собственным читательским ощущением тошноты: тошноты от Антуана, самих себя и, как итог, тошноты от человека и бытия вообще)? Или какой может быть гуманизм в отвратительности подпольного человека Ф.М. Достоевского: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек... Я был злой чиновник. Я был груб и находил в этом удовольствие... Когда к столу, у которого я сидел, подходили, бывало, посетители за справками, – я зубами на них скрежетал и чувствовал неумолимое наслаждение, когда удавалось кого-нибудь огорчить»? [6, с. 400]

И все это тоже есть гуманизм, а вовсе никакой не антигуманизм, не отрицание и не унижение человека.

Если бы гуманизм позиционировал человека исключительно как прекрасного и всемогущего, он бы свелся к лстивой лжи, к словесной пустоте, к безосновательному человеческому бахвальству. Напротив, увидеть собственную сущность, всю, без прикрас, заглянуть в самое неприглядное в себе – в этом состоит гуманистическая честность и смелость. Более того, сила.

С другой стороны, путь в собственное подполье и его детальная аналитика не означают похвалу этому подполью. Забравшись в самое низменное в себе, мы приходим в ужас. Именно пережитый ужас от затаенного подпольного есть единственный путь к его преодолению: преодолеть то, что неизвестно, невозможно. Пусть нельзя преодолеть подполье окончательно, но главное – его осознание и борьба, борьба с подпольным в себе.

Экзистенция и внутренний мир человека

Одна из классических посылок экзистенциализма звучит следующим образом: «дерево существует, камень существует, а человек экзистирует», подразумевая, что дерево с камнем лишены рефлексивного акта: их существование есть безрефлексивное сущее. Человек же есть осмысленно-рефлексирующее бытие-экзистенция. С другой стороны, неоспоримо и следующее утверждение: ни камень, ни дерево не имеют внутреннего мира, человек же есть, прежде всего, его внутренний мир. Внутренний мир есть атрибут человечности: человек без внутреннего мира как-то убог, плосок, беден и вообще бесчеловечен.

На житейско-повседневном уровне экзистенцию и внутренний мир человека могут, не различая, уравнивать друг с другом. Например, когда говорят об экзистенциальном кино или экзистенциальном романе, то не обязательно это должно быть настоящим экзистенциализмом. Экзистенциальное может выступать просто как раскрывающее внутренний мир человека, обращенное к человеку, рассказывающее о человеке. Отсюда видится необходимость сравнить и разграничить экзистенцию и внутренний мир, что предлагаем сделать опять же не совсем ортодоксально-философски: проиллюстрировать фильмом М. Антониони «Крик» и романом М. Петросян «Дом, в котором...».

«Крик» – уже классика мирового кино, «Дом, в котором...» называют литературным открытием 2009 года (роман выдвигался на литературную премию «Большая книга»). М. Антониони известен десятками фильмов, о М. Петросян, художнике-мультипликаторе Ереванфильма, стали говорить после выхода ее единственного романа, который она писала на протяжении 10 лет. «Крик» и «Дом, в котором...» разделяет временная дистанция, но обе вещи – о человеке, они объединены проникновением вглубь человека, попыткой раскрыть человека в человеке, обнажить само существо человека. Мир «Крика» – это мир взрослого, мир «Дома...» – это мир ребенка.

Смысловой осью и «Крика», и «Дома, в котором...» является трагедия. В «Доме, в котором...» оказывается ни одна трагедия, а две трагедийных линии. Первая: внешняя трагедия. Начиная вчитываться в роман внезапно, вдруг, понимаешь, что что-то не так с его героями: один из главных героев романа Курильщик, которого в начале изгоняют из элитной стаи фазанов (в Доме дети проживают стаями) в стаю с дурной репутацией, поскольку он рискнул обуться в яркие кроссовки, почему-то не идет по Дому, а ездит; на плечах Кузнечика накинута белая жакетка, что в изнуряюще жаркий день кажется очень странным. Постепенно понимаешь, что дети, обитатели Дома, – инвалиды – безрукие, слепые, передвигающиеся на колясках или просто сложные, которым родители выдумали различные болезни, чтобы отправить их подальше, а Дом – это интернат. Когда многочисленные намеки на инаковость героев наталкивают на мысль об их инвалидности – переживаешь катарсис. Однако эта трагедия по ходу романа утрачивает всю свою трагедийность: «Дом, в котором...» – не социально-реалистический роман о проблемах детей-инвалидов. Это роман о мире ребенка, о ребенке изнутри, с его фантазиями и страхами, о ребенке, для которого сказочное может быть реальным, а реальность – выдумкой, о том, как из реальности можно уйти в мир мечты или фантазии. Слепой, например, выходя ночью из комнаты, идет по коридору Серого Дома и, ориентируясь по запахам, вдруг попадает в лес, а в Самую Длинную Ночь часы в учительской странным образом стоят на одном месте. «Дом, в котором...» – это внутренний мир ребенка, мир-фантазия, вывернутая наружу, ставшая реальностью. Здесь внутреннее стало внешним, что внутри, то теперь снаружи, это реальность нереального или нереальная реальность.

