

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Москва  
2007

УДК 300.36  
ББК 15.56  
Д–85

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *С.А. Никольский*

**Рецензенты**  
доктор филос. наук *В.М. Межуев*  
доктор ист. наук *Н.Л. Роголина*

Д–85 **Духовные** основания деятельности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2007. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0097-9.

В сборнике анализируются возможности и пределы гуманитарного знания, традиционной и художественной культуры в исследовании феномена духовных оснований деятельности. Утверждается их исторический характер, связь с хозяйственной практикой и культурой народа и конкретного социума. Рассматриваются характерные особенности «земледельческого» мировоззрения, инвариантные проявления и характеристики русского самосознания.

## **Социальные науки и духовные основания деятельности**

Со времен возникновения классической политэкономии утвердился взгляд на социальную науку как единственное основание стратегии государства в сфере хозяйственной деятельности. Но ни одна «научно обоснованная стратегия» не сформулировала способа управления хозяйственной деятельностью, который был бы безусловно предпочтителен перед другими<sup>1</sup>. И дело тут не в сменяющихся друг друга парадигмах социальных наук. Дело в природе самих социальных наук, в том, насколько их выводы общезначимы, т.е. значимы ли они в любом месте и в любое время (подобно тому, как закон тяготения действует всегда и в каждой точке вселенной). Человеческая деятельность включает в себя различные предпочтения, решения, выбор, свободу, наконец. Этот «человеческий фактор» в значительной степени ограничивает общезначимость и непререкаемость т.н. социальных законов. Речь в этом случае идет не только о том, как эффективно организовать хозяйственную и иную деятельность, но и о том, во имя чего она осуществляется. Встает вопрос о целях деятельности и тех ценностях, которыми руководствуются ее субъекты. И таким субъектом является не только и не столько отдельный хозяйствующий индивид, сколько общество, государство, нация, народ в целом. Социальным наукам не уйти от вопроса о том, какими ценностями руководствуется то или иное общество (культура, цивилизация) в качестве основополагающих. Необходимо поставить вопрос, имеют ли т.н. «со-

циальные законы» отношение к такого рода основоположениям и насколько оправдана их претензия на выдвигание и обоснование такого рода основоположений.

В свое время представители русской религиозной философии в XIX—XX вв. уделили означенной проблеме большое внимание. Сейчас это наследие необходимо как можно скорее и во всем возможном объеме актуализировать. В данной статье мы укажем лишь на некоторые моменты, с обсуждения которых, на наш взгляд, следовало бы начинать исследование этой столь же важной, сколь и сложной проблематики.

Вопрос о духовных основаниях деятельности — а именно об этом и идет речь — признан ныне у нас в широком интеллигентском сознании, во-первых, лишь по отношению к протестантским истокам современного капиталистического хозяйства, а во-вторых, лишь в исторической перспективе: когда-то протестантизм действительно сыграл свою роль в формировании современного западного общества, но теперь, дескать, у этого общества есть свои внутренние, независимые от религии любого типа, резервы и потенции, обеспечивающие его стабильное существование и развитие. Вопрос о духовных основаниях деятельности при такой установке фактически снимается. Как повсеместно предполагается секуляризованным сознанием (а это именно его установки), речь может идти лишь о научном обосновании той или иной стратегии деятельности и ни о чем ином. Для религиозного сознания поэтому вопрос о духовных основаниях деятельности включает в себя в качестве своей неперменной составляющей исследование значимости и границ научного знания применительно к социальной сфере, а также вопрос о цели социальной и хозяйственной деятельности в целом.

В свое время эти вопросы со всей остротой были поставлены нашим философом и богословом С.Булгаковым, учитывавшим в своих изысканиях достижения мировой философской и социальной мысли, начиная с Канта и Шеллинга и кончая Зомбартом и М.Вебером. Из объемного и многопланового исследования С.Булгакова вычленим лишь некоторые, являющиеся, на наш взгляд, сейчас наиболее актуальными.

Прежде всего это вопрос о соотношении научных построений и т.н. ценностных установок, или, что то же самое, вопрос о предпосылках науки, в том числе и социальной науки, ее, как выражается С.Булгаков, априори, и соответственно ее выводах и границах.

«Мания научности», поразившая и социальную мысль<sup>2</sup>, подпитывалась непроясненностью философско-методологических предпосылок науки, некритическими представлениями о возможностях науки, неразличенностью научной теории и метафизики (приведшей в своей крайней форме — в позитивизме — к уничтожению метафизики и исключению ее из сферы знания вообще).

Введенное С.Булгаковым понятие «социологического разума» преследовало ту же цель, что и кантовское понятие «чистого» и «практического» разума, а именно — выявление возможностей и границ социальной теории. Как и Кант в свое время, показавший для естественной науки невозможность объять всю реальность, Булгаков отказывает социальной науке в способности познать общество в его сути и целокупности. Как не устает он подчеркивать, наука — это всего лишь метод, средство, «сеть», накладываемая на реальность и призванная уловить то, что *хотят* поймать. В этом смысле социальная наука сродни естественной, на которой и «обкатывалось» понятие научного объективного познания как такового. И здесь наследие Канта неопределимо: разум, согласно ему, предписывает законы природе, а человек *заставляет* природу отвечать на поставленные им вопросы, но «ответ» не есть природа как таковая, природа сама по себе — это ноумен, «вещь в себе», неподвластная научному постижению. Одним из основных априори науки, как естественной, так и социальной, ее определяющих предпосылок является понятие причинности (т.е. то, что привносится в природу или накладывается на нее в виде «сети»). А это значит, что объект научного исследования рассматривается в конечном итоге как механизм, движение которого в принципе можно рассчитать и предсказать.

Априори социальной науки — политэкономии и социологии — тот же детерминизм, накладываемый на живую социальную ткань и способный улавливать в свои сети лишь «экономического человека» (или «экономический автомат» Бентама),

массово повторяющиеся процессы, группы, страты, классы и т.п. Последние суть лишь абстракции, применимость которых ограничена, и поэтому они не могут претендовать на полное и сущностное знание социума.

Критика «социологического разума», т.е. разрушение «идола научности» применительно к познанию общества, означает по меньшей мере следующее:

— выявление ограниченности политэкономических и социологических представлений о человеке прежде всего как об «экономическом человеке» (читай: «экономическом автомате») или, другими словами, как *сумме* социальных влияний, а потому полностью зависимом и, прибавим, полностью управляемом и в конечном счете манипулируемом;

— отказ от статического и механистического в конечном счете взгляда и на общество в целом (ибо всякая научность исходит по сути из предпосылки, что в социуме не происходит никаких изменений и не возникает ничего нового. Современная социология фактически и признает это, когда соглашается с тем, что она применима для стабильных социальных отношений, а не для кризисных состояний);

— разоблачение претензий научного знания исчерпать всю сложную ткань социальной жизни и, главное, заместить собой все духовно-метафизические основы жизни.

Поэтому сбрасывание «идола научности» равносильно утверждению органики социальной жизни, свободы действующих лиц, а значит, и введение духовно-метафизических оснований и целей в наше рассмотрение социальной жизни, оснований и целей, которые лежат *вне* поля действия экономически и социологически понятых реалий общественной жизни. А это значит в то же время, что необходима разработка философии хозяйства, которая должна научиться практиковать иные способы анализа социальной жизни и деятельности, иные — не-научные, но от этого не произвольные и ничем не обоснованные, но фундаментальные на других предпосылках и априори, нежели предпосылки и априори отдельных конкретных наук.

Может возникнуть впечатление, что подобная позиция вообще отвергает научные исследования социальных явлений. Ни в коем случае. И социология, и политэкономика как специаль-

ные эмпирические науки имеют свою прагматическую ценность (они, собственно, и вызваны к жизни определенными практическими нуждами), и определенная «условная стилизация экономической деятельности»<sup>3</sup> и социальной жизни приемлема и дает свои результаты<sup>4</sup>. С. Булгаков в данном случае лишь предостерегает против того, чтобы научные абстракции, в том числе и так называемые социальные законы, рассматривать как выявление сути общественной жизни и исчерпанности ее содержания. Необходимо «провести границу дозволенного для абстракции»<sup>5</sup>. И прежде всего потому, что они не могут учитывать *событийность* жизни, ее динамику, изменение, возникновение нового, словом, ее органический, а не механический характер. Социальный детерминизм есть все та же «сеть», которая набрасывается на живую ткань общества, и социальные законы, таким образом, не «открываются» в социальной жизни, а приносятся в нее социологическим разумом (и, следовательно, как замечает С. Булгаков, нельзя «сеть» «принимать за сам улов»<sup>6</sup>). И в силу данного обстоятельства законы эти не могут жестко и полно предопределять социальную жизнь, ибо, повторяем, «социальный детерминизм есть не вывод социальной науки, а ее методическая *предпосылка*»<sup>7</sup> (подч. нами. — Т.К.).

Обращаясь к нашей нынешней ситуации, можно заметить, что все еще не утихаемый у нас спор о том, что мы должны или хотим строить — капитализм или социализм (или по другой формулировке: если не будет капитализм, то будет социализм и наоборот) — спор заведомо бесплодный, и бесплодный потому, что исходит из иллюзии, будто может быть *однозначный*, якобы наукой установленный, ответ на то, какой путь верен и какая стратегия и тактика социального строительства является единственно истинной. И это одинаково относится к обеим спорящим сторонам. (У сторонников т.н. «третьего пути» есть, по крайней мере, одно преимущество: объективно они хотят избежать тисков этого ложного «или-или», навязывания готовых теоретических абстракций и схем и делают ставку на органику развития.)

Но, главное, ставка исключительно лишь на т.н. социальные законы не учитывает оснований и целей деятельности, которые, как уже отмечалось выше, стоят *вне* этой деятельности.

Здесь С.Булгаковым поставлен вопрос о различении и разграничении полномочий научной теории и метафизики как особой области знания. Но тем самым поставлен вопрос о разработке такой социальной философии (в итоге – философии человеческой деятельности вообще), в которой только и возможно прояснение возможности «иного» знания и представления об обществе и человеке, чем это представлено в специальных науках (как справедливо отмечает С.Булгаков, не специальных наук нет, и, следовательно, продолжим эту мысль, должна быть отвергнута претензия как на некую общую науку, общую теорию, некое обобщающее научное знание и т.п. относительно общества, так и замещение собой всякого иного знания<sup>8</sup>).

Одной из важнейших задач философии хозяйства является, поэтому, критика «социологического разума», т.е. выявление его предпосылок и границ, а также прояснение целей и тех специфических регуляторов деятельности, которые находятся *вне* этой деятельности (экономической, политической и т.д.). И только в этой перспективе может быть введена тема духовных оснований деятельности, а сама хозяйственно-экономическая деятельность рассмотрена как «явление духовной жизни»<sup>9</sup>. Так философия хозяйства увязывается С.Булгаковым с философией истории, философской антропологией, метафизикой и т.п., но переосмысленных в свете религиозного миропонимания в целом.

После ставшего уже классическим труда М.Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» почти что общепризнанно (марксисты, конечно же, продолжают настаивать на экономическом детерминизме), что морально-религиозные установки протестантизма предопределили становление капиталистического общества и характер его предпринимательства. Отметим некоторые. Это – отношение к труду как высшей обязанности, установленной Богом (в православии это религиозно-понятое служение, «послушание»), мирская аскеза, личная строгость и чистота нравов, вера в личную избранность к тому или иному виду труда, понимание собственного труда как призвания и т.п., что дало Зомбарту, другому крупнейшему исследователю генезиса капитализма, определить это как идеал «святой хозяйственности». Эти установки сознания, а именно религиозно-нравственные,

дали свои всходы. И они, взращивая определенный «дух», да и саму форму деятельности, находились вне, или, если хотите, «над» этой деятельностью.

Предпринимательская деятельность сама по себе не порождает, и не может порождать, такого рода регуляторы. Внутренним, имманентным регулятором этой деятельности может быть лишь стимул эффективности и прибыльности. Другими словами, экономика сама по себе порождает экономический же — сугубо прагматический — «двигатель». Поэтому такой наивной и эфемерной кажется надежда некоторых наших либералов на то, что криминальность и аморальность эпохи т.н. первоначального накопления исчезнет с развитием рыночной экономики, а сыны нынешних «авторитетов» станут уважаемыми людьми и добродетельными отцами семейств.

Кроме того, слишком преувеличена «дикость» становления капитализма в Америке (это представление «литературное», более соответствующее американским вестернам, нежели реальному положению дел<sup>10</sup>). Вспомним хотя бы знаменитые тринадцать добродетелей, выдвинутые В. Франклином в качестве неизменных качеств хозяйственного человека (умеренность, молчаливость, порядок, решимость, невзыскательность, прилежание, прямоту, справедливость, самообуздание, чистоплотность, уравновешенность, целомудрие, кротость). Они не содержали в себе ни одной, если можно так выразиться, собственно экономической «добродетели». Этими качествами нужно было обладать (или воспитать в себе), чтобы иметь право заниматься предпринимательством<sup>11</sup>. И надо заметить, что эти добродетели не исключительно протестантские. Как отмечал Зомбарт, идеал «святой хозяйственности» выдвигался и многими итальянскими авторами (т.е. и католиками). «Дед Леонардо да Винчи и Веньямина Франклина мыслили одинаково»<sup>12</sup>.

Разделение предпринимательства и морали (а мораль на заре капитализма была по сути своей религиозной) произошло позднее, в пору уже бурного развития капитализма. Но дело не только и не столько в установлении хронологических параметров этого процесса. Дело в самом характере экономической деятельности. Предпринимательство как сугубо экономическая деятельность, преследующая в качестве своей основной цели

прибыль, не может не воспринимать требования морали как некую сдерживающую узду и даже помеху. Предприниматель, по верному замечанию Г.Гинса, нуждается в постоянной *сублимации*<sup>13</sup> своих целей (работы не просто ради прибыли, но, скажем, ради страны, людей, общего блага и т.п.). А сублимация эта невозможна вне общего духовно-культурного климата, тех ценностей, которые исповедует общество, целей, которые оно себе ставит<sup>14</sup>.

Здесь необходимо сделать ряд уточнений, чтобы избежать опасности смотреть на религию, мораль, право и т.п. как на некое средство, способное разрешить конкретные социальные и хозяйственные задачи.

Против такого «утилитаризма» следует сказать следующее.

Во-первых, никакая религия никогда не является некой программой (будь то на уровне общей стратегии или конкретной тактики, «технологии»). Она — основополагающая установка жизни, «определяющее основание воли», по выражению Канта, что задает общие рамки действия (запрещающие или разрешающие, напр.: не укради, возлюби ближнего и т.д.), основополагающую иерархию ценностей (напр.: стремитесь к царству Божьему, а остальное приложится вам). Конкретное же воплощение и реализация этих целей и сам тип деятельности, который утвердится и станет господствующим, зависит от творческих усилий людей. Поэтому нельзя действовать здесь по научно-технологическому принципу: введем такие-то установки и получим такой-то результат. Да, можно, но уже *задним числом*, исследовать, как протестантская мораль обусловила тот или иной «дух» деятельности, но нельзя заранее сформулировать некие нормы, которые бы затем дали ожидаемый результат.

А нельзя потому, и это, во-вторых, что духовно-нравственные установки нельзя произвольно ни выстроить (т.е. самим сформулировать), ни ввести, ибо они всегда есть и зафиксированы в религии как «откровенные», т.е. они даны человеку в качестве непререкаемых основ жизни. Ни новую мораль, ни религию нельзя выдумать<sup>15</sup>. Само понятие откровения, отвергнутое секулярной мыслью, подчеркивает в данном случае именно бытийный, онтологический характер морали, ее несоздан-

ность человеком (и именно в этом залог ее непререкаемости, категоричности и общеобязательности в противовес неизбежной в конечном итоге ее релятивизации в секулярной мысли).

В-третьих, религиозно-нравственные установки (как и все духовные феномены) «действуют» через отдельных людей, через их свободное принятие или отвержение. Нельзя принудить быть моральным, религиозным, духовным, таким можно только стать через свободное, творческое *индивидуальное* усилие (духовный автомат — полный нонсенс в отличие от экономического автомата, имеющего хоть и ограниченное, но все же практическое применение). Такова природа человека.

Поэтому духовно-нравственные, глубинные установки сознания должны признаваться, утверждаться и практиковаться вне какого-либо утилитарного запроса времени.

Но это не значит в то же время, что с восстановлением разрушенной духовности и морали не будет никаких результатов. Напротив, именно чистая неутилитарность и дает, как правило, высшую положительную прагматику. Но идти надо от самой религии и морали, а не от экономических, политических и т.п. потребностей, которые якобы могут использовать религию и мораль в качестве средства для решения своих задач. Духовность — не техническое средство, а основополагающее *предусловие* всякой деятельности. Без нее нельзя надеяться хоть на какой-то положительный результат. И можно с почти абсолютной уверенностью утверждать (что уже подтверждено историческим опытом), что «результатом» сугубо прагматической политико-экономической технологии (светской, научной и т.д.) будет лишь полная дегуманизация жизни (самого широкого спектра — начиная от атеистического советского тоталитарного государства и кончая нашим российским бандитско-воровским «капитализмом»).

Сказанное не означает, что «технология» излишня или второстепенна. Это означает лишь, что ее нельзя (да и невозможно) высвободить из-под влияния духовных реалий (где отрицается положительная религия, там начинают «править бал» небожественные силы: свято место пусто не бывает). «Технология» — это также дело творческого решения конкретных задач тем или иным народом. Нет капитализма вообще, демократии вообще, рынка вообще и т.д. Все это по-своему толкует и реализует каждый на-

род. Поэтому так важен конкретный исторический опыт народа, его традиции и национальные особенности, составившие его своеобразие (т.е. его «органический» – творческий – ответ на исторические вызовы).

Но и исторический опыт не полностью жестко предопределяет будущее. Основания для улучшения (реформирования) общества всегда есть. Важно лишь сохранить условия для органического развития, не уродуя живую ткань общества и сообразуясь с основополагающими духовно-нравственными императивами и особенностями историко-культурного бытия каждого народа.

### Примечания

- <sup>1</sup> Даже рынок, на который ссылаются, за очень небольшими исключениями, почти все экономисты как на оптимальное и даже универсальное средство успешного хозяйствования, не может рассматриваться в качестве результата научных изысканий, поскольку он возник без всякой связи с последними.
- <sup>2</sup> Как иронично замечает С.Булгаков, повальное увлечение научностью привело не только к возникновению научного социализма (этой лишь хронологически первой попытки внедрить научность в сфере социального знания), но и научной философии, научной этики, даже научной религии (как в современном протестантизме), «не хватает пока только научного искусства» (Булгаков С. Философия хозяйства // Булгаков С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 257).
- <sup>3</sup> Булгаков С. Философия хозяйства. С. 233.
- <sup>4</sup> По поводу того, насколько абстракции и даже «фикции» науки могут быть эффективны, С.Булгаков пишет: «...уж на что математика уродует действительность, сочиняя нигде не существующие в чистом виде линии и фигуры, превращая мир в геометрические тела, ведь это-то логическое самоуправство и создает ее силу в пределах математического суждения всюду, куда и насколько оно проникает. И для политэконома или социолога нет оснований не следовать здесь приему математика, типичному вообще для науки» (Булгаков С. Философия хозяйства. С. 248).
- <sup>5</sup> Там же. С. 248.
- <sup>6</sup> Там же. С. 250.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> О том, к каким неразрешимым противоречиям приводит смешение научной теории и метафизики, С.Булгаков подробно показывает на примере марксизма. Одновременно он предостерегает и от другой опасности – элиминации метафизики вообще при оценке социальных явлений.
- <sup>9</sup> Там же. С. 233.

- <sup>10</sup> На одно из несоответствий нашего представления о «диких» американских пионерах-предпринимателях указал покойный журналист Пол Хлебников: в отличие от новоявленных российских капиталистов американские (конечно же, скажем, не чуравшиеся прибылей, в том числе и быстрых) вкладывали деньги в промышленность, они ее создавали. Причина, на наш взгляд, ясна: для американцев Новый свет был своей страной, они ее строили, и их патриотизм действенен и поныне.
- <sup>11</sup> Сейчас эти добродетели кажутся по меньшей мере наивными, а для «новых русских» — и ненужными. Но беда не только в том, из бизнеса исключена мораль. Мораль оказывается обременительной и для многих других видов деятельности. Чего стоят все т.н. PR-овские кампании в политике, социально-психологические манипуляции («управляемый хаос» различного толка «оранжевых революций») и вообще всепобеждающая ныне «технологичность» позиции при любом виде деятельности: скажите, чего вы хотите, и мы все это отлично организуем (вплоть до того, как сказано в одной из психологических рекомендаций, что если вы хотите обратить на себя внимание босса, то держите авторучку перед его лицом определенным образом)!
- <sup>12</sup> См.: *Гинс Г.К.* Предприниматель. М., 1992. С. 39.
- <sup>13</sup> Там же. С. 132, 198.
- <sup>14</sup> «Не всякий коммерсант, — пишет Г.Гинс, — откроет игорный дом или кафешантан» («Предприниматель». С. 197). Не всякий предприниматель, добавим, ради своей выгоды, власти и т.п. будет осуществлять такие спекулятивные операции на бирже, которые приведут к разорению огромного количества людей и даже к падению национальных валют. На этом фоне заявление в одной из телевизионных передач Е.Гайдара о том, что упрекать биржевых спекулянтов за спекуляцию значит упрекать их за то, что они дышат, — прекрасная иллюстрация совсем иного «духа», того, который произрастает из тотально-экономического мировоззрения, не ставящего себе никаких духовно-нравственных самоограничений. Известный американский религиозный деятель и богослов А.Шмеман оценил такую позицию как идеологию «гарварда» (всп. тут и наших доморожденных «гарвардских мальчиков» начала реформ): «гарвард» не только не верит в силу справедливости, добра, красоты, помощи и т.п., но и открыто над этим «издевается и, в общем, ненавидит (все это мешает «научному анализу» общества)» (Прот. *А.Шмеман.* Дневники. 1973—1983. М., 2005. С. 558).
- <sup>15</sup> Кант в свое время некоторые ретивые критики упрекали за то, что он, дескать, не сформулировал новой морали, и потому его концепция не представляет ценности. На что Кант отвечал, что мораль уже у человечества есть, это неустрашимый факт человеческого существования, она дана вместе с человеком, более того, мораль — свидетельство человечности человека, знак его выделенности среди других существ, это, наконец, его мета-физическая суть. И все, что может здесь сделать исследователь, так это прояснить и понять, что такое мораль, а через нее — природу человека, его назначение и цель.

### **В поисках выражения русского самосознания (первые открытия А.С.Пушкина)\***

Едва ли не первая особенность творчества Александра Сергеевича Пушкина при его сопоставлении с реальной действительностью определяется тем, что в своих произведениях великий поэт и мыслитель увидел и начал преодолевать дистанцию между героем-идеологом таким, например, каким он предстает у А.С.Грибоедова, и так называемым естественным человеком в его практическом освоении мира. Эта дистанция ясно обозначилась уже в романтических поэмах поэта — «Кавказский пленник» и «Цыганы». В сюжете «Капитанской дочки» Петр Гринев сокращает дистанцию между дворянскими образом жизни и образом мысли и теми, кто решился на бунт «бессмысленный и беспощадный».

«Сокращение дистанции», точнее — понимание общности, а во многом и целостности жизни народа и его господ, обнаруживается в «Капитанской дочке» Пушкина в нескольких аспектах. Первый — воспитание Петра Гринева в детские и юношеские годы. Оно, как мы знаем, было довольно типичным для дворянских детей сельской России. Как сообщает герой романа, с пятилетнего возраста я был отдан «на руки стремянному Савельичу, за трезвое поведение пожалованному мне в дядьки. Под его надзором на двенадцатом году выучился я русской грамоте и мог очень здраво судить о свойствах борзого кобеля»<sup>1</sup>.

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 05-03-03386а.

Дальнейшее «образование» юноши было примерно такого же свойства. Для двенадцатилетнего Пети батюшка нанял француза мосье Бопре, который на родине был парикмахером, потом в Пруссии солдатом, а в Россию явился учительствовать, не очень понимая значения этого слова. Этот добрый малый, «ветренный и беспутный до крайности», Петю науками не нагружал. Однажды он попался на любовной связи со служанками господ, был изгнан и тем участие иноземцев в образовании молодого Гринева было завершено «к неописанной радости Савельича». До шестнадцати лет Петя рос недорослем, гоня голубей и играя в чехарду, а после был послан батюшкой в службу.

Краткость дистанции между бунтовщиками и их усмирителями (почти до полного ее исчезновения) просматривается, далее, в одной из центральных глав романа — «Пугачевщина». Оренбургская губерния (центр восстания) населена была людьми двух родов — полудикими коренными народами и яицкими казаками — царскими подданными. Именно казаки, вчера — опора трона, сегодня — ядро повстанцев, сами по себе олицетворяют иллюзорность грани между подданными и господами: вчерашние подданные, сегодня они заявляют о своих претензиях на господство.

В изображении Пушкина также трудно отделить от народа и некоторых представителей дворянства — например, того же коменданта Белогорской крепости капитана Ивана Кузьмича Миронова. Как видно по этому персонажу, системы ценностей, как и вообще мирознание и самосознание народа и его господ, почти полностью совпадают. В их основе — ограниченный и довольно примитивный набор невнятных, часто — даже не осознанных представлений о мире и целесообразных формах поведения, почти полностью основанных на темных и древних традициях. Сила последних, по свидетельству Пушкина, столь велика, что даже в минуты смертельной опасности их носители не дают себе труда подумать и усомниться в истинности того, что досталось им по наследству. Так в ответ на предложение Миронова жене и дочери ввиду близости бунтовщиков перебраться в более надежную крепость, капитанша отвечает: «Чем Белогорская ненадежна? Слава богу, двадцать второй год в ней проживаем. Видали и башкирцев, и киргизцев: авось и от

Пугачева отсидимся!»<sup>2</sup>. То, что сегодняшние бунтовщики значительно сильнее инородцев, вооружены пушками, а крепость — всего лишь плетень на насыпи, во внимание не берется. Решающим оказывается установка: сделаем сегодня, как вчера.

Неотчлененность одного общественного слоя — верхнего, очень малочисленного — от огромной низовой массы, однотипность свойственного им самосознания — глубоко прописанная Пушкиным характеристика составных частей российского социума. Проявляется это также и в том, кажущемся удивительным Петру Гриневу, факте, что пьяница, не так давно «шатавшийся по постоялым дворам», сегодня «осаждал крепости и потрясал государством!»<sup>3</sup>.

Но не только «низы» и «верхи» объединены и своим сознанием взаимно проникают друг друга. «Низы» не различают «верхи», не делают принципиальной разницы даже между их меняющимися вождями. Так в «Капитанской дочке» в сцене присяги народа Пугачеву Пушкин описывает «переток» «низа» от одного государя в подчинение «другому»: «Жители начали присягать. Они подходили один за другим, целуя распятие и потом кланяясь самозванцу. Ротный портной, вооруженный тупыми своими ножницами, резал у них косы. Они, отряхиваясь, подходили к руке Пугачева, который объявлял им прощение и принимал в свою шайку»<sup>4</sup>.

Впрочем, пластичность «низов», их готовность поменять государей как действительный содержательный факт пушкинского произведения оказались реальным соблазном для некоторых отечественных исследователей, поспешивших факт измены офицера-дворянина Швабрина, его переход на сторону повстанцев по аналогии с поведением «низов» подать как своеобразный классовый антагонизм XVIII столетия. Так литературовед Леонид Гроссман в этой связи писал: «...На образе бунтующего офицера-аристократа — вероятно, не без аналогии с героями 14 декабря — Пушкин, видимо, хотел обосновать свои заветные раздумья о близости лучших русских людей не к императорскому трону, а к народной массе»<sup>5</sup>. То есть порочность измены долгу в рамках системы ценностей дворянина XIX столетия, которая, безусловно, разделялась великим поэтом, предлагается рассматривать в контексте «пролетарской нравственности» большевиков века XX.

Думаю, что такое заключение — явная ошибка, спровоцированная коммунистическим мировоззрением ее автора. Для Пушкина переход Швабрина на сторону Пугачева — прежде всего безусловный факт измены, которая позорна, ничем и никоим образом оправданию не подлежит. И это видно не только по негативному отношению автора к своему герою, но и по тому, как выстраивает Пушкин образ Петра Гринева, оказавшегося в сходной со Швабриным ситуации, но сумевшего как высшую ценность сохранить свою офицерскую честь, верность присяге императору — олицетворению России.

Внимание Пушкина к взаимному перетеканию самосознания низов и верхов, без сомнения, усиливается и его своеобразным методом, на который указал, в частности, А.Синявский (А.Терц) в «Прогулках с Пушкиным». Синявский справедливо полагает, что особая индивидуальная «пустота», которая была свойственна великому поэту, позволяла ему максимально полным образом «вживаться» в любой из создаваемых им образов — будь то гений или злодей: «Он, умевший в лице Гринева и воевать и дружить с Пугачевым, сумел войти на цыпочках в годами не мытую совесть ката и удалился восвояси с добрым словом за пазухой.

***«Меня притащили под виселицу. «Не бось, не бось», — повторяли мне губители, может быть и вправду желая меня ободрить».***

Сколько застенчивости, такта, иронии, надежды и грубого здоровья — в этом коротеньком «не бось»! Такое не придумашь. Такое можно пережить, подслушать в роковую минуту, либо схватить, как Пушкин, — с помощью вдохновения. Оно, кстати, согласно его взглядам, есть в первую очередь расположение души к живейшему принятию впечатлений.

Расположение — к принятию. Приятельство, приятность. Расположенность к первому встречному. Ко всему, что Господь ниспошлет»<sup>6</sup>. Замечание верное. Впрочем, А.Синявский обратил внимание на пушкинский метод отнюдь не первым. На мой взгляд, его заметки содержательно продолжают мысли, принадлежащие выдающемуся русскому литературному критику, младшему современнику великого поэта — В.Г.Белинскому. Всякий истинный поэт, полагал Белинский, «на какой бы ступени художественного достоинства ни стоял, а тем более всякий вели-

кий поэт никогда не выдумывает, но облакает в живые формы общечеловеческое. ...Общечеловеческое безгранично только в своей идее; но, осуществляясь, оно принимает известный характер, известный колорит...»<sup>7</sup>. Отметим, что «характер» и «колорит» в контексте написанного Белинским, — синонимы определений «народный» и «национальный». Именно о специфике собственно русского взгляда на мир, русского мировоззрения, гениально схваченного Пушкиным, и идет речь. Впрочем, Белинский видел разницу в этих терминах и трактовал ее так: под народом подразумевал «массу народонаселения, самый низший и основной слой государства. Под «нацией» — «...весь народ, все сословия, от низшего до высшего, составляющие государственное тело»<sup>8</sup>.

Пушкин, по Белинскому, поэт не народный, а национальный. Однако — не только это. Он — поэт гениальный, обладающий «великим художническим тактом»: «Прочтите его чудную драматическую поэму «Русалка»: она вся насквозь проникнута истинностью русской жизни; прочтите его тоже чудную драматическую поэму «Каменный гость»: она и по природе страны и по нравам своих героев так и дышит воздухом Испании; прочтите его «Египетские ночи»: вы будете перенесены в самое сердце жизни издыхающего древнего мира... Таких примеров удивительной способности Пушкина быть как у себя дома во многих и самых противоположных сферах жизни мы могли бы привести много...»<sup>9</sup>. Это, собственно, и есть та «индивидуальная пустота», о которой говорит Синявский. Впрочем, для анализа нашей проблематики еще более важны последующие рассуждения Белинского о национальном в творчестве Пушкина.

Согласно критике, в своем творчестве, и в романе «Евгений Онегин» прежде всего, Пушкин первым в русской литературе «является не просто поэтом только, но и представителем **впервые пробудившегося общественного самосознания** (Выделено мной. — С.Н.) ...До Пушкина русская поэзия была не более как понятливую и переимчивую ученицею европейской музыки. ...С Пушкиным русская поэзия из робкой ученицы явилась даровитым и опытным мастером»<sup>10</sup>.

Столь высокую оценку Белинский объясняет тем, что именно в поэзии Пушкина он увидел первое в русском самосознании, явленном через литературу, свойство национального. И не

важно, что среди героев «Евгения Онегина» почти нет русских простолюдинов. Ожидать их как главного свидетельства национального — заблуждение. «...У нас издавна укоренилось пре-  
странное мнение, будто бы русский во фраке или русская в кор-  
сете — уже не русские, и что русский дух дает себя чувствовать  
только там, где есть зипун, лапти, сивуха и кислая капуста». А между тем «первая истинно национально-русская поэма в  
стихах была и есть — Евгений Онегин Пушкина, ...в ней народ-  
ности больше, нежели в каком угодно другом народном рус-  
ском сочинении»<sup>11</sup>. Что же подразумевает под национальным  
великий критик?

Первую причину национальной «особенности племени или  
народа» он видит в «почве и климате занимаемой им страны». И потому, если предположить возможность ассимиляции русской  
национальности в европейских, то следовало бы допустить воз-  
можность чудесного «десятикратного сокращения» территории  
России и изменения ее климата по европейскому стандарту.

В качестве второй причины национальной особенности Бе-  
линский называет развитое национальное самосознание, отсут-  
ствие у нации боязни культурного соприкосновения или даже  
«столкновения» с другими нациями. «Бедна та народность, ко-  
торая трепещет за свою самостоятельность при всяком сопри-  
косновении с другою народностью! Наши самозванные патриоты  
не видят в простоте ума и сердца своего, что, беспрестанно  
боясь за русскую национальность, они тем самым жестоко оскорбляют ее»<sup>12</sup>. Она не так слаба!

Не основательны, по мнению Белинского, и доводы иного  
рода — о якобы вовсе отсутствующих у русских национальных  
качеств, о том, что русский в Англии — англичанин, а во Фран-  
ции — француз. «...Из этого отнюдь не следует, чтоб русский,  
умея в Англии походить на англичанина, а во Франции — на  
француза, хоть на минуту перестал быть русским или хоть на  
минуту не шутя мог сделаться англичанином или французом.  
Форма и сущность не всегда одно и то же. ...Но в отношениях  
гражданских, семейных, но в положениях жизни исключитель-  
ных — другое дело: тут поневоле обнаруживается всякая наци-  
ональность, и каждый поневоле явится сыном своей и пасын-  
ком чужой земли»<sup>13</sup>.

В своих суждениях о национальном Белинский солидаризируется с Гоголем, приводя цитату из его статьи «Несколько слов о Пушкине»: «Истинная национальность (говорит Гоголь) состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа; поэт может быть даже и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами всего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами»<sup>14</sup>.

Означает ли это, что для понимания «русскости» обязательно необходимо этнически принадлежать к этой нации? Дело, конечно же, не в этническом, но в культурном. Для понимания национальной специфики быть одной национальностью с изображаемыми героями возможно, но вовсе не обязательно. Гораздо важнее уметь понимать и передавать присущие народу мироощущение и самосознание, осмысливать и артикулировать его мировоззрение или, как говорил Белинский, улавливать и уметь сообщить читателю присущую народу «манеру понимать вещи». «Кажется, что бы за важность могли иметь два такие слова, как, например, *авось и живет*, а, между тем, они очень важны, и, не понимая их важности, иногда нельзя понять иного романа, не только самому написать роман»<sup>15</sup>. Национальное, по Белинскому, это специфическая форма, «манера» понимать человеком мир и самого себя, то есть это своего рода форма, в которой существует национальное мировоззрение.

Однако для поэта, который хотел бы говорить не только для своего народа, но для всего человечества, овладения методами передачи национальности недостаточно. «Необходимо еще, чтоб, будучи *национальным*, он в то же время был и *всемирным*, то есть чтоб национальность его творений была формою, телом, плотью, физиономиею, личностью духовного и бесплотного мира общечеловеческих идей. Другими словами: чтоб национальный поэт имел великое *историческое* значение не для одного только своего отечества, но чтобы его явление имело *всемирно-историческое* значение»<sup>16</sup>. А вот это-то всемирно-историческое значение, как считает Белинский, зависит уже не от поэта, но от народа, которому он принадлежит, от его, народа, влияния на ход мировой истории.

В развитие этой мысли Белинский говорит о том, что собственно первое историческое событие, участием в котором Россия вышла на европейский уровень, была ее победа в Полтавской битве. В ней «Россия решила судьбы современного мира, «повалив в бездну тяготевший над царствами кумир». Однако это случилось только в начале XVIII века и других, сопоставимых по масштабам, примеров Белинский не видит. В силу этого у России «нет ни одного поэта, которого мы имели бы право ставить наравне с первыми поэтами Европы»<sup>17</sup>.

Относится это и к Пушкину, которого, согласно Белинскому, нельзя равнять с Шекспиром. «В будущем мы, кроме победоносного русского меча, положим на весы европейской жизни еще и русскую мысль... Тогда будут у нас и поэты, которых мы будем иметь право равнять с европейскими поэтами первой величины...

Но теперь будем довольны тем, что есть, не преувеличивая и не преуменьшая того, чем владеем»<sup>18</sup>. Вот таким неожиданным поворотом завершаются размышления Белинского о русском самосознании, национальном и общечеловеческом.

Действительно ли общечеловеческое доступно гениальному поэту лишь в том случае, если его народу оказалось суждено участвовать в событиях мирового масштаба? Очевидно, доля истины в этом суждении есть. Наличие у народа опыта участия во всемирно-исторических явлениях, без сомнения, является необходимым материалом для гениального художника, к этому народу принадлежащему. Но сколь часты в истории народа должны быть такого рода события, чтобы после их совершения они не утратили своего влияния и продолжали оказывать воздействие на гениального художника? Как долго продолжалось «последствие» Полтавской битвы и продолжало ли оно оказывать влияние на Пушкина более ста лет спустя? А разве не было таким всемирно-историческим событием участие России в европейской войне против Наполеона, современником которой был Пушкин? То есть даже в этой логике гипотеза Белинского об участии народа в одной из исторических миссий как условие появления поэта всемирного уровня вызывает возражения.

Впрочем, дело, как представляется, не столько в наличии в истории народа «всемирно-исторических страниц», сколько в личностном начале самого гения. Сюжеты, с которыми работал Пушкин, были в большинстве своем хотя и национальны не только по форме, но и по происхождению, тем не менее выполняли наднациональную роль. На мой взгляд, Пушкин, будучи по своему образованию и культуре «человеком мира», умел найти в этих подчас «конкретно-российских» сюжетах созвучие, инварианты мировых событий и тем. В этой связи его воззрения о мировых вопросах — гении, любви, народе, морали, власти, несмотря на их национальную «привязку» — всемирно-историчны. В этой связи обращусь к его двум самым непростым для исследователей произведениям — роману «Капитанская дочка» и драме «Борис Годунов».

В «Капитанской дочке», как и в «Борисе Годунове», в качестве одного из центральных рассматривается вопрос о власти, ее легитимности, механизме установления, роли в этом процессе народа. И хотя описываемые исторические события разделяют без малого двести лет, оказывается, что они почти полностью совпадают по самосознанию их участников, включая их представления о механизме властной легитимации. Снова, как и двести лет назад, две-три составляющие обеспечивают хотя и временный, но все же успех этого предприятия.

Как доносит до нас Пушкин в трагедии «Борис Годунов», явление самозванца стало возможно в силу всего лишь нескольких обстоятельств. Во-первых, благодаря личным качествам, в том числе и прежде всего — безбожия монаха Отрепьева. Это, несомненно, «лихой» человек, способный переступить через то, что почти для всех людей невозможно. Вот как, например, он говорит о себе Марине Мнишек:

Перед собой вблизи видал я смерть,  
Пред смертью душа не содрогалась.  
Мне вечная неволя угрожала,  
За мной гнались — я духом не смутился  
И дерзостью неволи избежал<sup>19</sup>.

В этом изображении самозванца Пушкин, прав Синявский, опять черпает из собственной «пустоты». Ведь и он «самозванец! А кто такой поэт, если не самозванец? Царь?? Самозванный

царь. Сам назвался: «Ты царь: живи один...» С каких это пор цари живут в одиночку? Самозванцы — всегда в одиночку. Даже когда в почете, на троне. Потому что сами, на собственный страх и риск, назвались, и сами же знают, о чем никто не должен догадываться: что (переходя на шепот) никакие они не цари, а это так, к слову пришлось, и что (еще тише) сперва будет царь, а потом — казнь.

...Пушкин больше других почувствовал самозванца. Кто еще до такой степени поднимал поэта, так отчаянно играл в эту участь, проникался ее духом и вкусом? Правда, поэт у него всегда выше, милостью Божьей, не просто «Я — царь», а помазанник. Так ведь и у самозванцев, тем более у пушкинских самозванцев, было сознание свыше им выпавшей карты, предназначенного туза. Не просто объявили себя, а поверили, что должны объявиться. Врут — и верят. «Тень Грозного меня усыновила!..»<sup>20</sup>.

Самозванство, во-вторых, стало возможно (и это несколько отличает это явление в XVI веке от конца XVIII) в силу политической ситуации — потребности для западных соседей России иметь предлог для борьбы с русским престолом. Как говорит самозванец Марине:

...Но знай,  
Что ни король, ни папа, ни вельможи  
Не думают о правде слов моих.  
Димитрий я иль нет — что им за дело?  
Но я предлог раздоров и войны.  
Им это лишь и нужно...<sup>21</sup>

И, наконец, появление и торжество самозванца объясняется немотой, безмолвием, то есть неразвитостью, слабостью и потому безразличием к происходящему со стороны народа. Остановлюсь на этом подробнее.

В рассмотренном ранее материале из «Капитанской дочки» я отмечал нерасчлененность народного и господского инобытия общероссийского целого. Но у позиции народа есть и другое основание для безразличного отношения к самозванным «государям» — как Пугачеву, так и Отрепьеву. Основание это — одинаковость в глазах народа как подлинных государей, отнеся к ним и драматургического антипода Отрепьева — Бориса

Годунова, так и самозванцев. Как Отрепьев и Пугачев в своей «досамозванной» жизни — лихие люди, явные или потенциальные разбойники, так и подлинные государи — тоже разбойники, хотя и царственные.

Вспомним диалог князей Шуйского и Воротынского в начале трагедии:

Воротынский

Ужасное злодейство! Слушай, верно  
Губителя раскаянье тревожит:  
Конечно, кровь невинного младенца  
Ему ступить мешает на престол.

Шуйский

Перешагнет; Борис не так-то робок!  
Какая честь для нас, для всей Руси!  
Вчерашний раб, татарин, зять Малюты,  
Зять палача и сам в душе палач,  
Возьмет венец и бармы Мономаха...<sup>22</sup>

И такое разбойничье поведение — не аномалия в общественном бытии того времени. Аномалия — взгляды и поведение Петра Гринева. Норма же — подлость и предательство Швабрина.