В романе внутреннее приобретает статус бытийного: свободный дух Серого Дома позволяет каждой стае устанавливать свои порядки. Так, все Фазаны – черно-белые, белые рубашки, черные брюки, белые тарелки на черных подносах; крысы – помесь панков с клоунами, в столовой вилки за столом прикованы к столешнице цепочками, чтобы не воткнули их в соседа. А самые способные обитатели стай оказываются «ходаками» и «прыгунами» в наружность (так в терминологии обитателей Дома называется мир-реальность за стенами Дома). Только этот реальный мир тоже оказывается не реальным: это вовсе не повседневный скучный мирок маленького провинциального городка, а мир, населенный эльфами и драконами, в нем можно превратиться в волка или прожить неделю на речном дне. Поэтому само бытие в романе исчезает, оно остается неопределенной наружностью. Здесь возникает вторая, теперь уже подлинная трагедия. Герои романа всю свою большую детскую жизнь провели в созданном ими мире, чему способствовала гуманная система Дома. Единственное, перед чем они слабы и беззащитны, – перед наружностью: они мучаются страхом бытия, реальный мир пугает их до смерти. Поэтому перед выпуском, уходом в бытие-реальность, который случается раз в четыре года,

обстановка в Доме становится напряженной. В Доме происходят убийства, внезапные странные смерти. «Дом, в котором...» оборачивается страхом бытия наружности и уходом в дом своего бытия.

Трагедия «Крика», в отличие от «Дома, в котором...», – это трагедия любви, травматический опыт неудавшейся любви. Эта трагедия обнажается в самом начале, когда от главного героя Альдо уходит жена, и нарастает по ходу фильма. Альдо не может найти себя: ни в отношениях с другими, с женщинами, с дочерью. Однако, в отличие от «Дома, в котором...», трагедия Альдо оборачивается пограничной ситуацией с хайдеггеровским «просветом бытия». Кажется, что Антониони забывает о своих героях: его камера часто уходит в неопределенные расплывчато-унылые пейзажи, длинные горизонты, фиксирует соединение реки с небом. Здесь также как и про «Дом...» можно сказать: «что внутри, то и снаружи». Только смысл совершенно иной. В «Крике» нет негации бытия, напротив, здесь присутствие бытия. Это не замкнуто индивидуалистская любовная драма, а раскол всего бытия, трещина в самом бытии. Поэтому внезапные «путешествия» камеры, ее уходы далеко от героев есть уходы в корень бытийного. Искалеченность и сиротство Альдо – это искалеченность и сиротство самого бытия. Единственное, что остается от этой искалеченности (как бытия в целом, так и тут-бытия человека) – крик. Название фильма наталкивает на экспрессионистскую аллюзию – крик-страх, крик-ужас Э. Мунка. У Э. Мунка также: не только крик человека, но и крик бытия, криком обезображено не только человеческое лицо, но и бытие в целом. Поэтому внутренним наполнением человека, человечности, является внутренний мир. Внутренний мир – это красота человечности. Человечность без внутреннего мира сера и убога. Однако внутренний мир оказывается антиномичным бытийной экзистенции: обогащая человека, он может привести к негации бытийности.

Опасность негации бытия содержится и в побеге от социальности. Западный экзистенциальный уход в дом своего бытия, сизифовское экзистирующее высокомерие-возвышение над абсурдом бытия чреваты креном в сторону субъективного идеализма с вытекающим отсюда явно нежелательными как для мира вокруг нас, так и для мира в нас самих последствиями. Данная экзистенциалистская особенность переходит и в западный и отечественный постмодернизм конца XX – начала XXI веков. Если западный строится на отказе от реальности и ее вытеснении множеством виртуальных реальностей, то русский (например, как ранние, так и последние романы В. Сорокина) вырастает на реальности бытия, на его социальном разломе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто [Текст] / Ж.-П. Сартр. – Москва: АСТ Москва, 2009. – 925 с.
2. Сартр, Ж.-П. Тошнота [Текст] / Ж.-П. Сартр. – Санкт-Петербург: Азбука, 1997. – 255 с.
3. Камю, А. Миф о Сизифе [Текст] // А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 23 – 101.
4. Бродский, И. «Погоня за реальностью». Беседа с Чеславом Милошем [Текст] / И. Бродский // Бродский И. Книга интервью. – Москва: Захаров, 2010. – С. 476 – 499.
5. Буйда Ю.В. Жунгли [Текст] / Ю.В. Буйда. – Москва: Эксмо, 2010. – 384 с.
6. Достоевский, Ф.М. Записки из подполья [Текст] / Ф.М. Достоевский // Собр. соч. в 12 тт. Т. 2. – Москва: Правда, 1982. – С. 400.

© Шиловская Н.С., 2013