Об этом же — всеобщей низости нравов — свидетельствует и один из типичных обычаев того времени — пытка. «Пытка в старину, — отмечает автор «Капитанской дочки», — так была укоренена в обычаях судопроизводства, что благодетельный указ, уничтоживший оную, долго оставался безо всякого действия. ...Даже и ныне случается мне слышать старых судей, жалеющих об уничтожении варварского обычая. В наше же время никто не сомневался в необходимости пытки, ни судьи, ни подсудимые»<sup>23</sup>.

Надо признать, что часто оправдательно трактуемое у нас тотальное «безмолвие» народа — вовсе не оправдание у Пушкина. Пушкин понимает, но не оправдывает народ, в том числе и потому, что большой разницы между ним и его господами нет. Думаю, что много истинного в трагедии Пушкина есть и в словах о народе и бояр, и самого Бориса. Народ нищ и темен, а нищета, как известно, лишена человеческих достоинств, совести в том числе. Вспомним хотя бы поведение бабы с младенцем на руках в сцене народного плача при уговорах Бориса принять царствие:

Баба (с ребенком)

Ну, что ж, как надо плакать,  
Так и затих! вот я тебя! вот бука!  
Плачь, баловень!  
(Бросает его об землю. Ребенок пищит)<sup>24</sup>.

Показателен и финал трагедии. Как помним, народ в порыве подобоострастия к Димитрию бросается ко дворцу с криками: «...Вязать Борисова щенка!», «Да гибнет род Бориса Годунова!». И это вряд ли шутка — расправа вполне вероятна.

Но вот этот порыв материализован. Голицын, Мосальский и другие бояре берут на себя дело убийства жены Бориса и его сына Федора:

Мосальский

Народ! Мария Годунова и сын ее Федор отравили себя ядом. Мы видели их мертвые трупы.

Народ в ужасе молчит

Что ж вы молчите? Кричите: да здравствует царь Дмитрий Иванович!

Народ безмолвствует<sup>25</sup>.

Что происходит? Почему только что явленный народный порыв к убийству гаснет? Народ одумался, осознал великую греховность убийства? И если бы его не опередили бояре, народ, вопреки намерению, не растерзал бы Федора? Прямого ответа на эти вопросы нет. Однако, как представляется, очевидно: народ в очередной раз хотя и ужасается, но соглашается принять факт убийства, исполненного властью. И, более того, он признает право на господство очередного убийцы. В этой связи — вопрос: в нравственном отношении столь ли велика разница между не совершившим, хотя и намеривавшимся совершить убийство народом, и намеревающейся и исполнившей это намерение властью?

Впрочем, отличие есть. И оно, к сожалению, не в добром, а в злом начале, на которое одни не способны, а другие следуют ему легко. Дело, как кажется, в отсутствии у низовой массы той самой готовности идти до конца, переступая через трупы, которое есть у государей, самозванцев, деспотов вообще. У них, в отличие от народа, для совершения преступления, диктуемого логикой борьбы за власть, «кишка не тонка». Народ же не идет на это не потому, что он нравственен и высок, а потому, что им

управляет страх неизвестности перед тем, что находится «по ту сторону добра и зла», да и прямые опасения: «а ну, как дело повернется по-другому?».

Если принять это объяснение, то тогда, кажется, становятся понятными слова, высказываемые о народе боярами Шуйским, Пушкиным, да и самим Борисом.

#### Шуйский

...бессмысленная чернь  
Изменчива, мятежна, суеверна,  
Легко пустой надежде предана,  
Мгновенному внушению послушна,  
Для истины глуха и равнодушна,  
А баснями питается она<sup>26</sup>.

#### Пушкин

...Попробуй самозванец  
Им посулить старинный Юрьев день,  
Так и пойдет потеха<sup>27</sup>,

#### Царь

Нет, милости не чувствует народ:  
Твори добро — не скажет он спасибо;  
Грабь и казни — тебе не будет хуже<sup>28</sup>.

В отечественных исследованиях есть, конечно, иные трактовки проблемы народного мятежа против власти и права на убийство. Так философ Г.Волков полагает, что этой трагедией великий поэт хотел показать, что сильнее государственной неправой власти народное мнение, которое рано или поздно карает эту власть: «Народное мнение, а не цари и самозванцы творят суд истории — вот великая мысль Пушкина в «Борисе Годунове»<sup>29</sup>. Мне мысль эта не кажется бесспорной. И даже довод Г.Волкова о том, что «мнение народное произнесло свой приговор над Борисом Годуновым ...устаами юродивого:

— Нельзя молиться за царя ирода!», а сам Пушкин признавал, что он «никак не мог упрятать моих ушей под колпак Юродивого. Торчат!»<sup>30</sup>, — не доказывают правоты исследователя. Известно, в частности, что авторское Я поэт связывал, например, и с персонажем драмы — боярином Пушкиным, мнение которого о народе только что приводилось в цитируемом отрывке.

Кроме того, как мне представляется, тот или иной вывод следует делать не на основании отдельных реплик героев, а исходя из общего содержательного контекста произведения, который суммируется авторской ремаркой: «народ безмолвствует». К тому же справедливо приводимые Г.Волковым параллели с восстанием декабристов и временем написания пьесы (за месяц перед выступлением!) настраивают на ее сопоставление с реальностью 14 декабря 1825 года. Как и в «Борисе Годунове», народ не только молчал, но не заметил слова, произнесенного на Сенатской площади. А это слово было посильнее, чем реплика юродивого. К несчастью, народ в России в большей части своей истории был и остается нем. И трагедия «Борис Годунов» названа трагедией и по этой причине тоже.

В контексте предложенной мной трактовки становится понятно и поведение народа в заключительной, не вошедшей в основной текст романа «Капитанская дочка», сцене осады амбара, в котором забаррикадировался хозяин имения с женой, сыном и Марьей Ивановной. Народ в этой сцене — взбунтовавшаяся толпа крестьян, казаков и башкирцев. Очевидно, что симпатии Пушкина — на стороне осажденных. Но тогда оказывается, что народ в данном эпизоде — это и есть в самом деле настоящая «толпа злодеев», как о ней высказывается один из сидящих в амбаре? Выходит, так. Впрочем, такой ответ не единственный из возможных. Проявления народа многообразны. Вспомним хотя бы о заступничестве крестьян за того же молодого Дубровского, когда судебные исполнители приехали отбирать его имение.

Вот почему Пушкин не дает однозначной характеристики как народа, так и власти. А как бы общим знаменателем оказывается это: «Не приведи бог видеть русский бунт — бессмысленный и беспощадный. Те, которые замышляют у нас невозможные перевороты, или молоды и не знают нашего народа, или уж люди жестокосердные, коим чужая головушка полушка, да и своя шейка копейка»<sup>31</sup>.

Но коль скоро этот страшный маховик набрал обороты, увернуться от него — дело безнадежное. Так по мере того, как начинает сокращаться дистанция между Гриневым и Пугачевым, между Гриневым и сподвижниками царя-атамана, все объ-

емнее становится драма, которую переживает уже не взбунтовавшаяся масса, а индивидуальные ее представители, в том числе и сам предводитель бунта. Вспомним его исповедь перед Гриневым, когда Пугачев признается в своей обреченности быть жертвой разбушевавшейся стихии, с которой он поделаться уже ничего не может.

И сколь же оказывается более философичен и глубок в понимании проблемы народного бунта Пушкин, чем отозвавшийся на эту фразу много лет спустя Лев Толстой: «И совсем это неверно, что русский бунт бессмысленный. Если разобраться как следует, то поводом всякого крестьянского бунта всегда окажутся очень разумные и справедливые требования»<sup>32</sup>. Впрочем, не наше дело сравнивать великих.

По мере того, как талант художника набирал все большую силу, в творчестве Пушкина происходит основательный поворот к анализу реального течения жизни, в котором писателю все более и более удавалось разглядеть черты обыкновенного человека, человека простого. Таков его Самсон Вырин, таковы гробовщики и провинциальные помещики, вроде того же Ивана Петровича Белкина из знаменитых «Повестей». Но прежде чем в творчестве Пушкина возникла реалистическая проза «Повестей покойного Ивана Петровича Белкина» с развернутой картиной провинциальной России, был написан «Евгений Онегин», была создана трагедия «Борис Годунов», где, по подсчетам специалистов, слово «народ» упоминается больше пятидесяти раз и воспринимается как главное действующее лицо драмы.

Народ действует или о нем говорят почти во всех сценах пьесы. Но сам-то народ не говорит, если не считать голосов из анонимной толпы или голоса юродивого Николки. Народ у Пушкина молчит, поскольку еще не готов говорить, не обрел дара индивидуальной речи. И в этом, как нам представляется, историческая правда трагедии.

«Что развивается в трагедии? Какая цель ее?» — спрашивал Пушкин и отвечал в набросках своей позднейшей статьи «О народной драме и драме «Марфа Посадница» (1830): «Человек и народ — судьба человеческая, судьба народная. Вот почему Расин велик, несмотря на узкую форму своей трагедии. Вот почему Шекспир велик, несмотря на неравенство, небрежность,

уродливость отделки»<sup>33</sup>. В нашем понимании это означает, что точку видения молчащего народа писатель может обозначить во всей объемности сквозь миропонимание индивидуальности, например, того же Бориса или, скажем, Белкина, а то и молодой помещицы, изображенной в «Графе Нулине», которая скучает в отсутствие супруга и наблюдает в окошко унылую прозу усадебной жизни, развлекаясь

Под окном возникшей дракой  
Козла с дворовою собакой...

Первая треть XIX в. после «декабрьского возмущения» характеризовалась все большей актуализацией в общественной жизни России понятия народ. Характеризуя состояние народа этого периода, А. И. Герцен позднее писал: «Русский народ продолжал держаться вдали политической жизни, да и не было у него оснований принять участие в работе, происходившей в других слоях нации. Долгие страдания обязывают к своеобразному чувству достоинства; русский народ слишком много выстрадал и потому не имел права волноваться из-за ничтожного улучшения своей участи, — лучше попросту остаться нищим в лохмотьях, чем переодеться в заштопанный фрак. Но если он и не принимал никакого участия в идейном движении, охватившем другие классы, это отнюдь не означает, что ничего не произошло в его душе. Русский народ дышит тяжелее, чем прежде, глядит печальней; несправедливость крепостничества и грабеж чиновников становятся для него все невыносимей. Правительство нарушило спокойствие общины принудительной организацией работ; с учреждением в деревнях сельской полиции..., досуг крестьянина был урезан и взят под надзор в самой его избе. Значительно увеличилось число дел против поджигателей, участились убийства помещиков, крестьянские бунты. Огромное раскольничье население ропщет... Недовольство русского народа, о котором мы говорим, не способен уловить поверхностный взгляд. Россия кажется всегда такой спокойной, что трудно поверить, будто в ней может что-либо происходить...»<sup>34</sup>. Герцен прямо ставит существенную для национального самосознания России тех лет проблему: «Невозможны уже были никакие иллюзии: народ остался безучастным зрителем 14 де-

кабря. Каждый сознательный человек видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерями была оборвана, ее надлежало восстановить, но каким образом? В этом и состоял великий вопрос...»<sup>35</sup>.

Официальные круги на этот вопрос ответили известным докладом С.С.Уварова Николаю I, который тот получил в ноябре 1832 года и в разделе которого «Об общем духе университета» говорилось: «Утверждая, что в общем смысле дух и расположение умов молодых людей ожидают только обдуманного направления, дабы образовать в большем числе оных полезных и усердных орудий правительства, что сей дух готов принять впечатления верноподданнической любви к существующему порядку, я не могу безусловно утверждать, чтобы легко было удержать их в сем желаемом равновесии между понятиями, заманчивыми для умов незрелых и, к несчастью Европы, овладевшими ею, и теми твердыми началами, на коих основано не только настоящее, но и будущее благосостояние Отечества; я не думаю даже, чтобы правительство имело полное право судить слишком строго о сделанных, быть может, ошибках..., но я твердо уповаю, что нам остаются средства сих ошибок не повторить и постепенно завладеть умами юношества столько же доверенностью и кротким назиданием, сколько строгим и проницательным надзором, привести оное почти нечувствительно к той точке, где слиться должны к разрешению одной из труднейших задач времени образование правильное, основательное, необходимое в нашем веке, с глубоким убеждением и с теплою верою в истинно русские хранительные начала Православия, Самодержавия и Народности, составляющие последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего Отечества»<sup>36</sup>.

Николай I полностью воспринял формулу «Православие, самодержавие и народность» как отвечавшую его представлениям о принципах государственной деятельности, о единении власти и народа. Идеология «официальной народности» утверждала нерушимую преданность народа алтарю, престолу и кровную связь между народом и царской властью. Эти идеологические принципы восприняли и многие литераторы — не только одиозные фигуры, вроде Булгарина и Греча, но и такие, как За-

госкин, Полевой и др. Иные взгляды исповедывали Пушкин, Вяземский, Катенин, Дельвиг, издатель одного из самых популярных альманахов 1820-х гг. «Северные цветы», а затем и руководитель «Литературной газеты». Постепенно прорезываются голоса демократов-разночинцев, вроде В.Г.Белинского, впервые заявившего себя на собраниях кружка Н.В.Станкевича и исключенного из Московского университета в 1832 г. «по ограниченности способностей».

В 1836 г. появилось первое резкое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева с горькой оценкой национального самосознания страны и более чем трезвым взглядом на мирознание самого народа. В конце 30-х — начале 40-х годов складывается славянофильство, идеологами которого становятся И.Киреевский, А.Хомяков, Ю.Самарин, Константин и Иван Аксаковы, в чем-то приближающиеся к идеологии «официальной народности».

Определяющий поворот русской прозы к реализму произошел, как уже говорилось, с появлением пушкинских «Повестей Белкина». Может быть, главное, что состоялось в «Повестях», было реалистическое воссоздание среды провинциальной, в том числе и усадебной России, в пространстве и времени которой и формировались как характеры помещиков, так и индивидуальности крестьян. С этой точки зрения особый интерес вызывает уже фигура самого «условного» автора в лице провинциального помещика Ивана Петровича Белкина, биографию, образ жизни и мировидение которого достаточно подробно воспроизводит А.С.Пушкин, скрывающийся под маской Издателя.

Фигура Белкина предстает в немудрящем описании его соседа, «почтенного мужа, бывшего другом Ивану Петровичу». Иван Петрович был сыном секунд-майора и некой Пелагеи Гавриловны из дому Трафилиных. Семейство было не богатое, но умеренное. Юный Белкин получил образование от деревенского дьячка, который наградил его и интересом к чтению и занятиям по части русской словесности. Отслужив в пехотном егерском полку около десяти лет, Белкин по смерти родителей в 1823 г. подал в отставку и приехал в свою отчину — село Горюхино.

Корреспондент издателя сообщает, что, вступив в управление имения, Иван Петрович «по причине своей неопытности и мягкосердия, в скором времени запустил хозяйство и ослабил

строгий порядок, заведенный покойным его родителем. Сменив исправного и расторопного старосту, коим крестьяне его (по их привычке) были недовольны, поручил он управление села старой своей ключнице, приобретшей его доверенность искусством рассказывать истории. Сия глупая старуха не умела никогда различить двадцатипятирублевой ассигнации от пятидесятирублевой; крестьяне, коим она всем была кума, ее вовсе не боялись; ими выбранный староста до того им потворствовал, плутая заодно, что Иван Петрович вынужден был отменить барщину и учредить весьма умеренный оброк; но и тут крестьяне, пользуясь его слабостию, на первый год выпросили себе нарочитую льготу, а в следующие более двух третей оброка платили орехами, брусникою и тому подобным; и тут были недоимки»<sup>37</sup>.

Эти строки, окрашенные пушкинским юмором, исподволь рисуют разоряющееся хозяйство, причем вовсе не по причине «злонравия» хозяина, а по причине какого-то всеобщего, почти фатального легкомыслия. Сосед и друг Ивана Петровича пытается помочь неопытному помещику в его хозяйственных заботах: вникает в хозяйственные книги, призывает плута старосту к ответу. Но строгие разыскания эти скоро утомили Ивана Петровича, и он уснул. С тех пор сосед перестал вмешиваться в хозяйственные распоряжения Белкина «и предал его дела (как и он сам) распоряжению всевышнего»<sup>38</sup>.

Картина эта в сравнении с теми, о которых говорилось ранее, оригинальна тем, что в ней нет ни грана разоблачительного пафоса просветителей XVIII в., как нет и умышленного комедийного снижения ситуации. Пушкин едва ли не по-чеховски бесстрастен в описании образа жизни русского провинциального барина, объективен и в описании его хозяйства. Не случайно само это описание он передает другому помещику, надо думать, не так уж и отличающемуся от Ивана Петровича. Разве только в том смысле, что Иван Петрович, может быть, в силу своей «кротости и чистоты», гораздо более ощущает унылую безысходность такого существования, чем его сосед. Может быть, как раз эта самая безысходность и заставляет Белкина обратиться к писательству.

Материал «Повестей Белкина» открывает возможность начать рассмотрение того, что в дальнейшем станет постоянным предметом моего анализа — того, что условно можно назвать константами русского мирознания и самосознания в том их значении, о котором говорилось ранее.

В пушкинских Повестях мы, как я полагаю, прежде всего имеем дело с самосознанием как следствием сознания, пришедшего из прошлого, с самосознанием, ставшим национальным явлением. Конечно, самосознание различается от одного социального слоя к другому и это, в частности, отчетливо видно по создаваемым Пушкиным персонажам.

То, что автор Повестей — Иван Петрович Белкин — не приносит в самосознание героев ничего личного, желаемого или фантазийного, а, напротив, передает его содержание как существующее объективно, не приукрашивая и не обедняя его, Пушкин подчеркивает в том числе и характером своего героя. Иван Петрович, как уже отмечалось, «мягкосерден», не способен ни к каким деловым, активным преобразованиям. Он скорее все пускает на самотек, попустительствует даже там и тогда, где и когда этого делать не должно уже хотя бы из соображений собственной пользы. Жизнь он ведет «самую умеренную» и в целом столь «растителен», что невозможно предположить, что у него есть какие-либо собственные личные жизненные интересы. К чему же эти описываемые Белкиным картины относятся и насколько они заслуживают того, чтобы их назвать характеристиками русского самосознания, более того — его константами?

Первая повесть — «Выстрел» — о фундаментальном и первом для русского офицерства (а именно этому социальному слою посвящена повесть) чувстве — чести<sup>39</sup>. И если «в храбрости обыкновенно видят верх человеческих достоинств и извинение всевозможных пороков»<sup>40</sup>, что свойственно молодежи и потому оно может быть справедливо лишь отчасти, то в отношении чести такое замечание вряд ли будет чрезмерным. Так автор повести о нанесенном главному герою оскорблении замечает: «...Мысль, что честь его была замарана и не омыта по его собственной вине, эта мысль меня не покидала и мешала мне обходиться с ним по-прежнему; мне было совестно на него глядеть»<sup>41</sup>.

Впрочем, скоро выясняется, что такое отчасти несовместное с понятием чести поведение героя повести Сильвио, который хотя и не был в данный момент офицером, но жил в офицерской среде и почитался ею за своего, объясняется именно его желанием сохранить свою честь и достоинство. Он жил с постоянной мыслью — отплатить за понесенную им шесть лет назад обиду — неотвеченную пощечину. Сильвио, как оказалось, лишь дожидался случая произвести свой законный ответный выстрел и намерен был выбрать таковой в самое неподходящее для его обидчика-графа время.

То, что герой повести для своего мщения выбирает самое счастливое для его противника время — после только что состоявшейся женитьбы графа, казалось бы характеризует его не с лучшей стороны. Однако последующее его поведение, когда он является в имение графа и отказывается просто воспользоваться своим правом на ответный выстрел, а вместо этого предлагает графу вновь тянуть жребий на право первого выстрела, обнаруживает его как человека в высшей степени достойного и великодушного.

В этом нравственном поединке граф проигрывает Сильвио. Он не только соглашается на повторную жеребьевку, но, более того, вновь получив право на первый выстрел (счастливчик!), и, что важно — пользуется им, то есть поступает низко. К счастью, он вновь промахивается и теперь у Сильвио есть двойное право стрелять и убить в ответ. Но тут вмешивается молодая жена графа, просящая о пощаде. Сильвио великодушно дарит жизнь ее бесчестному супругу: «Я заставил тебя выстрелить по мне, с меня довольно. ...Предаю тебя твоей совести»<sup>42</sup>.

Поединок, таким образом, состоялся, и на этот раз великодушные, честь и достоинство одержали в нем верх над низостью и трусостью. И то, что победа осталась за Сильвио, почитавшегося офицерами полка человеком достойным, свидетельствует о том, что отстаиваемые им представления и ценности, а прежде всего — почитание чести высшим качеством для человека, были характерны не только для его собственного самосознания, но были признаны и разделялись русским обществом, по крайней мере его офицерской элитой.

Повесть «Метель» — о том предначертанном свыше течении человеческой жизни, называемом в России судьбой, о котором, как я это надеюсь показать в дальнейшем, повествуют многие художники. Сюжет повести классически прост. Дочь помещика, Марья Гавриловна, влюбляется в бедного армейского прапорщика Владимира, также из помещиков, и ее родители, в конце концов решившие, что «суженого конем не объедешь, что бедность не порок, что жить не с богатством, а с человеком»<sup>43</sup>, дают согласие на женитьбу. Однако родительское согласие запоздало. Дочь по уговору с женихом уже пыталась обвенчаться тайно, чему помешала метель: жених опоздал, а после уехал на войну и погиб.

Прошли годы и случилась новая любовь — к гусарскому полковнику Бурмину «с Георгием в петлице и с интересной бледностью». Кажется, счастье близко. Однако выясняется, что Бурмин уже женат. Из его рассказа мы узнаем, что волею случая он в тот самый памятный для героини вечер, когда разыгравшаяся метель отменила женитьбу, оказался у алтаря на месте Владимира. Вмешалось провидение. Вот как передается рассказ Бурмина в повести: «...Вдруг поднялась ужасная метель, и зритель и ямщики советовали мне переждать. Я их послушался, но непонятное беспокойство овладело мною; казалось, кто-то меня так и толкал. Между тем метель не унималась; я не вытерпел, приказал опять закладывать и поехал в самую бурю»<sup>44</sup>. Ямщик выбирает более короткий путь, но сбивается с дороги. Герой оказывается у церкви. «Церковь была отворена, за оградой стояло несколько саней; по паперти ходили люди. «Сюда! сюда!» — закричало несколько голосов»<sup>45</sup>. Герой велит батюшке начинать. «Непонятная, непростительная ветреность... я стал подле нее перед аналоем; ... Нас обвенчали». После венчания, увидев лицо мужа, Марья Гавриловна с криком «Не он! не он!» падает без памяти. «Я повернулся, вышел из церкви безо всякого препятствия, бросился в кибитку и закричал: «Пошел!», — завершает рассказ Бурмин.

«— Боже мой, боже мой! — сказала Марья Гавриловна, схватив его руку, — так это были вы! И вы не узнаете меня?

Бурмин побледнел... и бросился к ее ногам...»<sup>46</sup>.

Сколько удивительных совпадений! Метель становится причиной опоздания Владимира. Сбившийся с дороги Бурмин оказывается у алтаря. Находящаяся в беспамятстве Марья Гавриловна не замечает подмены. «Ветренность» (?) определяет решение Бурмина занять место жениха. Владимир гибнет на войне, а Бурмин приезжает именно в эту деревню и встречается с Марьей Гавриловной. Они влюбляются друг в друга. Признание Бурмина соединяет их навсегда. По крайней мере девять «совпадений», помноженных на огромное географическое пространство и рассредоточенных на несколько лет! Естественно, что почти невозможно поверить в действие слепого случая и почти нельзя не поверить в предначертание, в судьбу. Вот почему вера в нее — также одна из констант русского самосознания.

Не удивительно поэтому, что судьба — одно из наиболее важных понятий и жизненных смыслов, которыми руководствуется и самый народный русский поэт — Пушкин. «Чувство судьбы владело им в размерах необыкновенных. Лишь на мгновение в отрочестве мелькнула ему иллюзия скрыться от нее в лирическое затворничество. ...«Не властны мы в судьбе своей», — вечный припев Пушкина»<sup>47</sup>, — замечает А. Синявский.

Близка по мировоззренческой проблематике «Метели» и повесть «Станционный смотритель». Однако она, как мне представляется, не только о божеском промысле, именуемом судьбой, но и о судьбе, определяемой, так сказать, самим обществом, социальной системой, совокупностью человеческих отношений, представлений о прекрасном, а также о том, где каждому из конкретных проявлений прекрасного должно и положено в этой системе находиться.

В «Станционном смотрителе» Пушкин много говорит об общественной системе, о ее устройстве, о том, что у каждого в ней есть своя ниша, свой уголок. Начинает он с объяснения того, что, собственно, такое станционный смотритель, этот «мученик четырнадцатого класса». Он — предмет вымещения досад проезжающих на несносную погоду, скверную дорогу, упрямяство ямщиков и слабосильность лошадей.

Как бы опережая смысловое заключение повести, устами одного из рассказчиков «Повестей» — чиновника А. Г. Н. дается представление об устройстве российского социального це-

лого: «...Что было бы с нами, если бы вместо общеудобного правила: *чин чина почитай*, ввелось в употребление другое, например: *ум ума почитай*? Какие возникли бы споры! И слуги с кого бы начали кушанье подавать?»<sup>48</sup>.

Даже давая описание жилища и, одновременно, рабочей комнаты станционного смотрителя, Пушкин как бы рассуждает о социальной системе. И хотя в действительности она существует сама по себе, но люди все-таки не оставляют старанья переделать ее по своему разумению и выработанным представлениям о «должном». Так на стене комнаты смотрителя висят нравоучительные картинки, изображающие историю блудного сына. На первой отец отпускает юношу странствовать, снабдив его деньгами. Далее — юноша в окружении «ложных» друзей и «бесстыдных» женщин. Потом — промотавшийся сын, разделяющий трапезу с свиньями. И, наконец, возвращение блудного сына, коленопреклонение и прощение отца.

К сожалению, нравоучительное представление рассыпается в прах перед действительной общественной системой, в которой у каждого есть свое место. Дуня, дочь смотрителя — красавица и потому ее место не в убогом жилище смотрителя. Это следует из многих сюжетов, воспроизведенных русской литературой. В данной повести, кстати, нам представлен не худший вариант из возможного развития событий для героини. У Пушкина проезжий молодец-гусар обманом увозит Дуню в столицу. Показательно объяснение гусара с разыскавшим его в Петербурге отцом. «...Не думай, чтоб я Дуню мог покинуть: она будет счастлива, даю тебе честное слово. Зачем тебе ее? ...Она отвыкла от прежнего своего состояния»<sup>49</sup>. И, действительно, Дуня делается настоящей барышней. В конце повести мы видим ее, приехавшей на станцию и посещающей могилу умершего смотрителя. Новая жизнь в образе Дуни предстает в повести не как естественное продолжение жизни предыдущей, жизни смотрителя, но как жестоко, не смотря на страдания отца, вырванное из этой цепи звено, встроенное в другую цепь. Каждый занял свое место, к которому хотя и был предрасположен, но направлен все же собственно человеческими силами. Мировоззренческая тема провидения об-

наруживает, таким образом, новую грань — не менее жесткую, чем провидение, социальную детерминацию, действующую также неотвратимо, как и провидение.

В органическом единстве с повестями «Метель» и «Станционный смотритель» состоит и повесть «Барышня-крестьянка». Собственно, она о том, что, даже пытаясь активно что-либо переменить в предначертанном свыше ходе вещей, человек обладает лишь малой толикой свободы. Так, к примеру, искони враждующие между собой родители будущих влюбленных — Иван Петрович Берестов и Григорий Иванович Муромский — эти русские подобию шекспировских Монтекки и Капулетти — принуждены волею случая примириться друг с другом, тем самым перестав быть препятствием на пути счастливого соединения их детей.

Несколько особняком от темы судьбы, рока, но тем не менее строго в смысловом контексте русского мировоззрения, находится, на мой взгляд, и повесть «Гробовщик». Зыбкость грани, а иногда и ее отсутствие между миром здешним и «тамошним», загробным, как постоянное напоминание человеку о бренности и эфемерности его сегодняшнего деятельного бытия — тема повести и еще одна из основополагающих констант русского самосознания.

Ощущение приближающейся личной встречи с миром загробным посещает гробовщика Адриана Прохорова, хотя и не осознается им, уже с первых строк повествования — с момента переезда героя со старой квартиры, где в доме новом, недавно купленном в течение долгих лет «все было заведено строгим порядком». «..Старый гробовщик чувствовал с удивлением, что сердце его не радовалось»<sup>50</sup>. И хотя вся его деятельность по обеспечению бесперебойной работы «конвейера смерти», а именно гробами, кои «продавались, обивались, отдавались напрокат и починялись», казалось, должна была приучить его к спокойному отношению к смерти, тем не менее этого с ним не произошло.

Случилось так, что на вечеринке у немца-ремесленника один из гостей предложил выпить за здоровье тех, на кого гости работали. И гробовщику, стало быть, пришлось пить за здоровье ...мертвецов. Это и стало поводом для встречи героя с посланниками «царства теней». Во сне Адриану снится пирушка, на

которой он встречает всех своих клиентов, пьет с ними, разговаривает. Однако, когда один из мертвецов попытался обнять его, он в ужасе отталкивает скелет и тот рассыпается. И здесь важное место — в мире мертвых, оказывается, те же нормы и понятия, что и в мире живых: «Между мертвецами поднялся ропот негодования; все вступились за честь своего товарища, пристали к Адриану с бранью и угрозами, и бедный хозяин, оглушенный их криками и почти задавленный, потерял присутствие духа, сам упал на кости отставного сержанта гвардии и лишился чувств»<sup>51</sup>.

Пушкинское описание одной из черт загробного мира (мертвецы, оказывается, имеют понятие о чести, способны испытывать негодование, браниться) дает нам понимание того, что между двумя мирами нет существенного различия. Более того, переход Адриана из одного мира в другой, хотя всего лишь во сне, не видится чем-то невозможным или исключительным. Он не менее реален, чем описанная автором несколько выше пирушка с немцами-ремесленниками. Не будет ошибкой полагать, что, как мне представляется, сцена вечеринки с мертвецами воспринимается российским читателем не менее реально, чем пробуждение героя и вывод, что все это ему приснилось. Русское сознание, как мне кажется, вполне допускает реалистичность и сновидения. То есть для русского читателя мир здешний и мир «тамшний» равно реальны, поскольку вера в загробный мир как продолжение мира материального — еще одна из констант нашего самосознания.

Продолжением «Повестей Белкина» стала «История села Горюхина» — результат раздумий Пушкина об упадке русского старинного дворянства и тесно связанном с этим обнищании крестьян. Новую и обильную пищу этим размышлениям дало пребывание Пушкина в некогда богатой, а ныне запущенной и разоренной вотчине, селе Болдине. Этими непосредственными впечатлениями и подсказана тема «Истории...», основные этапы которой были намечены Пушкиным в предварительных планах, в соответствии с раздумьями его же героя из неоконченного «Романа в письмах»: «Была богатая вольная деревня. Обеднела от тиранства. Поправилась от строгости. Пришла в упадок от нерадения»<sup>52</sup>.

Незадолго до работы над «Историей села Горюхина» Пушкин выступил в «Литературной газете» с критикой только что выпущенной в противовес карамзинской «Истории государственва Российского» погодинской «Истории русского народа». В каком-то смысле «История...» Пушкина носит пародийный характер по отношению к историческим писаниям Погодина. В то же время действительность, окружавшая Пушкина в Болдине, оказала влияние на существо его замысла. Если в рассуждениях героя «Романа в письмах» на первом плане — вопрос об упадке дворянства, то основная тема «Истории села Горюхина» — состояние крестьянства, так сказать, «крестьянский вопрос». Из всего, что Пушкин намерен был в этом отношении показать в своей «Истории», он успел только дать картину унижения Горюхина под управлением приказчика, главным основанием системы которого была аксиома: «Чем мужик богаче, тем он избалованнее, чем беднее, тем смиреннее». В набросанном же плане находим пункты: «Приезд моего прадеда-тирана... Дед мой управляет... Мужики разорены... Староста Трифон. Бунт. Приказчик ... барщина»<sup>53</sup>.

Слово «бунт», возможно, вызвано рассказами о пугачевском восстании. Болдино находится на границе района, где происходили события пугачевского восстания. В июле 1774 г. в Болдине и соседних деревнях произошло восстание крестьян. В самом Болдине крестьяне пытались повесить приказчика, но подошедшие команды уладили крестьян, а зачинщики были посланы в Арзамас и жестоко высечены. Вероятно, преданиями об этих событиях и хотел воспользоваться Пушкин в своем повествовании.

Прозаическая реальность помещного существования у Пушкина наполнена внутренней гротесковостью, что позднее перерастет в фантастический гротеск шедринского города Глупова. В тексте пушкинской «Истории» среди пародийного списка исторических «источников» значится и «летопись» «прадеда-тирана», в которой ясно проступает убогая реальность отечественного поместья. летопись «отличается ясностью и краткостью слога, например: 4 мая. Снег. Тришка за грубость бит. 6 — корова бурая пала. Сенька за пьянство бит. 8 — погода ясная. 9 — дождь и снег. Тришка бит по погоде...»<sup>54</sup>.

Д.Д.Благой высказывает по поводу этих строк симптоматичную догадку: «Очевидно, чтобы избежать такого впечатления (параллели с российским государством. — С.Н.), при неполной посмертной публикации отрывков пушкинской «Истории» редакторы сочли нужным дать ей другое заглавие: «Летопись села Горюхина» ... Пушкинское заглавие «Истории» было восстановлено только в начале XX в., но это не помешало М.Е.Салтыкову-Щедрину почувствовать те громадные возможности, которые таило в себе произведение Пушкина для писателя-сатирика. Недаром он усвоил нарочито бесхитростную манеру автора «Истории села Горюхина» для своей убийственной политической сатиры на русское самодержавие, самое название которой продолжало и развивало пушкинскую традицию — «История одного города»...»<sup>55</sup>.

Надо думать, Пушкин в своей прозе постиг важную характеристику отечественного «фантастического реализма», получившего развитие затем у Гоголя, Щедрина, Достоевского. Речь идет о том, что сама российская реальность настолько фантастична, что простое ее документирование — как это и происходит в прозе Пушкина — оборачивается невероятной гротесковостью. Такова обыденная жизнь русского поместья как со стороны его хозяина, так и со стороны крестьян. Такова она в прозе, но к 1830-м годам уже и в стихах А.С.Пушкина. Так совершенно «горюхинский» пейзаж возникает в удивительном стихотворении «Румяный критик мой, насмешник толстопузый...» (1830), в котором К.Чуковский видел предчувствие некрасовской лирики. В нем лирический герой, запертый холерой в своем поместье, обращается к своему будущему зоилу, приглашая понаблюдать, «какой здесь вид»:

...избушек ряд убогий,  
За ними чернозем, равнины скат отлогий,  
Над ними серых туч густая полоса.  
Где нивы светлые? где темные леса?  
Где речка? На дворе у низкого забора  
Два бедных деревца стоят в отраду взора,  
Два только деревца, и то из них одно  
Дождливой осенью совсем обнажено,  
И листья на другом, размокнув и желтея,

Чтоб лужу засорить, лишь только ждут Борея.  
И только. На дворе живой собаки нет.  
Вот, правда, мужичок, за ним две бабы вслед.  
Без шапки он; несет под мышкой гроб ребенка  
И кличет издали ленивого попенка,  
Чтоб тот отца позвал да церковь отворил.  
Скорей! ждате некогда! давно бы схоронил...

Этот пейзаж не только в пушкинском творчестве, но в целом в русской литературе всего XIX в. станет определяющей характеристикой художественного хронотопа, в котором будет формироваться, в том числе, и образ крестьянина, и образ его существования, и образ его мирознания.

К сожалению, печальный пейзаж стихотворения «Румяный критик мой, насмешник толстопузый...», начиная с Пушкина, окажется в русской литературе не только фоном, но и философско-художественным вместилищем для изображения совокупного крестьянско-помещичьего (крестьянско-дворянского) бытия, определяющие характеристики и проявления которого, спаянные в единое целое, появляются уже в повести «Дубровский». До нее миры крестьян и дворян изображались как бы параллельно существующими, практически не пересекающимися. Писатели и мыслители видели их хотя и рядом, но независимо друг от друга. Каждый из этих миров описывался по отдельности, каждому по отдельности давались рекомендации к улучшению.

Пушкин первым изобразил эти миры в их реальном взаимопроникновении, показал их неразрывность, взаимный переток действий, мыслей и чувств персонажей, населяющих эти миры. Знаменательно, что именно с этого нового для литературы подхода (изображения единства крестьянско-помещичьего деревенского бытия) завязывается действие повести «Дубровский». Напомним это место.

Ссора двух закадычных друзей — Кирила Петровича Троекурова и Андрея Гавриловича Дубровского начинается с демонстративного хамства троєкуровского холопа Парамошки по отношению к старшему Дубровскому. В ответ на слова о неизмеримо более комфортном содержании собак в сравнении с

людьми в троекуровской усадьбе, Парамошка замечает, что «иному и дворянину не худо бы променять усадьбу на любую здешнюю конурку»<sup>56</sup>.

Условием прощения за холопскую дерзость и примирения с Троекуровым Дубровский определяет возможность лично наказать троекуровского слугу, однако Кирила Петрович противится этому. Своим отказом он как бы определяет границу собственного совокупного крестьянско-дворянского бытия, за которую не может вторгнуться другой помещик. Граница эта — крепостническая собственность: своими холопами я могу распоряжаться только сам.

Идея слитности крестьянско-помещичьего бытия находит свое продолжение в поведении принадлежащих Троекурову крестьян, которые после ссоры их господина с Андреем Гавриловичем позволяют себе немислимое прежде воровство принадлежащего Дубровскому леса.

Так уже в завязке повести Пушкин сталкивает две глубокие константы русского самосознания: сильное, иногда до болезненности, чувство собственного достоинства и чести дворянина, с одной стороны, и абсолютное, как бы имманентное дворянскому статусу, ничем не ограниченное своеволие — с другой. Мировоззренческой основой абсолютного своеволия выступает закрепленное многовековой традицией представление (и даже философия, против которой открыто выступал уже А.Н.Радищев) о ничем не ограниченном дворянском праве на жизнь, деятельность и чувства зависимых от господ людей, будь то крепостные или даже дворяне, но менее состоятельные. Это своеволие Пушкин изображает в картинах полного властвования, иногда переходящего в самодурство и издевательства Троекурова над своими гостями-соседями, чиновниками и прочими людьми. Вспомним хотя бы одну из его типичных шуток, когда гость хозяина имения запирался на много часов в комнате с медведем на цепи.

Троекуров ясно осознает, что единственным основанием абсолютного своеволия является простое насилие и совершенно сознательно на это идет. Примечателен в этом отношении его разговор с заседателем Шабашкиным, которому он поручает отнять у Дубровского имение. На вопрос Шабашкина, нет ли

каких-нибудь документов, хоть сколько-нибудь юридически оправдывающих это не только безнравственное, неправо, но и неправо дело, Троекуров отвечает: «Врешь, братец, какие тебе документы. ...В том-то и сила, чтобы безо всякого права отнять имение»<sup>57</sup>.

Уже совершив низкий поступок, Троекуров вдруг по причине «роптания совести» решает отказаться от сделанного, сознавая, что «желание мести завлекло его слишком далеко». Однако, по замечанию Пушкина, «облегчив душу» уже одним своим благим намерением, он не умеет быть до конца последовательным: невольной негативной реакции на его появление больного старика Дубровского оказывается достаточно, чтобы он от своего благого замысла отказался.

Возникающий в повести новый персонаж — сын Андрея Гавриловича — Владимир подхватывает и развивает далее линию противоборства достоинства и своеволия. Причем точно так же, как и ранее в отношении Троекурова, Пушкин тщательно выписывает тему единства дворянского и крестьянского миров. Так озабоченные судьбой своего барина и своей собственной, крепостные Владимира Дубровского демонстрируют готовность безграничной поддержки хозяина: «...Не хотим другого барина, кроме тебя, прикажи, осударь, с судом мы управимся. Умрем, а не выдадим»<sup>58</sup>. И, действительно, как следует далее из повести, крестьяне способствуют убийству чиновников, приехавших осуществлять постановление суда об отнятии у Дубровского-младшего отцовского имения.

Дальнейшие описанные в повести события не выходят за рамки обозначенной антитезы достоинства и своеволия. Владимир Дубровский и сопутствующие ему разбойники, в большинстве происходящие тоже из крестьян, мстят не только за поруганную честь отца своего атамана, но и, как мы догадываемся по отдельным замечаниям автора, за оскорбление всех обиженных, о чем, в частности, свидетельствует выбор ими своих жертв. При этом, осуществляя мщение, благородный атаман разбойников не преступает нравственных пределов, не роняет своего достоинства, что видно хотя бы по сцене его встречи с только что обвенчанной дочерью Троекурова — Машей.

Тема народного мщения за творимые господами зло и несправедливости находит свое дальнейшее развитие в уже упоминавшейся мной повести «Капитанская дочка». Одна из главных сюжетных линий произведения – пугачевское восстание. Почему оно происходит? Что движет восставшими и теми, кто им противостоит?

Если отвечать на этот вопрос, имея в виду восставшие массы, с одной стороны, и противостоящих им солдат – царских слуг, – с другой, то большой разницы между ними мы не обнаружим. Обе стороны существуют только как частицы общего тела – толпы, предводительствуемой вожаком – самозванным «царем» Пугачевым или царским военным – капитаном Мироновым. Составные части толпы неустойчивы, текучи, свободно переходят от повиновения одному к повиновению другому. Так основная часть пугачевской толпы – башкирцы и киргизы, вчера еще подданные царицы, сегодня слушаются Пугачева. Пушкин говорит о них как о «полудиких народах, признававших еще недавно владычество российских государей. Их минутные возмущения, непривычка к законам и гражданской жизни, легкомыслие и жестокость требовали со стороны правительства непрестанного надзора»<sup>59</sup>. То же – яицкие казаки, мотивы измены которых в повести не проясняются, но о которых говорится, что они «с некоторого времени были самыми для правительства беспокойными и опасными подданными»<sup>60</sup>.

Также ведут себя и солдаты гарнизона-крепости капитана Миронова: до победы Пугачева они слушались коменданта, а после поражения (чему они сами, отчасти, были причиной – вспомним, во встречном бою, данном пугачевцам офицерами крепости, солдаты не участвовали) встают в ряды «злодеев». Это аморфное состояние, бытие исключительно и всецело лишь в теле толпы, массы, личностная невыделенность и даже самоотсутствие личности – глубинная характеристика народа. Подтвердим это наблюдение примерами из повести.

Так капитан Миронов, занятый тренировкой солдат, призывается на обед его супругой: «Скажи барину: гости-де ждут, щи простынут; слава богу, ученье не уйдет; успеет еще накричаться». – Капитан вскоре явился... «А слышь ты, Василиса Егоровна, – отвечал Иван Кузьмич, – я был занят службой: солдатушек

учил». — «И, полно! — возразила капитанша. — Только слава, что солдат учишь: ни им служба не дается, ни ты в ней толку не ведаешь. Сидел бы дома да богу молился; так было бы лучше»<sup>61</sup>.

В то же время сюжетный путь героев в прозе Пушкина — и путь Владимира Дубровского, и — Петра Гринева — это путь мировоззренческого их становления, а также — путь становления и самого автора. Последнее обстоятельство отметила Марина Цветаева, проникая в тайны текста «Капитанской дочки». Причем содержание этого, во многом трудного испытательного пути связано прежде всего с постижением народного образа жизни, народного самосознания. Это попытка увидеть существенные черты национального менталитета в единстве самосознания простого народа и правящих сословий. Вот почему Пушкин заставляет своих героев-дворян войти в среду простых людей, вступить с ними в теснейший контакт, сойтись на дороге творения общей истории. И здесь многие представители аморфной, на первый взгляд, народной массы проявляют глубоко индивидуальные черты, высокий уровень мирознания, как тот же Емельян Пугачев.

Путь постижений Владимира Дубровского, невольно выступившего в роли «благородного разбойника», существенно отличается от того, каким путем и как идет в своем становлении Петр Гринев. Дубровский с самого начала не понимает и не стремится понять те мотивы, которые движут крестьянами, когда они вначале сопротивляются своеволию Троекурова, а затем уходят вместе со своим молодым господином в разбойники. Дубровский в неоконченном романе Пушкина занят, по большей части, своей личной драмой: это утрата отца, родного жилища, затем — несчастная любовь к Маше Троекуровой. Его переживания, как и он сам, находятся за пределами того, что происходит с его соратниками в разбойном деле. Дубровский — это вполне романтическая фигура, которая, в конце концов, перестает интересовать своего создателя, чего нельзя сказать о Петре Гриневе.

Владимир Дубровский уже тем отличен от последнего, что он выступает в роли романтического бездомного странника, который никогда не обретет родной почвы под ногами и, в конце концов, окажется за границей, подобно другому романтическому изгою у Пушкина — Сильвио из «Выстрела». Такие персонажи мировоззренчески никогда не были близки автору. На какой-то

момент кажется, что Владимиру Андреевичу не к кому прислониться, кроме собственных крестьян, — здесь он должен искать взаимопонимания и поддержки. Но они ему чужие, хотя всеми силами хотят угодить барину даже и в разбойничьей шайке. Вот «старушка в белом чепце, опрятно и чопорно одетая», строго замечает не в меру распевшемуся караульщику: «Полно тебе, Степка, барин почивает, а ты, знай, горланишь; нет у вас ни совести, ни жалости». А тот в ответ: «Виноват, Егоровна, ладно, больше не буду, пусть он себе, наш батюшка, почивает да выздоравливает»<sup>62</sup>.

Какие уж тут разбойники! Тут какая-то помещичье-крестьянская идиллия намечается. По сути, и няня Владимира Дубровского, и другие его крепостные стремятся сохранить в совершенно для этого не подходящих, кажется, условиях, в чужом, разбойном, бездомном существовании, дух, быт и уют крепостной усадьбы. Причем они как бы абсолютно не чувствуют тяготы крепостной зависимости, добровольно сохраняют черты утраченного существования в новых условиях и не хотят его утрачивать.

Другое дело, сам их «барин». Он покидает своих крестьян со словами: «Но вы все мошенники и, вероятно, не захотите оставить ваше ремесло». А может быть, герой хорошо понимает невозможность дворянско-крестьянского единения, возникшего на какое-то недолгое время в экстремальных условиях? Может быть, уже в «Дубровском» намечается образ страшного и беспросветного российского бунта, захлестывающего сюжет «Капитанской дочки»?

В «Дубровском» правит бал традиционная для русского бытия и соответственно русского романа неприютность и неприкаянность героя — уже и в данном случае можно сказать, русского интеллигента, которому и собратья по классу чужие, и народ не свой. Куда, в таком положении, податься? В неоконченном романе Пушкина царит атмосфера тоскливого разброда и одиночества. Ведь и Троекуров одинок среди своих забав, которыми он тешился скорее от тоски, чем от природного тиранства. Одинок и Маша, и ее престарелый жених. Одинок и крестьяне, явно отщепляющиеся от непонятно для них страдающих и тоскующих бар. Хорошо здесь разве только Шабашкину с его компанией чиновников, да и того огонь неожиданного бунта не щадит.

В «Капитанской дочке» Пушкин не только пытается постичь причины разрушительного разброда внутри нации ее различных слоев, сословий и классов, но и отыскать пути преодоления этого разброда, нащупывает общую почву для налаживания взаимопонимания.

Именно этой задачей нагружает он и своего наивного героя, отправляя его в серьезный испытательный путь по просторам российской истории. Само то, что Пугачев возникает на пути Гринева из стихий взбунтовавшейся природы, как нечто черное и незнакомое, «или волк, или человек», а может быть, и то и другое, делают его не только объектом необходимого постижения, но и субъектом воспитания юного дворянчика.

Пугачев — это Учитель и Отец, История и Природа. Он уже стоит на твердой дороге, по которой и поведет Петрушу в сторону, ему, Пугачеву, знакомую, но совершенно неведомую для Гринева. По убеждению уже упоминаемой мной М.И.Цветаевой, в «Капитанской дочке» Пушкин сливается с Гриневым, подменяет даже его собой, зачарованный Пугачевым. «Ибо, конечно, Пушкин, а не Гринев, за тем застольным пиром был охвачен «пиитическим ужасом». ...С явлением на сцену Пугачева на наших глазах совершается превращение Гринева в Пушкина: вытеснение образа дворянского недоросля образом самого Пушкина. Митрофан на наших глазах превращается в Пушкина. ...Пушкин начал с Митрофана и кончил — собою. Он так занят Пугачевым и собой, что даже забывает *post factum* постарить Гринева... Между Гриневым — дома и Гриневым — на военном совете — три месяца времени, а на самом деле, по крайней мере, десять лет роста... Пушкин забыл, что Гринев — ребенок. Пушкин вообще забыл Гринева, помня только одно: Пугачева и свою к нему любовь»<sup>63</sup>.

В этом месте мне хотелось бы Марине Ивановне возразить в том смысле, что, как она понимает, речь идет о художественном преувеличении. Пушкин хочет показать меру воздействия на юного дворянина, к такому воздействию, кажется, и не готового — меру воздействия реальной русской Истории, заставляющей ускорить мировоззренческий рост даже обыкновенного недоросля. Ведь и Пушкина в свое время, когда он был, после окончания лицея, не намного старше Гринева, а юношей 17—18 лет, формировали и превращали в развитую личность доро-

ги России и российской Истории. Конечно, мировоззренческое становление Пушкина продолжается и в момент освоения им страниц Пугачевщины — и очень активно продолжается.

До поры до времени образ Пугачева на страницах повести множится: он и злодей, и ряженный царь, и вожатый, и учитель, и посаженный отец. Но в итоге он является страдающим от тяжелых мыслей и греха, на себя взятого, человеком, когда посвящает Петрушу в жуткий трагизм своего положения. Спасая Гринева от себя же самого, Пугачев и сам нуждается в спасении, хотя бы и посредством соучастия в своем положении души невинной, поскольку никто из его даже и ближайшего окружения не сможет так проникнуться его личной бедой, как сможет это сделать человек из образованных слоев общества, обладающий все-таки воспитанной, в определенной мере сформированной, цивилизованной натурой. Вспомним расставание Гринева с предводителем всероссийского бунта и мысли Петруши при этом: «Не могу изъяснить то, что я чувствовал, расставаясь с этим ужасным человеком, извергом, злодеем для всех, кроме одного меня. ...В эту минуту сильное сочувствие влекло меня к нему. Я пламенно желал вырвать его из среды злодеев, которыми он предводительствовал, и спасти его голову...»<sup>64</sup>.

В этом признании — суть мировоззренческих прозрений Гринева, осознающего силу родового человеческого единства, которое преодолевает все социально-политические, сословные границы в ситуации интимного, индивидуально-личностного сближения людей. Пушкин утверждает, на первый взгляд, довольно простую мысль: национальное единство начинает складываться тогда, когда в процессе взаимодействия между индивидами — представителями любого сословия — возникает взаимное признание их личностной суверенности. И именно это он и показывает, заставляя сблизиться почти на фамильно-семейных основаниях Пугачева и Гринева, позволяя им войти в круг доверительно-интимного общения друг с другом как равноправных в этом общении индивидуальностей.

Что же касается тех картин страшных разорений, казней, бесчеловечных истязаний, которые возникают в повести, то они, по Пушкину, как раз и оказываются возможны именно постольку, поскольку никто из враждующих сторон не хочет при-

знать за стороной противной право на личностную человеческую суверенность. Собственно говоря, Пушкин мировоззренчески рассуждает здесь как обыкновенный цивилизованный (и европейски образованный — подчеркну) частный человек, не ограниченный традиционным российским менталитетом, в рамках которого ценность и самостояние человеческой индивидуальности всегда были ничтожно малы.

Таким образом, в рассмотренных базовых произведениях А.С.Пушкина следует отметить следующее. Пушкину как великому мыслителю впервые в отечественной духовной истории удалось наметить некоторые основные константные проявления русского самосознания и мировоззрения. Среди них — характерное для русского дворянства представление о чести и личном достоинстве как высших характеристиках человека; вера во всеилие божественной предопределенности жизни человека (его судьбы); уверенность в наличии легко осуществимого перехода от состояния жизни к состоянию смерти, близком соседстве и даже соединенности земного и загробного существования; об онтологической близости и почти что родственности «верхов» и «низов» российского общества того времени, что делает легким переориентацию с одного человека на другого (как это происходит в «Капитанской дочке»); а также народном равнодушии, «безмолвии» по отношению к высшей власти, способам ее установления и к ее проявлениям («Борис Годунов»).

Пушкин также первым в отечественной философской мысли и литературном творчестве открыл механизм становления личности в российском социуме — через взаимодействие суверенных индивидов (изначально суверенный дворянин Петр Гринев и самовольно присвоивший себе суверенность «разбойник и вор» Емельян Пугачев), их совместное жизнепроживание в общей истории, на общем испытательном пути.

Само собой, в условиях реализации этого механизма Пушкиным имплицитно была заложена идея отмены крепостного права. Ведь для общения Гринева и Пугачева нужно было их одинаковое социальное положение — оба должны быть свободными. И только при этом условии возможно начало новой российской истории, результатом которой могло быть появление России как свободного государства.

Так Пушкин через исторический роман на самом деле впервые предлагает российскому общественному сознанию единственно возможный путь прогрессивного развития страны, превращения России из самодержавно-деспотического государства в страну, идущую по пути свободного развития. И этим выбором великий поэт определяет свое место в историческом споре славянофилов и западников, «государственников» и демократов.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1964. С. 394.
- <sup>2</sup> Там же. С. 457.
- <sup>3</sup> Там же. С. 471.
- <sup>4</sup> Там же. С. 466–467.
- <sup>5</sup> *Гроссман Л.* Пушкин. М., 1960. С. 474.
- <sup>6</sup> *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. М., 2005. С. 41.
- <sup>7</sup> *Белинский В.Г.* Избр. филос. соч. Т. 2. М., 1948. С. 50–51.
- <sup>8</sup> Там же. С. 76.
- <sup>9</sup> Там же. С. 77.
- <sup>10</sup> Там же. С. 160–161.
- <sup>11</sup> Там же. С. 164.
- <sup>12</sup> Там же. С. 165.
- <sup>13</sup> Там же. С. 169.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же. С. 174.
- <sup>16</sup> Там же. С. 255.
- <sup>17</sup> Там же. С. 256.
- <sup>18</sup> Там же. С. 258.
- <sup>19</sup> *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 395.
- <sup>20</sup> *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. С. 96.
- <sup>21</sup> *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 400.
- <sup>22</sup> Там же. С. 356.
- <sup>23</sup> Там же. Т. 3. С. 265–266.
- <sup>24</sup> Там же. Т. 2. С. 360.
- <sup>25</sup> Там же. С. 426.
- <sup>26</sup> Там же. С. 380.
- <sup>27</sup> Там же. С. 381.
- <sup>28</sup> Там же. С. 417.
- <sup>29</sup> *Волков Г.* Мир Пушкина: Личность, мировоззрение, окружение. М., 1989. С. 119.
- <sup>30</sup> Там же. С. 121.
- <sup>31</sup> *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 328.

- 32 Цит. по: *Гроссман Л.* Пушкин. М., 1960. С. 471.
- 33 *Пушкин А.С.* Указ. изд. Т. 7. С. 625.
- 34 *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М., 1956. С. 211, 212.
- 35 Там же. С. 214.
- 36 Цит. по кн.: *Гордин Я.* Право на поединок. Л., 1989. С. 157.
- 37 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М., 1964. С. 81–82.
- 38 Там же. С. 82.
- 39 То, что это понятие и чувство являлось фундаментальным для русского офицерства и русского мировоззрения вообще и что оно должно быть отнесено к числу действительно основных, видно на примерах всей русской классической литературы по крайней мере досоветского периода.
- 40 *Пушкин А.С.* Указ. изд. Т. 6. С. 50.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 58.
- 43 Там же. С. 64.
- 44 Там же. С. 68.
- 45 Там же.
- 46 Там же. С. 69.
- 47 *Терц А.* Прогулки с Пушкиным. С. 23.
- 48 *Пушкин А.С.* Указ. изд. Т. 6. С. 131.
- 49 Там же. С. 139.
- 50 Там же. С. 119.
- 51 Там же. С. 127–128.
- 52 Один из героев «Романа в письмах» рассуждает о своем помещичьем будущем гораздо рациональнее, чем Белкин, хотя, может быть, и менее реалистично: «Выйдя в отставку, женюсь и уеду в свою саратовскую деревню. Звание помещика есть та же служба. Заниматься управлением трех тысяч душ, коих все благосостояние зависит совершенно от нас, важнее, чем командовать взводом или переписывать дипломатические депеши... Небрежение, в котором оставляем мы наших крестьян, непростительно. Чем более имеем мы над ними прав, тем более имеем и обязанностей в их отношении. Мы оставляем их на произвол плута приказчика, который их притесняет, а нас обкрадывает. Мы проживаем в долг свои будущие доходы, разоряемся, старость нас застает в нужде и в хлопотах».
- 53 Там же. С. 765.
- 54 Там же. С. 184.
- 55 История русской литературы. Т. 2. С. 386–387.
- 56 *Пушкин А.С.* Указ. изд. Т. 6. С. 221.
- 57 Там же. С. 225.
- 58 Там же. С. 248.
- 59 Там же. С. 446.
- 60 Там же.
- 61 Там же. С. 421.
- 62 Там же. С. 313.
- 63 *Цветаева М.* Мой Пушкин. М., 1967. С. 124–125, 126.
- 64 *Пушкин А.С.* Указ. изд. Т. 6. С. 516.

### **Ландшафт практической деятельности и феноменология «видения» в традиционной культуре**

Открытие в недрах неолитических культур (при переходе к производящему хозяйству) многомерности мира предопределило открытие структурообразующих и смысловых характеристик ландшафта. Будучи естественной средой существования человека и условием пространственной реализации предметных практик, ландшафт образует ресурс и отмечает предел развития социальности. Гетерогенные характеристики разбегающейся Вселенной («открываемых» и удерживаемых хозяйственной практикой множественных миров) и гомогенность обживаемого человеком «места» «сводятся» в динамическом комплексе самоорганизующегося ландшафта. Ландшафт оформляет отношения человека к миру через выстраивание мира хозяйства и культуры как пространства связи-перехода между человеческим и природным. Ландшафтные стратегии практической деятельности как минимум предполагают парадигмы многомерности структур бытия и человеческого восприятия мира, а также задают своего рода мировоззренческий каркас, онтологизирующий структуры наличного практического опыта. Эти структуры определяют «рамку знания» для функционирования языков, сопряженных с ними словоформ и порождаемых ими систем знаний, традиций, эпистем, культурных стилей и т.п.

1. В социально-исторической перспективе единство человеческого, природного и вещно-предметного мира, претворенное в культурных стилях, образует те или иные ландшафты социальности (т.е. способ организации связей-отношений в рамках наличного способа обживания и структурирования социо-эко-биоценоза). В условиях отдельных локусов и культур происходит конституирование и легитимация такого рода «ландшафта» как определенной структурной позиции отношения к миру и постижения мира. Ландшафт представляет в терминологии семиотики своего рода десигнативно-денотативную матрицу социума (прочитываемую как текст, но всегда нечто большее, чем текст), претворенную в телесность, и одновременно воплощает некую зримую проекцию обобщенного результата конкретного человеческого опыта в природной среде. Очертания такого ландшафта задаются мифо-ритуальными средствами, с одной стороны (т.е. определяются виртуальными ландшафтами мифа), и реалиями освоения естественного ландшафта — с другой. Ландшафтные стратегии поддерживаются культивируемыми в традиции материально-предметными и телесными практиками (среди которых хозяйственные технологии, характер питания, исторически наследуемые формы тактильности, системы воспитания, врачебные практики, обряды, игры, способы наказаний и репрессивные стратегии и т.п.).

В рамках ландшафта частные стратегии и формы бытовой повседневности, творческого видения и интеллектуального дискурса необходимо коррелируются с соответствующими телесными практиками. Образуемое таким образом пространство социального континуума и порождаемого им традиционно-го текста задается общими характеристиками ландшафта, позиционирующего реальное и виртуальное (миф) как структурно-стилистическое отношение Присутствия и Отсутствия. Сфера смыслов для ландшафта, на первый взгляд, — характеристика лишь «поверхности» (элемент структуры) и не предполагает ничего большего, кроме выявления общих стратегических ракурсов и точек зрения. Однако подвижность ландшафта предполагает не только наличие «глубинных» или «отсутствующих» (по У.Эко) структур, но и его включенность в

феноменологическую реальность на правах выражающего множественность форм и способов репрезентации отношений Присутствия и Отсутствия. Их представленность ландшафтом (снаружи), собственно, и есть сфера актуализируемых смыслов, превосходящих реальность, обладающих качеством сверхактуальности, заданности программ и отношений, сопричастующих в ландшафте и «сквозящих» сквозь сети взаимонакладывающихся феноменальных проекций, фиксирующих неразрывность и подвижную мобильность циркулирующих серий означающих и означаемых.

Ландшафт развертывает перспективу множественных позиций и горизонтов видений, продлевающих социальное тело и продленных в тело, предлагает целый набор стратегий. Однако «позиция места» имеет дело не с фрагментарными ситуациями структурности/неструктурности (хаос/космос, стабильность/нестабильность), но с экологическим видением ландшафта как целого, феноменологической установкой конструктивности и деструктивности, отношением к пространству как «своему» условию и возможности: ландшафту покоряются, с ландшафтом уживаются, ландшафт преобразуют и, наконец, ландшафт искореняют. Ландшафт включает в себя динамику влечений и отказов. Ландшафт подразумевает и актуализирует отношение к миру, регистрирующее позиции позитивности и негативности, конструктивности и деструктивности, которые, будучи лишь частными характеристиками ландшафтных стратегий, лучше всяких других маркеров характеризуют уровень социального комфорта локальных групп в рамках идентифицируемого социального Целого. Только две средние позиции конструктивны в полном смысле, обеспечивая возможности развития человека, отправной посылкой для которого становятся характеристики ландшафта (хотя уже момент преобразования ландшафта включает в себя элемент возможной «опасности» в будущем нанесении ущерба ландшафту как элементу и условию собственного тела социальности и деградации культуры как таковой). Искушение деструктивности — мнимая власть над ландшафтом. Предчувствие деструктивности — ожидаемое мщение со стороны имеющего собственное «видение» живого ландшафта. Следствием деструктивности

становится реальное отторжение ландшафтом и необходимость бегства. Общество мигрантов — современное следствие пренебрежения материнских заветов родного места.

Собственно деструктивная позиция есть позиция антикультурная, позиция самоистребления. Угроза ландшафту (отрыв от условий существования) — реальная угроза живому телу социальности, угроза самоубийством и интенция садо-мазохистского комплекса в культуре. В ландшафте соединяется практика манипулирования вещами и преклонения перед ними, реализуется делание как «видение», осуществляется практика транссубстантивации объективной реальности. Ландшафт — условие и продукт праксиса. Свидетельство продленности мира в тело и устремленности тела в мир.

2. Стабильность ландшафта и «отсроченная» динамика его воспроизводства предполагает не «игру» структур, но определяется способностью воспроизводства социального тела и его культурной оформленностью ландшафтом (гомогенность пространства), претворения в ландшафте. Исходная дуальность — характеристика ландшафта, сводящего различия к унифицирующим параметрам тела, и тело — к множественным параметрам мира. В гетерогенной Вселенной «жизнь на некоторой территории представляет собой не постоянную смену деятельности, но тщательное культивирование отдельных типов и создание условий их воспроизводства. Гомогенность местности становится детерминирующей чертой онтологии в том смысле, что разнообразие природных условий выступает лишь выражением ее внутренней структурности, а не соединением чужеродных элементов.

С позиций гомогенности пространства местности <...> культивируется специализация знаний и умений применительно к сегментам местности, вовлеченным в практическую деятельность. Экологическое измерение местности состоит прежде всего в том, что она окружается границей для ограничения от других, чужих местностей. Такими границами становятся природные объекты (реки, горные цепи, моря и т.п.), искусственные физические объекты (пограничные столбы, стены, рвы) или социальные стереотипы (народ, раса, нация, класс, конфессия, сословие, отношение к собственности, специфический интерес).

Структурность местности образуют способы ее внутреннего упорядочения как в логическом, так и в историческом смысле...»<sup>1</sup>. Ландшафт фокусирует множественность гетерогенных структур в «точке» местности, переводит с языка пространствующих абстракций на язык внутреннего расположения. Но он же наделяет естественные языки возможностями включения и трансформирования в языки искусственные. Ландшафтный локус — место встречи и перехода.

Детерминированный образом действия, ландшафт обуславливает «образ мысли» и диктует способ восприятия, наводит, стимулирует, провоцирует, он — код кодов, остающийся чистой формой, миметическим откликом, запечатленным в действии. Именно ландшафт предопределяет стиль культуры и отдельный творческий стиль. Как писал Новалис: «Любой ландшафт — идеальное тело для выражения определенного строя мысли». Но точно так же ландшафтные стратегии непосредственно отражаются в характеристике хозяйственного уклада, представляющего по сути его организационную модель. Гетерогенные характеристики мира и гомогенные характеристики местности адаптируются ландшафтом друг к другу. В ландшафте локус «места» раскрывается многообразием мира и пестрый мир инвертируется ландшафтом к «месту». Движение «территориализации», описанное в «геофилософии» Жюль Делеза (через отношение процессов де- и ре-территориализации («Что такое философия»)), включается в общую регионализацию опыта, как его представил в «Практическом разуме» Пьер Бурдьё.

Ландшафт относится к сферам дискурса и коннотации как задающий условия смысла, и только через него, через действие *его* тел, *его* объектов и *его* персонажей какое-либо выражение обнаруживает свой смысл (который и его (ландшафта) смысл), всегда превосходящий собственно план выражения. В медиальной транспозиции ландшафта смыслы располагаются не только в отношении друг друга, но и между небом и землей. Горные ландшафты служат устойчивым обозначением трансцендентальных устремлений культуры. Водные и хтонические — обладают интенциями имманентизации. Ими же отмечаются ресурсы избыточности и недостаточности, скрытых влечений и культурных ориентаций.

3. Связь процессов социального развития и конструктивной динамики культуротворчества с порождающими структурами ландшафта обосновывается в предложенной М. Мерло-Понти феноменологии воспринимаемого мира «в состоянии зарождения». С этой целью мыслитель предпринимает грандиозное по своему замыслу философское исследование природы художественного творчества, предлагая проект «феноменологической онтологии видящего и видимого». В рамках этого исследования Мерло-Понти обосновывает целый спектр концептуальных интуиций: о взаимоотношении Бытия и экзистенции; телесности духа, воплощенного в живом человеческом теле и погруженного в чувственную плоть мира; о «нераздельности чувствующего и чувствуемого»; о «слитности видения с видящим телом»; об «укорененности видения в мире вещей и принадлежности мира видящему»; об «особого рода взаимоналожении» видения и движения<sup>2</sup>.

Проблематизация телесности экзистенциальной феноменологией Мерло-Понти самым непосредственным образом оттеняет особенности традиционного мировосприятия и мироощущения, которому присущи предметность мышления, его практическая ориентированность, наглядно-чувственная и типологизирующая (основывающаяся на статистической повторяемости присущих локальности «стереотипов» и «стадностей») доминанта с преобладанием материально-конкретных образов, несклонность к абстракции, материально-предметный характер репрезентаций «форм жизни» и т.п. Эти особенности раскрываются на примере того среза феноменологической реальности, которую Э. Гуссерль относил к первичному слою конструирования телесного опыта, основывающегося на преобладании первоначально дорефлективного, предобъектного слоя мира. Именно он выступает носителем человеческой телесности («тело как <единственная> реальность для сознания»), фиксирующим аспект «двойного схватывания» (интенциональность, выражающая субъект-объектное единство), присущий ландшафтной стратиграфии опыта<sup>3</sup>. Подобный (топографически-телесно-позицированный) феноменологический конструкт, переведенный в качество «субъекта культуры», наделяется характеристиками естественного видения мира.

Еще Дильтей сформулировал концепцию «жизненного мира» человека, предполагающего определенный способ расположения человека в пространстве. Особенности организации пространства жизненного мира в феноменологии Гуссерля предопределяет характер заданности предмета сознанию. Отношение сознания к предмету, в целом, есть вопрос об условиях сознания, совокупности обуславливающих его естественных обстоятельств. С позиций экзистенциализма человеческое существование определяется естественным со-присутствием мира. Естественная установка отношения к вещам предполагает сориентированность в пространстве собственного существования.

По Гуссерлю, отмечает Суровцев, сознание не существует само по себе независимо от внешнего мира. Его не было бы вовсе, если бы оно не было сознанием чего-то. Открытие пространства вещей, небезразличных сознанию и преданных ему в естественной установке, и стало открытием ландшафта. Гуссерль открывает то идеальное содержание отношения к миру, при котором сознание «избавлено от самого себя», функционирует как вынесенное за свои собственные пределы. Попытка проникновения «внутри» сознания обнаруживает, что оно не имеет ничего «внутри» себя. И если нет у сознания «внутренности», то не есть ли оно не что иное, как «вне» сознания. Характеристику этого «вне» сознания Гуссерль связывает с естественной установкой интенциональности.

В первом томе «Идей к чистой феноменологии» Гуссерль пишет: «Мы понимаем под Интенциональностью уникальную особенность переживаний «быть сознанием о чем-то»<sup>4</sup>. В одной из последних своих работ Гуссерль формулирует эту же мысль следующим образом: «В обычном опыте мира мы находим людей в их интенциональной соотнесенности с какими-либо вещами, животными, домами, полями и т.д., т.е., в плане сознания, как аффицируемых ими, активно обращенных к ним, вообще их воспринимающих, активно их вспоминающих, о них размышляющих, планирующих, действующих»<sup>5</sup>.

Интенциональность — это прежде всего наполненность сознания порождаемыми структурами переживаний и характеристика изначального присутствия мира в его целостности. Множественность таковых характеристик обусловлена множест-

венными параметрами вмещающего человека мира. Кроме того, само человеческое тело в качестве переживающего, вовлеченное в совокупность жизненных обстоятельств и обладающее множественностью возможных позиций, ракурсов, двигательных и перцепторных функций и т.п., обеспечивает эту множественную, непосредственную и естественную связь субъекта и мира. Квалификация интенциональности в качестве характеристики переживания переводит способность сознания быть сознанием «о» чем, в его способность быть сознанием «чего» (окружающих предметов и мира в целом), т.е. переводить внешние содержания вовнутрь (аффицирование, по Гуссерлю, или интернализация, изучаемая уже в рамках психологии и психоанализа). Тело, таким образом, конституируется «как центр ориентации», посредством которого любое Эго рассматривает вещи, данные в визуальном и тактильном поле, только как сориентированные определенным образом. Кроме того, само тело выступает условием свободной ориентации, обладая способностью изменения характера и способов восприятия. Наконец, тело находится как бы в распоряжении сознания: т.е. тело конституируется как условие, относящее *сogito* к материальному миру, поскольку выступает как «интегральная часть причинно-следственных связей». С одной стороны, оно представляет собой вещь материального мира, а с другой — рассматривается как условие внешнего восприятия. Пространственная категоризация тела превращает его в инстанцию «вне» сознания (внешнего восприятия). Тогда как обусловленность сознания телесной заданностью востребует инстанцию тела как органа «внутреннего восприятия».

Эта амбивалентность и многосторонность телесного начала, по Гуссерлю, организуется сознательной функцией. Именно сознание предполагает целостность восприятия. «Сознание, — пишет он, — есть только сознание «о» чем-то; скрывать «значение» внутри себя относится к его сущностной природе, это квинтэссенция «души», так сказать, квинтэссенция «ума», «разума». Сознание — это не обозначение «психических образований», соединения «содержаний», «синтезов» или потоков «ощущений», которые не содержат значения в себе и не могут наделять значением». Над этим хаосом чувственных ощущений должно существовать нечто их курирующее, управляющее, уравнивающее

щее и интегрирующее. Таковой инстанцией по Гуссерлю выступает сознание. «Только сознание, от начала и до конца, является источником всего разумного и неразумного, всего правильного и ошибочного, всего реального и иллюзорного, всего значимого и незначимого, всех действий и бездействий»<sup>6</sup>.

4. Связанные с характеристиками тела категории «вовне сознания», «естественной установки» и «устремленности к самим вещам», собственно, и явились предпосылкой разработки теории ландшафта (феноменологической проблематизации «жизненного мира»). Ученики и последователи Гуссерля, однако, сомневались в решающей роли именно сознания (*cogito*) и познавательной функции в целом в этой «естественной установке».

Для М.Хайдеггера бытие-в-мире уже находится вовне — в доверительно-близком мире и осуществляется человеком «через» человека как «здесь-бытие». Традиция обеспечивает человека таким доверительно-близким отношением к миру (своему миру, так или иначе освоенному в повседневной обращаемости и практической деятельности, «всякий раз уже открытому»). В «Бытии и Времени» Хайдеггер пишет: «В своей направленности... и в постижении здесь-бытие не выходит впервые из своей внутренней сферы, где оно якобы содержится, точно в капсуле, но его первичным способом бытия является то, что оно уже бытует «вовне» среди встречающегося бытийствующего всякий раз уже открытого мира <...> Опять же, восприятие познанного вовсе не есть возвращение выходившего на промысел с добычей в «домик» сознания, но: и в восприятии, и в сохранении, и в удержании познающее здесь-бытие пребывает как здесь-бытие вовне»<sup>7</sup>.

Познание (как функция и деятельность *Cogito* — *С.Д.*) отнюдь не сообщает возможность изготовления отношения к миру, но уже предполагает наличие этого отношения и является только преобразованием последнего, в познании здесь-бытие приобретает новый бытийный статус в отношении открытого уже в самом здесь-бытии мира. Бытие-присутствие, воплощаемое в традиции, по Хайдеггеру, реализует это «наличие отношения к миру» как «открытое уже в самом здесь-бытии мира».

Познание отнюдь не является тем, что впервые создает «*commercium*» субъекта с миром, а равно и тем, что восстает из воздействия мира на субъект. Познание есть фундаментально

заложенный в бытии-в-мире модус здесь-бытия<sup>8</sup>. Само познание предполагает изначальную установку видения, ориентир и традицию осваивания и расположения в мире, «наличие отношения к миру».

Это отношение задается пространственными реалиями предполагающегося в мире тела, предполагает двойственность онтического и онтологического порядка. Установка «естественного видения» пространствует между полюсами этой дуальности человеческого и мирского, охватываемой понятием «мой мир».

5. К характеристикам естественного видения мира М. Мерло-Понти относит принципы универсальности и открытости человека вещам «без участия понятия» и причастности миру благодаря «непосредственному контакту и расположению» в нем. Открытость мира — это прежде всего возможность изначального, свободного, дорефлективного действия; находиться в мире — значит реализовывать практическую связь с ним.

На этом уровне осуществляется связь человека и мира «более древняя, чем мысль. <...> Какой бы ни была система моторных и перцептуальных сил, наше тело не может пониматься как объект, а является особым способом группировки жизненных значимостей, которые стремятся к равновесию...»<sup>9</sup>.

Именно тело как основание практического действия в мире есть подлинный источник значимостей до освоения и обработки их сознанием. Мир — это поле практического интереса, и наше тело, связь которого с миром не конституируется, но предпослана как данность, лежит в основании любого конституирования субъекта, прежде включения в этот процесс сознания. Телесная интенциональность и есть та «система моторных и перцептуальных сил», анонимно наполняющих любое действие первичным значением<sup>10</sup>.

Человеческий опыт не отчуждён от объектов, а воплощён в теле и мире, участвует в их онтологической регионализации. Деятельность в своей спецификации — немая, т.е. пред-сознательная переключка интенционально группируемого телесного и предметных миров. Структурирование мира совершается энергетическими всплесками (колебаниями) физической (практической) активности, превращающей функцию телесного действия в индикатор отзывающихся фрагментов ландшафта. В невыразимо-

сти анонимного *Tacit cogito* (Молчащего Разума), остающегося доперсональным и сохраняющим молчание, перед нами предстает инстанция бессознательного, погруженная в телесную (деперсонализированную, растворенную в коллективном) субстанцию жизненного мира.

Предсознательное *Tacit cogito*, обладающее в силу собственной интенциональной открытости пред-знанием мира, сориентировано в соответствующих областях регионов бытия, располагает жизненным миром как собственной возможностью. Каждому региону сущего свойственно его собственное, уникальное существование, отличное от других регионов (ср.: теория «финитных смысловых областей» А.Шюца)<sup>11</sup>. Смысл дискретных номинаций интенционального анализа, согласно Э.Левинасу, как раз и заключается в описании различных типов актов сознания, наделяющих смыслом и бытием в конкретных областях. Уникальность практического действия сливает субъективное переживание с уникальным фрагментом мира (местом) в уникальном пространстве смысла. Локальная приуроченность смысла предполагает множественность смыслов и сопряженным с ними истин, гарантированных непосредственностью (здесь-и-сейчас) позиции «естественной установки». Непрерывно совершаемый выбор среди них не предполагает уничтожения или упразднения остающихся вне выбора, а обнаруживает определенную последовательность их задействия и возможности их различных конфигураций. Выбор совершается не «одного» за счет «другого», но в пространстве «между». При этом за «тем» и «другим» сохраняется инстанция целого, они лишь «гештальты», отражающие ту или иную проекцию «схватываемого» Целого.

Действительно значимым открытием феноменологии является «объективность эмоций», их способность превращаться в фигуры оцельнивания. «Соппротивление вызывает тот факт, что страх, удовольствие, отвращение открывают нам потаённые стороны объекта, а не нас самих. Страх есть не то, что с нами случается, в момент его переживания мы и есть страх. Феноменология становится экзистенциализмом в тот момент, когда подменяется принципом существования самого сознания»<sup>12</sup>. Гуссерль в свое время ввел понятие «всеобщей изначаль-

ной самоданности» [Selbstgebung], под которым подразумевается «подлинный интенциональный синтез — в синтезе, связывающем многие акты в один акт, сообразно чему один смысл единственным в своем роде способом связывается с другим не просто в некое целое, части которого суть смыслы, а в единственный смысл, в котором заключены они сами, но заключены именно как смыслы»<sup>13</sup>. Эта тема, укорененная в фундаментальные установки смысла, станет предметом будущих исследований Хайдеггера, дополняющего феноменологический подход экзистенциальным, группирующим смыслы вокруг экзистенциалов.

Гуссерлю же принадлежит обоснование обусловленности «жизненного мира» совокупностью практик, задающих стратиграфию регионов бытия, порядком которых человеку «универсум заранее дан как универсум «вещей»». Он образован движением вещей, пребывающих в человеческом мире, наделенных в этом обращении характерными свойствами, значимостями, смыслами, языками. «В этом наиболее широком смысле выражение «вещь» означает сущее в последнем смысле, «имеющее» [Habendes] последние свойства, отношения, связи (в которых истолковывается его бытие) <...>: последний субстрат. Вещи имеют каждая свою конкретную типичу, выражающуюся в «основных словах» того или иного языка. Но вся особенная типика перенимается из наиболее всеобщей, «региональной» типики. В жизни она есть то, что в своей постоянной фактической всеобщности определяет практику»<sup>14</sup>.

Каждый регион предполагает и выражает мир как целое (ср.: различные коды моделей мира в «языковых моделях мира» по Т.Цивьян) и локализован структурами жизненного мира (фиксированными в традиции). Это позволяет ему организовать себя в качестве целого социальности как одного из кодов (регионов) мира, поданного через «антропный код»<sup>15</sup>.

б. Номинацию регионов следует понимать не в качестве состыкованных друг с другом клеточек-ячеек, имеющих четкую пространственную приуроченность, а как сменяющие друг друга, проступающие друг через друга, пересекающиеся или накладываемые друг на друга гештальты (с доминацией темы «фон-фигура»), пространственно и темпорально сориентированные (семантически представленные) очаги пробивающихся-

ся смыслов. Освоенность регионов форматируется рамками традиции, обладающей качествами подвижности и амбивалентности, с одной стороны, четкой закреплённости за определенной региональной нишей (локальные или отраслевые традиции), а с другой – взаимозаменяемости, возможности переноса с одного ландшафта на другой (корректируемого семиотическими универсалиями типа: свое-чужое, природное(животное)-культурное(человеческое), сырое-вареное, светлое-темное, живое-мертвое, внутреннее-внешнее, теплое-холодное, мужское-женское, верх-низ, страстное(греховное)-святое и т.п.).

Смысл соотнесен с телесностью в ее интенциональной простертости в мир, т.е. смысл не внутри и не вовне тела, а на границе, которая – все пространство вмещающего его ландшафта.

В рамках философской антропологии Плеснера, как отмечает А.Грицианов, живое тело качественно отличимо от неживого – отношением к собственной границе. Живое тело четко отграничено от своей среды: оно суть граница самое себя и эта же граница выступает как межа иного. Тем самым, по мысли Плеснера, живое тело «приподнято» над плоскостью своего существования – оно имеет местопребывание, феноменологически утверждая его (в отличие от физических тел (вещей. – С.Д.), лишь заполняющих соответствующее пространство). В «философии Другого» феноменально-экзистенциальная территория моего тела включает и тело Другого. Л.Кэролу принадлежит идея «зеркальной обратимости» в мире, к этому порядку идей относится и идея оптического обмена телами друг друга и теория мимесиса (подражания), которые способствовали конституированию в философии прошедшего столетия идеи телесной промежуточности, образу и понятию плоти. Мое тело и есть плоть, которую я впервые замечаю, сталкиваясь с телом Другого. По Мерло-Понти, «призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть – и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи

в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня». По Мерло-Понти, тело есть «непосредственное человеческое бытие» — «бытие сознания», «наша укорененность в мире»: мы благодаря телу и «имеем» мир и «принадлежим» ему<sup>16</sup>.

Возможность социальности исходит из переживаемой в собственной «плотскости» (сопричастности, связности ландшафтом и т.п.) возможности совместного смысла, т.е. смысла, который является порогом и границей каждого Другого и Всех вместе, и предполагается только в качестве ее тотальной причастности Целому миру и его регионализированным в пространстве и времени онтологическим структурам. Собственное тело человека и социальное тело, включенное в эти процессы со-ориентации ландшафтом, представляется как «состав человеческий», в котором определенные зоны (органы и фрагменты тела) выступают репрезентациями указанных оппозиций и накладываются на соответствующие зоны ландшафта. Телесный низ<sup>17</sup> ассоциирует с зонами мрака, страстности и греховности, сырости, тяжести, косности, кромешного мрака, враждебности; тогда как телесный верх связан с воздухом, светом, добром, ясностью, легкостью и т.п., качествами, претворяющими тело в окружающее его пространство жизненного мира. Именно такая топологическая и «экологическая» включенность является предпосылкой нравственной позиции, которая — уже позиция социальная и ответственная. Это и есть позиция объективности: претворенность в ландшафте одновременно в процедуре оцельнивания трансформируется в акт объективации.

Человек с его проектами, вторгающимися в природную жизнь, повсюду оказывается в пространстве «между», опосредуя собой существующие экологические ниши и создавая новые. Тем самым он охватывает или покрывает ландшафт целиком, претворяясь через него в пространство жизненного мира.

Универсальность понятия смысла в «структуре деятельности субъекта» даёт возможность человеку обнаружить смысл, свойственный самому существованию через процедуру понимающего отношения (оцельнивания), имеющего экзистенциальную подоплеку.

7. Тело, претворенное в плоть мира, по Мерло-Понти, вводится в основание социальности и образует начало историчности. Именно тело занимает позицию «того часового, который молчаливо стоит у основания моих слов и моих действий»<sup>18</sup>, обеспечивает понимание «других», «вместе с которыми я осваиваю единое и единственное, действительное и наличное Бытие». Оно обнаруживает собственные особенности в специфичности их бытия, как «захватывающих меня и захватываемых мною»<sup>19</sup>.

Такого рода основание проявляется в том срезе, который фиксирует реалии внутреннего опыта, наращиваемого в порядке развертывания семиозиса культуры. Этот опыт усложняется в ситуациях вводимых обществом повсеместно систем табу и запретов, границ и правил переходов. Именно этот опыт в развитых культурах выражается художественными средствами, главными из которых он называет: 1) путешествие по телу как по миру; 2) движение тела в пространстве как переживающим мои передвижения...

В концепции Мерло-Понти находит подтверждение того особого, характерного для архаических и традиционных культур видения мира, которое открывается пребывающему в движении телу (««взаимоналожения» видения и движения»). Антропологии известно, что телесная подвижность и всякое «движение» является фундаментальной характеристикой традиционной онтологии (ср.: ритуальные жест, поза, действие, мантика пути, образ дороги, познание как движение, мистика Дао в философии даосизма и т.п.). Однако именно Мерло-Понти раскрыл и отметил тактильные механизмы и психические особенности «восприятия в движении»: с его презумпцией «взгляда на все вещи «без какой бы то ни было обязанности их оценивать, не подчиняясь требованиям познания и действия»<sup>20</sup>; непредвзятость и неотложность являющихся и сменяющих друг друга образов; высвечивание одних фрагментов или деталей при «затемнении» или «утрате» других; обнаружение или гипертрофирование одних характеристик при «искажении» остальных; совмещения в одном видении разных проекций; колебаниях изменяющихся перспектив и искажающихся профилей и пропорций; наложениях сменяющих друг друга ракурсов; совмещениях лицевых и обратных сторон и т.п. Близость такого взгляда

да к взгляду художника и репрезентативным возможностям искусства предполагает особый статус мира как совокупности пронизывающих друг друга миров, развернутых к человеку своими телесными поверхностями. Познание такого мира — лишь производное от видения мира, открываемого в движении, которое дано только подвижному и чувствительному к малейшим колебаниям ландшафта (простертым в мире различиям) телу.

В работе «Око и Дух» Мерло-Понти предполагает близость этого видения мира — видению искусства. Такое мировосприятие сродни наивно-реалистическому эстетизму традиционных культур, не знакомых с теоретическим разумом и абстрактным мышлением. (Ср.: Гл. Успенский об особом художественно-эстетическом, включенном в традиционную прагматику, видении мира крестьянином)<sup>21</sup>.

Обращение к предсознательному опыту, сопряженному с традиционной «культурой (или этосом) молчания» не случайно приводят мыслителя к проблематизации порождающей интенции искусства «бессловесных» живописи и скульптуры. Благодаря их изначальной таинственной близости к корням Бытия, благодаря вдохновенному, трепетному проникновению живописцами в слой «первоначального, нетронутого смысла», его бережному воссозданию и сохранению — в живописном творчестве присутствует нечто «фундаментальное», погруженное в слой невыразимости (молчаливое), что, возможно, заложено во всей культуре. Его проект предполагает нечто большее, чем осмысление искусства. Им как и Хайдеггером закладывается фундамент феноменологической онтологии. Положения этого проекта универсальны и имеют непосредственное отношение к антропологической проблематике.

«Строго говоря, — как отмечает В.Марков, — практическое отношение к миру является дотеоретическим, и его главным органом выступает не голова, а рука. Рука как орган труда отличается тем, что она не абстрагирует, а как бы движется по поверхности вещей и скорее стремится их соединить, «приладить», чем разъединить. Инструментальное действие — это род хитрости, выражающейся в изобретении орудий для покорения природных вещей и сил. Хитрое сознание достигает своих целей, противопоставляя одной силе другую. Как таковое оно

противостоит чистому созерцанию, введенному греческими философами как антитеза практическому интересу. Более того, в нем противопоставление субъективного и объективного не имеет классической резкости, т.к. продукт труда оказывается их единством, где объективность утратила свою пустоту и воплотилась в материально-вещественной форме. Таким образом, процесс труда с точки зрения взаимодействия субъективного и объективного оказывается, может быть, даже важнее теоретического познания, для которого эта дифференциация является основополагающей»<sup>22</sup>.

Предвестником такого видения выступил некогда Хайдеггер. В «Бытии и Времени», утверждая идею фундирующего культуру мира повседневности и практического действия, немецкий мыслитель говорит о предвосхищающем его «обращении», которому всегда соответствует то или иное усмотрение (Umsicht). Усмотрение у Хайдеггера аналогично видению Мерло-Понти. «Употребляюще-орудующее обращение <...> не слепо, у него свой собственный способ смотреть, ведомый орудованием и наделяющий его специфической вещественностью. Обращение со средством подчиняется многосложности отсылки «для-того-чтобы». Смотрение такого прилаживания есть *усмотрение*» [Бытие и Время, с. 69].

Познание для Хайдеггера есть лишь функция действия. И до того, как опыт превратился в достояние сознания, он уже воплотился в телесность, внедрился в общую структуру переживаний благодаря «видению» обретшей его руки. Поэтому для Мерло-Понти именно рука, и не случайно, что это рука художника, видение которого непосредственно выражается на полотне, становится объектом философского исследования.

Рука художника, творца, деятеля воссоздает мир особым образом, творит его «видением» и символическим воплощением «немых значений». Важно понять способ, каким художник видит мир, каким «преобразует мир в живопись, отдавая ему взамен свое тело». Благодаря категории «видения» Мерло-Понти стремится: прояснить смысл осуществляющихся в живописи «оборотничеств», взаимных переходов одной субстанции в другую, «взаимоналожения» видения и движения («зрение делается движением руки»), философ хочет восстановить и понять

смысл «действующего и действительного тела — не куска пространства, не пучка функций, а переплетения видения и движения». Зрение (=творческое делание. — С.Д.) предстает уже не в качестве «одной из операций мышления», но подразумевает определенное отношение к миру, преобразует мир. Видение и движение для Мерло-Понти взаимным и внутренним образом предполагают друг друга. Поскольку, с одной стороны, «все мои перемещения изначально обрисовываются в каком-то углу моего пейзажа, нанесены на карту видимого» и, с другой — все, что я вижу, для меня принципиально достижимо (как сказал бы Хайдеггер, находится в сфере подручности), философ заключает: мир видимый и мир моторных проектов суть целостные части одного и того же Бытия. Трактую движение как естественное продолжение и вызревание видения, Мерло-Понти развивает и обосновывает идею самосознательности движущегося тела. Концептуализация ландшафта практической деятельности — продолжение феноменологической онтологии Хайдеггера и Мерло-Понти. Именно в ней и через нее философская антропология и философия культуры, оперирующие топологическими моделями, приближаются с философией хозяйства и историческими аспектами философской проблематизации социальной теории.

8. Эти феноменолого-эпистемологические особенности, связанные с определяющей ролью телесности, обуславливают и специфический ландшафт развертывания традиционной личности и традиционной социальности. Характеристики традиционной личности образованы не внутренними центрирующими параметрами субъектности, сознательности, т.е. личностности в современном понимании, но задаются извне, трансформированные в габитус. Эпистемическая ситуация традиционных земледельческих обществ не знает дихотомии субъект-объектных отношений, человек ввергнут в объектную среду «без остатка», переживает себя как чистое присутствие.

Это, в определенном смысле, бессубъектная (до-субъектная) личность — «хоровая», резонирующая, мимикрирующая, обрастаемая, образуемая природой. Ее объектность задается объектностью природного присутствия, ландшафтом, средой, совокупностью тел, миров и обстоятельств, многообразием животных и

растительных видов, в уподоблении которым (превращении в которые, переживании судеб которых, «прикреплении» к которым) — существо известных ритуальных практик и традиционных текстов. Эта личность собираемая и разбираемая (рассеиваемая), программируемая, обретающая собственный статус в пространстве «между», пространстве перехода («лиминальность» В.Тэрнера), медиации («медальность» К.Леви-Строса).

Определение собственного бытия как пространства «между» мирами задало совершенно особый «эстетический окрас» земледельческим культурам со времен неолита. И личность и социальность интерпретируется в них как задаваемые различными режимами собирания «из разного», телесные модели которых представлены в космогонических мифах и древних текстах. Таков мифологический образ китайского Паньгу, телесные ткани которого перетекали в природные субстанции: его кровь стала водами, кости — камнями и горами, дыхание — ветром и т.п. Разбирание тела космического великана здесь превращается в собирание тела Вселенной и реализуется (процедурой ритуального «делания») в модели «человеческой субстанциональности» (телесности). В индийском священном тексте «Атхарваведы» (знаменитая X мандала) модель собирания и разбирания представлена в известном гимне:

АВ X, 2: Тело человека<sup>23</sup>:

1. Кем были подобраны обе пяты Человека?

Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?

Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?

Кем — обе выступающие кривизны посередине? Кто — опору [создал ему]

2. Из чего же сделали Человеку

Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки вверху?

Разведя обе ноги, куда же приставили их?

А состав обоих колен? Кто же осмыслил это?

3. Четырехчастный с приставленными концами соединяется

Выше обоих колен податливо-гибкий ствол.

Оба бедра, как и две лядвеи... Кто же это породил —

[Их], благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?

4. Сколько богов, каковы они были?

Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки?

Сколько расставили оба сосца? Кто — оба локтя?

Сколько — плечевые кости? Сколько сложили ребра?  
5. Кто собрал обе его руки,  
Говоря: «Да совершит он мужественное деяние!»  
Что за Бог тогда приставил ему  
К остову оба плеча?..

Заметим, что Кто-Кем-Чем здесь сливают в единое сущее Бога — творца мира, Брахмана — творца ритуала, и Человека — творца собственного тела и домашнего мира.

В русских духовных стихах аналогичная мифологическая модель (собирания-разбирания человеческого тела и тела мира) обнаруживается в образе Адамия:

У нас мир-народ от Адамия,  
Кости крепкие от камня,  
Телеса наши от сырой земли,  
Кровь-руда наша от черна моря...<sup>24</sup>

А также в образе самого Бога:

А и белой свет — от лица Божья,  
Солнце праведно — от очей его,  
Светел месяц — от темечка,  
Темная ночь — от затылочка,  
Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,  
Часты звезды — от кудрей Божьих!»<sup>25</sup>

В ритуале и ритуальном тексте русского календарного фольклора собирательная модель сакрального тела также представляется через топологию ландшафта, включая членов коллектива (всех вместе и каждого в отдельности), их имущества и всех наличных предметов. Анализ текста «авсеневых песен» может послужить для характеристики такого рода «топографии».

Авсеневые тексты или песни (далее: А-песни) приурочиваются к весеннему циклу, отмечающему начало земледельческого года, открытие земли небу, предвосхищающих плодоношение земли, т.е. пробуждение природы, активизацию человеческой деятельности и будущий урожай. Будучи «открывающими» Новый год, эти тексты нередко исполнялись и в зимние новогодние праздники, сопровождая нередко весь зимнее-весенний период. В самом общем виде инвариант сюжета А.-песен пред-

ставляется следующим образом. «Некто едет-приезжает или идет-приходит, ища нечто и находя его. Соединения субъекта этих действий с их объектом означает достижение состояния благополучия, которое воплощается в плодородии и его результатах — хлеб, скот, потомство, богатство (включая и деньги). Об этом просят и/или высказывают пожелания, чтобы это осуществилось в течение года. Существенно напомнить, что этот «некто» реализуется в этих текстах как *Авсень, Коляда, бояре, три брата (годовые праздники), Иван, Иван Иванович, Ваня*, наконец, *мы*, причем уместно различать три позиции этого «некто» с точки зрения «автора» текста — субъект, судя по всему, не совпадает с «автором» (он — другой и принципиально третьеличен) и субъект совпадает с «автором», точнее — с группой, «говорящим» представителем которой выступает этот «автор». Иначе говоря, с одной стороны — Авсень, Коляда или бояре, как Иван (Иваныч), с другой же — мы — включающие «автора». Однако, нет сомнений в том, что в более широком контексте эти две позиции не что иное, как разные проекции одной и той же реальной ситуации, представляемой то «объективно» (он, они), то «субъективно» (мы). Ритуал, к которому привязаны А.-песни и часть которого они сами составляют, подтверждает всегдашнюю коллективность этого «некто», голосом которого в определенных случаях может выступать «солирующий» автор»<sup>26</sup>.

Ритуал, даже будучи абстрагированным в слове, подразумевает делание, которое предполагает особое видение-предвосхищение мира. Телесность, неотрывность текста от тела-действия, реализуется как художественное «усмотрение» мира, в котором «ощельнивание» подразумевает и самооплодотворение мира — тотальность отношений всех со всем, пронизанность всех элементов мира взаимным влечением.

«Все конкретные реализации «некто», — отмечает В.Н.Топоров, — суть алло-персонажи, что дополнительно подкрепляется общими их предикатами... Эта «субъектно-предикативная» группа, собственно, и составляет экспозицию А.-песен. Ср.: *Ехали бояре*<sup>27</sup> :

*Овсей, Овсей / Шел по дорожке (3);  
Овсень, Овсень / Ходил по всем (15) и т.п.*

с одной стороны, и, с другой —  
*Вот ходили мы, / Вот искали мы (10);*  
*Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, /*  
*Мы искали, мы искали... (11)*  
*Мы ходили, мы блудили / По святым вечерам, /*  
*Мы искали, мы искали... (13);*  
*Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, /.../*  
*Мы искали, мы шукали /.../ Мы нашли... (75) и т.д.*

Налицо ситуация медиального распыления главной фигуры персонажа, субъекта, автора и исполнителей, заложенное самой структурой текста, и его (их) собирание в едином образе. Модель «распыление/собираение» универсальна: она же — расчленение тела и игра его органов, частей и фрагментов друг с другом, подобно ритуальным анаграмматическим операциям с переставлением букв в имени сакрального персонажа, которым чается достигнуть его оживления и явления в этот мир. Расчленение тела на части (смерть), их (частей) смешение-перемешивание и новое собирание и вылепление — как достижение обновления (рождение-воскрешение). То же можно сказать и о следующих друг за другом (составляемых друг с другом) фрагментов текста, который «собирается» как мозаика исполнителями, а также о «собираении» самого коллектива, каждый член которого вступает с сольными партиями после каждой хорошей «припевки».

В этой связи примечательна особая характеристика «фрагментированного» авторства-солирования. Солирующий персонаж ощущает себя вполне полноценным автором своего фрагмента (с полноценным экстатическим переживанием абсолютной погруженности-включенности в органику мира), обладателем производимого им текстового эпизода, однако — лишь на определенном отрезке в рамках общего течения-потoka традиционного текста. Это состояние вполне тождественно ощущению физического обладания фрагментом телесности мира, т.е. телом как таковым, адекватное модели актуального Присутствия у Мерло-Понти<sup>28</sup>.

Распылению подлежит и пространство вмещающего ландшафта, к фрагментам которого, как пишет В.Н.Топоров, «прикрепляются» фрагменты текста. Фрагментируется и распыля-

ется и искомый сакральный персонаж, а вместе с тем обретает черты медиальной неопределенности и собирательности — неопределимый Некто или Нечто. Это «искомое «нечто», к которому устремлены все вожеления всех, рассеяно или претворено в пространстве... «Нечто», к чему приходят-приезжают и что ищут-находят те, кто объединяется под субъектным «некто», говоря в общем, реализуется как некое благо или место, где это благо находится. Поэтому целевым объектом указанных предикатов является или место нахождения блага (Иванов двор, Алексеев двор /дом/, Петрин двор, двор Михаила, генералов двор, широкий двор и т.п. (ПКП 10, 11, 13, 32, 35, 36 и т.п.), далее все более и более сужающееся и конкретизирующееся (дом, терем, горенка, скамеечка, кровать..., перинушка, подушечка (ПКП 32, 13), вплоть до персонификаций (Катенька, свет Ивановна, Маша, Василиса, Матрена, Татьянушка, жена Степана, Ирина Ивановна, ягодка красна, земляниченька красна, клюковка красна и т.п. (ПКП 37, 38, 40, 39, 42, 46, 41, 49), или растительные символы, представляющие собой в конечном итоге алловарианты мирового дерева («возрастающей опоры»): <...> или же конкретные символы растительного, животного, человеческого богатства-плодородия (хлеб, жито, зерно, пирог, лепешка, блин, мясо, ветчина, колбаса, масло, сметана, мед, дети-«детушки» и т.п.)»<sup>29</sup>.

Различные языки и коды, сводимые к инстанции локусов сакрального тела: растения, дома, плода, богатства, урожая, и т.п. — все аллоформы того собирательного «некто»=«нечто», маркирующего мир как благо (или сводимого к многообразию благ). Персонаж как бы вмещает в себе и коллективного субъекта ритуала, ибо без него (коллективного ритуального процесса) недостижимо и ритуальное действие, проецирующее будущее благо.

Данная модель применима к любой ландшафтной ситуации, к любому локальному пространству, позволяет варьировать фрагментами, вносить любые уточнения и конкретизации. Осень (Авсень) присутствует на всем протяжении ритуальной процедуры и в результате к нему или на него сводится и искомое благо. В итоге Авсень представляет собой совокупность фрагментов места, космоса в целом, общественного и частного имущества (т.е. коллективное богатство), человеческого коллек-

тива и сакрального персонажа, и одновременно может быть обнаружен в любом фрагменте места, в любом предмете, дереве, животном или человеке, избранном на эту роль, или специально изготовленной для этих целей ритуальной кукле.

«Но при такой реконструкции, с достаточной степенью вероятия, <...> в «субъектно-предикативно-объектной» конструкции упомянутого типа при одном и том же предикате субъект и объект могут реализоваться одинаково, т.е. с одним и тем же словом, соответствующим образом, приблизительно в следующем виде — «Авсень приходит-приезжает к Авсеню (ради него)» или «Авсень ищет-находит Авсения», или же «Авсень, дай-зароди Авсения (Пусть Авсень даст-зародит Авсения)». В этом случае перед нами типичная рефлексивная, точнее — авторефлексивная (в варианте «аутогенизма») ситуация, характерная для определенного круга мифопоэтических текстов, прежде всего связанных с творением. Речь идет об известном мотиве самопорождения, рождения из самого себя (без участия мужского, соотв. — женского начала), когда субъектом космогонического мироустроительного действия выступает Первотворец, Единый Некто, Абсолют или некое специализированное «самопорождающее» (по преимуществу) начало — прежде всего Земля и Небо. Это целое совпадает с миром, т.е. пространственно-временным континуумом, воспринимаемым обычно в его временном масштабе («мир-год»), то станет ясным, что Авсень еще один образ этого целого, взятый возможно метонимически, через фиксацию начала этого целого...»<sup>30</sup>.

9. Социальная акциональность также задана различными режимами собирания-концентрации (в страсти, аффекте, физическом напряжении, концентрации, интеллектуальной сосредоточенности, волевом усилии и т.п.). Эти модели не предполагают вполне различие телесного, духовного или сознательно-го планов. Телесная (топологическая) модель рассматривается как универсальная. В хоровом универсуме даже дух выражает себя через голос (среднее между вздохом тела и сопряженным смыслом), либо физическое взаимодействие (тактильность) подается в одухотворенном виде магического соития (интенцирование-интернализация). Внешняя (телесная) форма здесь главная характеристика идентичности (ср.: Аристотелева «форма»). А те-

лесное окружение (в контексте «всеобщей пригнанности вещей») — условие внутренней (субстанцииальной) характеристики личности. Надевание маски или переодевание здесь — основное условие перевоплощения (равнозначного превращению). В пространстве «между»: между словами-телами и телами-вещами (относительно слов и вещей), — определяется и моя собственная позиция (не самооценка) и позиция другого. Статус (положение среди других) здесь детерминирует и мою собственную самооценку, ибо задается естественными параметрами (пола, возраста, семейного и хозяйственного положения, даже пространственного размещения).

В собирательной (телесной) модели, самоорганизующейся в рамках операционального «практического знания», величина статуса (масштаб личности) определяется даже не сосредоточенностью в себе, а в простертости среди «множества» других. Какофоническая проекция мира — непосредственно выступает как модель гротескного тела в карнавальной культуре народных низов. Тело мира — множественное, собираемое и разбираемое, охватывающее множество миров, лоскутное. Типология святости и юродства выстраивается по этой модели. Она же выступает универсальной в ритуалах с использованием специфических кукол, предназначенных к раздиранию и погребению всем миром. Модель личности — «отсутствующей», вовне-сознания, — является в определенном смысле исходной моделью идентичности в традиционных культурах. Чем больше объектов интенцированы в меня и интернализированы (аффицированы, по Гуссерлю) мною, тем шире круг моих обстоятельств и крупнее масштаб моей личности, меня-простертого вовне, т.е. отелесненного, опространствленного «вовне меня».

10. Земледельческий труд и весь процесс хозяйственной деятельности крестьянина с позиций ландшафта — не просто смена хозяйственных функций, ракурсов и позиций, совершаемых телом в его пространственном перемещении, но предельно экстазированной ритуальной последовательности магических превращений, предполагающих череду смертей и возрождений, оборотничеств, экзистенциальных откровений и феноменологических свершений. Проведенный через ткань мистифицированной плоти мира телесный (хозяйственно-практический)

опыт включается в процедуру «оцельнивания» (претерпевает «подлинный интенциональный синтез»), образуя собственными различиями сеть прецедентных стратегий и продуцируемых ими программ деятельности. Социально адаптированные и конвенциализируемые эти стратегии и программы образуют сложную ткань традиции, захваченной магией универсума телесных репрезентаций и взаимного отношения стереотипизированных ими позиций. Закрепляемые в качестве стандартизированных образцов, они воспроизводят пространство *loci communi* («общих мест») культуры, ландшафта деятельности: со всем ее параллелизмом и отзывчивостью форм, культом тождеств и аналогий, мистикой уподоблений, повторяемостей<sup>31</sup> и т.п.

Поскольку тело «происходит из себя», оно наделено внутренней самосознательностью: оно «не пребывает в неведении в отношении самого себя, и не слепо для самого себя», но в своем становлении, сопряженное с пространством, обретает себя всегда относительно вмещающего его ландшафта — жизненного мира. Именно в этом пространстве тело «видит себя видящим, осязает осязающим, оно видимо, осязаемо для самого себя». Тело без «саморефлексии» («внутреннего видения» по Мерло-Понти), тело, которое не могло бы ощущать себя самого, не было бы уже и человеческим телом, лишилось бы качества «человечности». Но это же своеобразное самосознание тела есть и самосознание пространства. Самосознание тела есть «самосознание посредством смешения, взаимоперехода, нарциссизма, присущности того, кто видит, тому, что он видит, того, кто осязает, тому, что он осязает, чувствующего чувствуемому — самосознание, которое оказывается, таким образом, погруженным в вещи, обладающим лицевой и оборотной стороной, прошлым и будущим...»<sup>32</sup>.

Речь идет о собственной онтологии каждой из позиций отношений человека и вещи (топологической или гетерогенной онтологии), продуцирующей общность судьбы человека и вещи и возникающей в рамках этих онтологий онто-логик самостоятельных систем рациональности и структур обмена. Множественность таких позиций, обусловленная, в частности, многоотраслевой (натурально-хозяйственной) спецификой культуры трудовых локусов, свидетельствует о сложном онтико-онтоло-

гическом ландшафте в структуре восприятия носителя таких культур. Этот ландшафт воспроизводит основные характеристики отражаемой телом деятельно-творческой и предметно-практической активности. Приоритет телесного видения (естественной установки) и обусловленное им представление о приоритете стратегии начал свидетельствует о парадоксальном присутствии креативного начала в каждом акте воспроизводства вещи как перво-вещи. В акте изготовления вещей человек традиционной культуры погружается в атмосферу начала мира, исполненную божественных сил и энергий, наделяющих человека качествами творца гения. Вещь кодирует слияние человеческого и природного (ландшафта, региона бытия, места и т.п.) локусов. Именно ландшафт через вещь заявляет о стоящей за ним сфере актуального Отсутствия (бытия). Бытие свершается, претворяясь через человека в вещь. Будучи видимым и находящимся в движении, тело творца (человека-мира-Бытия) «образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением». «Достаточно мне увидеть какую-то вещь, и я уже в «принципе знаю, какие должен совершить движения, чтобы ее достичь, даже если мне неизвестно, как это все происходит в нервных механизмах. Мое тело, способное» к передвижению, ведет учет видимого мира, причастно ему, именно поэтому я и могу управлять им в среде видимого. С другой стороны, верно также, что видение, зрение зависимо от движения. <...> Все мои перемещения изначально обрисовываются в каком-то углу моего пейзажа, нанесены на карту видимого. Все, что я вижу, принципиально мною достижимо, по крайней мере достижимо для моего взгляда, отмечено на карте «я могу». Каждая из этих двух карт заполнена и самодостаточна. Видимый мир и мир моторных проектов представляют собой целостные части одного и того же Бытия»<sup>33</sup>.

Хозяиствующий субъект, наделенный художественным видением-переживанием мира, располагает особым аспектом мира как феноменальной заданности, укорененной в основаниях мироздания. Отсюда — обладание уже на телесном уровне этим интуитивным про-видением как обостренным переживанием связи с миром.

Обосновывая телесную связь человека с миром через вещи, Мерло-Понти формулирует метафору «инкрустированности» вещей «в плоть моего тела», взаимопринадлежности мира тел и мира вещей: «Вещи теперь уже инкрустированы в плоть моего тела, составляют часть его полного определения, и весь мир скроен из той же ткани, что и оно». Мерло-Понти говорит о «странной системе обмена» колеблющегося (иногда в такт друг другу, а иногда «в разнотак») мира и человеческого тела.

Мир, переживаемый в модусе органического причастия, отзывчивости, обращенной к человеку «плоти мира» (космического тела, тотемного предка), — очевидно, такова и первичная модель социальности (до открытия Другого или «помимо Другого»), возможность которой определяется исключительно возможностью-способностью телесного самопереживания. Подвижность человеческого тела оборачивается в этой модели подвижностью тела-мира и т.п. Тождественность и повторяемость — исходная характеристика этой взаимосвязи и продуцируемых ею культурных феноменов.

Производство вещей в этом контекстуальном порядке — ни что иное, как производство образов мира и самого человека, оцельнивание мира во фрагментированных аспектах человеческих практик, — аспект культовой прагматики, недооцениваемый в философии хозяйства. Телесная аспектация, примат формы и семантическая доминанта в общем порядке семиозиса культуры, художественное допущение-интуиция о всеподобии и всепроникновении форм и их оборачиваемости лежит в основе трудовой этики, основывающейся на «телесном видении». Хозяйственная деятельность в земледельческом космосе сродни искусству, проводящая и утверждающая в жизнь чувственные образы и аффекты. Хозяйство как культ, культура как хозяйство, деятельность в аспекте ритуального делания, характеризующаяся тем же аспектом избыточности, что и ритуальное слово, — отражают уникальную способность обнаруживать во всем образ себя и в себе — интернализированные образы всего. В этом «видении-творении» — уникальная способность отражать и отражаться во всем, созидая смыслы как смысло-образы, символические конструкции, образуемые универсальными механизмами отождествлений (с аспектациями целого).

11. Исследуя эстетические механизмы взаимного согласования человека и мира, Мерло-Понти прослеживает, как мир «выгравировывает» в художнике «шифры видимого», как видение тела осуществляется в вещах, творимых человеком. Тайна вещи в традиционной культуре включает в себя и подразумевает возможность расшифровки этой магии видения, «интимной игры между видящим и видимым» — как просвета, приоткрывающего доступ Бытия. Онтологическая перспектива открывается в установке на воспроизводство идеального образца вещи и потенцирование в ней высшего качества. Отраженный в вещи хозяйственный ракурс гарантирует определенную власть, полномочие, разделение участия в судьбах вверенного человеку фрагмента бытийного. Онтико-онтологический ландшафт личности продуцирует социально-культурный ландшафт, составляющий одухотворенный «интерьер деятельности». Сопряженный с человеческим телом, он являет собой внутреннюю сторону, обращенную к человеку (претворенную в человека) реальность. Внешней ее стороной является природный мир, доступ к которой опосредуется совокупностью культивируемых традицией материально-предметных практик, открывается через них, фиксируется и отпечатывается ими в структурах человеческой телесности, представляет различные ракурсы со-бытийности человека и мира и т.п.

Вещь — не просто предмет, или изображение; вместе взятые вещи образуют живое обрамление, орнамент, рамку и пространство развертывания человеческого мира. Именно они гарантируют систему сцеплений, связей, отношений и переходов от человека к человеку, от группы к группе, от поколения к поколению, от мира человека в мир природы и т.п. А вокруг человека они образуют магический круг, защитную стену от внешнего инородного и одновременно каналы переходов, связи-отношений с иными мирами.

В вещном мире отражена та самая «магия начал», усиливаемая и тем фактом, что вещь в традиционной культуре, как правило, переживала своих создателей, передавалась по наследству, являлась носителем традиции. В условиях традиционного хозяйства, где не было ничего лишнего (обстановка определялась характером «всеобщей пригнанности вещей»), вещь, имен-

но в силу своей функциональности, была представлена единичными образцами, обладала качествами эксклюзива, шедевра, артефакта. Отсюда и требования к такой вещи были максимально завышенными. Обеспечивать традиционные (одновременно идеальные и утилитарные) потребности могла только совершенная вещь, расцениваемая как произведение искусства. Для хозяйственных нужд отбиралось лучшее из лучшего, а проверенное и испытанное всегда предпочиталось новому и неопробованному. В условиях жесткой функциональности парадоксальным образом от вещи требовалась метафункциональная универсальность, способность быть больше чем вещь, представляться одновременно носителем качеств эстетичности и функциональности, выступать в качестве гаранта стабильности, надежности, преемственности в жизни человеческого коллектива.

В ракурсе Начал вещи перестают быть простыми носителями утилитарных функций. Подобно тому, как видение обывателя отличается от видения художника, традиционному пользователю и творцу вещь представлена в динамике формы (как прошедшая путь от бесформенности материала через различные стадии обработки — до отточенности идеальных пропорций) и подвижности функций (от того, чем был исходный материал в качестве природного объекта, — до того, во что он превратится в процессе изготовления вещи), вершиной которых считалось наделение Вещи новыми (или дополнительными) социальными функциями. Тело (физическое), ландшафт (пространство), статус (социальный) оказываются в непосредственной зависимости и взаимосвязи.

Традиционная вещь, подобно произведению искусства, дана не сама по себе, но наделенная характеристиками жизненного мира человека. Отношение к традиционной вещи человека, не связанного с традицией ее создателя, сродни отношению дилетанта к живописному произведению. Как и художественному произведению вещи присущи «Освещение, тени, отблески, цвет — все эти объекты его (художника. — С.Д.) исследования, т.е. качества, которые не могут быть безоговорочно отнесены к реальному существу: подобно призракам, они обладают только видимым существованием. Более того, они существуют только на пороге обычного видения, поскольку видны не всем».

Видимое в обыденном понимании «забывает свои предпосылки»; в действительности же оно покоится «на полной и цельной зримости», которую художник и должен воссоздать, высвободив содержащиеся в ней «призраки». «Видимое имеет невидимую подоплеку»; и художник (а создатель традиционной вещи безусловно художник, творец, мастер) делает ее наличной, показывает, как показывается отсутствующее. Вещь оказывается пронизана энергией человеческого участия, погруженной в ткань человеческого мира (традиции), который для вещи не просто интерьер, а жизненная среда, условие и основание всякого сущего. Этим условием оказывается «полнота... зримости», цельность образа мира как претворенной во времени и пространстве и воплощающей в себе пространство и время телесности. Вещь фрагментирует телесность (и связанный с ней фрагмент ландшафта) и дает собственный ракурс ее репрезентации как целого, и воплощения через нее Мира как такового.

Именно человеческое тело оцельливает дифференцированный опыт рассеянных во времени и пространстве предметных практик в совокупное единство телесного опыта. Разнонаправленный характер производящей деятельности, развертывающейся вокруг первоначального ядра земледельческого хозяйства, предполагает многоотраслевой тип хозяйственного уклада и многоукладность экономики. Сводя его к инстанции естественных человеческих потребностей, опыт тела трансформирует собственные функции применительно к природной реальности, раскрывается вовне посредством натурализации собственных культурных интенций. То, что в рационалистической традиции интерпретируется как условное и конвенционально принятое, в естественной установке воспроизводится как переживание вторгаемого в этот зримый мир невидимого (т.е. не вычлененного из общего контекста реальности, бытия, пространства становления, буйного, неистового, сокрытого, только человеческим участием приводимого к видимости и оформленности в материальном мире культуры). Сопричастность становящемуся бытию — в непрерывной потенцированности к рождению, началу, схватыванию которых и введение в интенции человеческого участия, уже гарантирует переход их в мир наличного видимого. Всякое движение в таком Космосе — от-

ношение Присутствия и Отсутствия, раскрываемого планом жизненного «видения». Внимание и вопрошание художника, подчеркивает Мерло-Понти, направлены «на все тот же тайный и неуловимо скоротечный генезис вещей в нашем теле»; его видение – своего рода непрерывное рождение. Сам художник, творец, практик «рождается в вещах, как бы посредством концентрации, и возвращается к себе из видимого».

Интерес к земледельческой культуре – интерес к особому рода деятельности, хозяйству как реальности тактильной жизни, в которой делание и терпение, забота и творение становятся в один ряд. В итоге деятельность земледельца сводится к «участию в генезисе вещей», заботам об охране начал (сбережение зерна, охранение плода, вспомоществование росту), т.е. деятельности, направляемой природой, пред-данной человеку, пред-посланной ему. Земледелец претерпевает все те метаморфозы, которые претерпевает природный объект, «додумывая» его перспективы и проникаясь его стратегиями, он усложняет собственную телесную и культурную организацию, преобразует собственное пространство социальности. Хозяйственная практика земледельческого социума актуализирует тему видения, «которое знает все» и, не производясь нами, «производится в нас». Земледелец-«художник» живет в этом переплетении «видения» и «видимого», развертывающемся вокруг первоначального ядра земледельческой практики, и его собственные движения кажутся ему «исходящими из самих вещей»; при этом действие и претерпевание, по мнению Мерло-Понти, принципиально неразличимы.

Связность с природным существованием предполагает традиционность хозяйственного уклада, его нацеленность на «ответственное» переживание мира. Хозяйственная деятельность определяется всемирной отзывчивостью<sup>34</sup>, лежащей в основании земледельческой установки «всеединства», воспроизводящей практически-универсальное отношение к миру, которое и есть не мышление (рациональность в чистом виде), но «видение» (телесное), пульсацию «по поводу», резонирование в такт другому, переживаемому как продолжение меня. В этом «ответственном» видении заключена «тайна пассивности», предполагающая традиционность уклада жизни<sup>35</sup>.

«Называя «видение» «мышлением при определенных условиях» (а именно мышлением, побуждаемым телом и рождаемым «по поводу» того, что происходит в теле), Мерло-Понти утверждает наличие «тайной пассивности» в самой его сердцевине»<sup>36</sup>. В конечном счете Мерло-Понти приходит к выводу, что «видение» есть данная человеку способность быть вне самого себя, что означает «изнутри участвовать в артикуляции Бытия»; его «я» завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне. Таким образом, видение — «встреча, как бы на перекрестке, всех аспектов Бытия»; и в этом непрерывном и нерасторжимом обращении человека (художественного выражения) и природы «само безмолвное Бытие» обнаруживает присутствующий ему смысл<sup>37</sup>.

12. Хозяйственное обращение человека с миром — волевое, силовое, манипулятивное (конструктивное и деструктивное) подразумевает аналогичное отношение к самому себе и Другим. Хозяин выступает в мире природном и социальном одновременно как деспот и насильник и как заботливый отец и попечитель; как воплощение и блюститель строгого порядка и как мимикрирующий Трикстер и Кошун; как благообразный Мирносец, держатель целого мира, и как зверский садист и расчленитель тел. В рамках своего царства-хозяйства он предстает как кормилец и как каннибал, одновременно выступает как мироустроитель и извращенец. В этой амбивалентности образа рачительного хозяйственника и психотика, страдающего перверсивными расстройствами, — противоречие самого мира, ограниченного хозяйственными рамками, обращаемого в косном порядке Сущего, осложненного множественными режимами, навязывающими иллюзию его мнимой достаточности. В этой неизбывной неудовлетворенности порядком вещного — источник онтологической неуверенности, заставляющей человека обращаться в поисках истоков собственной человечности к инстанции «по ту сторону» хозяйства.

Обращение хозяйственника и прагматика с различными локусами места (ландшафта) с позиций мозаичной стратегии их собирания-разбирания, прилаживания и прочих манипуляций с ними в рамках материально-предметных практик предопределил возможность переноса таковой модели на человека, по-

нимаемого как состоящего из множества частей. Собранность и разобранность, т.е. «телесный состав» (порядок собранности) человека, простертого в мир всем своим существом, гарантировали возможность сочетания и проявления в нем различных качеств и способностей. С этой же стратегией, очевидно, связана и практика человеческих жертвоприношений, факты которых в более раннюю доземледельческую эпоху формально неизвестны. Все они органически включались в архаическую (а по сути универсальную) идею хозяйства, которое и представляло собой отобранные и санкционированные традицией способы и системы манипулирования фрагментами мира и тела. Примечательно, что конституирующим началом общего бытового контекста являлась дуальная идея жертвенности и силовой доминантности. Но та и другая поддерживалась установкой конструктивной упорядоченности и хозяйственной распорядительности миром.

Жертва для носителя неолитической и энеолитической культур предполагала определенный порядок состава элементов (частей тела), означала возможность корректировки порядка этого состава или его изменение. Представляется, что именно ландшафт и его локусы, имеющие своих хозяев или духов, являлись агентами даров и обмена. Их взаимные потоки регулировались установленным традицией порядком принесения в качестве жертв всех возможных видов растений, животных и самого человека.

Практики манипуляции с телами и их фрагментами заметны уже в похоронных ритуалах наиболее ранних земледельческих культур и отчетливо прослеживаются при изучении захоронений. Это уже не просто фиксированное направление захоронения тел относительно сторон света, но и порядок обращения с костными останками: высушивание и т.н. «выставление» тел, отделение мягких тканей от кости (экскарнация) и отдельных фрагментов от тела, обжиг и истолчение костей, или их окраска, помещение в различные емкости (оссуарии, сумки, ящики), отделение головы и т.п. Эти элементы обращения с телами широко внедряются в практику похоронной обрядности именно в неолитическую эпоху, достигая предельной интенсивности и вариативности в кочевых и энеолитических культурах.

Аналогичные интерпретации предполагаются исследователями и при изучении древнейших скульптурных изображений человека, т.н. антропоморфной скульптуры<sup>38</sup>.

13. Среди характеристик практической деятельности и физического труда отметим его силовую природу, необходимость его сопровождения физическим и волевым усилием. Речь идет не только о физической тяжести и вынужденности предельного напряжения сил, преодоления усталости ради соблюдения сроков операций в комплексном хозяйстве. При некоторых объективных обстоятельствах в условиях определенных ландшафтов силовой и волевой компоненты превращаются в обязательный элемент труда и его главную характеристику. В определенных социальных средах из характеристики деятельности силовое начало легко переносится на характеристику социальности. В целом такой перенос характерен для обществ производящего типа, в которых труд, требующий предельного напряжения физических сил, является необходимым условием жизни и в определенном смысле — характеристикой собственно жизни. Речь идет о воспроизводимых такими обществами стратегиях насилия в общем порядке культа силы.

Еще Рене Жирар, автор фундаментального труда по теории насилия<sup>39</sup> указал на фундаментальную «методологическую непроработанность существующих социологических теорий и их неспособность объяснить, прежде всего, процессы первичного структурирования человеческих сообществ»<sup>40</sup>. Решающую роль в процессах свободного саморазвития общества и этиологии социального неравенства он отводил насилию. Насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Стремление к состязательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, именно этим живое в первую очередь отличается от мертвого.

Насилие выступает здесь как составная часть «силового комплекса» трудовых этосов, представляющих собой номинации этосов молчания (М.Мерло-Понти) и «холодных культур» (К.Леви-Строс) одновременно, где взаимные влияния подчиняются тактильным законам телесных движений и физических воздействий. Переход от животного к человеческому состоя-

нию сопряжен с преодолением дикости и «природных» форм насилия, замещением их иерархией старшинства, культурной состоятельностью и т.п. Гетерогенный контекст, т.е. многообразие мира, в котором человек утверждает собственное силовое начало, — предполагает стихийный игровой (стихийно-эмпирический) способ ориентации в мире. Однако именно игровой праксис участвует в оформлении базовых структур «интенцирования» (термин феноменологии, трактующей восприятие как «направленность вовне»), в протраивании первичных сетей отношений с миром, и конституировании (через их развертывание) ландшафтных стратегий. Анализ психодинамики структур восприятия, проведенный Ж.Лаканом, обнаружил несводимость интенциональности к «равномерным» (аналогичным параметрам текста как структуры) протекающим феноменальным процессам. Вслед за Мерло-Понти, но уже с использованием психоаналитических методик, Лакан показал, что человек не так легко и не совершенно «раскрывается» миру, и всякое раскрытие совершается «неравномерно», бросками, осуществляется через боль и разрывы, которые не столь ощутимы при внедрении игровых моделей.

Интенциональная открытость человека миру пространством феноменов — факт, требующий существенной переоценки. Игра в определенном смысле уводит сознание от болезненного переживания расколотого мира, избавляет меня от боли и страдания за счет «анестезирующего» подключения к потокам коллективного бессознательного. Через прикрепление к энергии «становления» игровой контекст программирует включение элемента внешней агрессии и культивированию силового начала в определенных социальных режимах. Выход из пространства телесности в пространство культуры совершается посредством волевого усилия, установки на преодоления (себя и других) через нарастающие тенденции адаптации к боли и страданию.

В развернутых ландшафтных стратегиях, делающих ставку на порядке отношений природного (животного) и культурного, агрессивность и силовое начало допускаются в культуру, как необходимые элементы витальности. И тем не менее силовой комплекс и насилие не рассматриваются как самоцель и вводятся в ограничительные рамки, ставятся на службу конструктивным стратегиям и интересам целого.

Формально предрасположенность к насилию имеет чисто биологические причины и следствия. Насилие как элемент жизненной активности само по себе производит в обществе определенные условия (психические и телесные подвижки), подготавливающие к борьбе, и тем самым детерминирует структурирующее общество силовые линии. Развертывание конструктивной деятельности приводит к ситуации, когда периодически один за другим то тот, то другой элемент мира, вводимый в конструктивный контекст, выводится из режима силового манипулирования, нарушая сложившийся в обществе баланс сил. В ситуации, «когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недосыгаемым, <...> возникает потребность замены этого объекта, которая позволила бы агрессии «разрядиться» («козел отпущения»)...

Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Жертвоприношение становится одним из оснований социальности, причем с явными признаками узаконенной социальной перверсии (от фр. *perversion* – извращение), конвенционализированной в качестве культурного факта<sup>41</sup>.

Жертва всегда имеет смысл очистительной жертвы, она на некоторое время избавляет человеческую общность от скверны насилия. Эволюция ритуалов жертвоприношения шла по пути все большего удаления заместительной жертвы от человека. И хотя есть все основания подвергнуть это представление критике в силу свободной взаимозаменяемости культурных кодов, логика общей эволюции Жирара имеет под собой определенные основания. Люди, животные, растения, неодушевленные предметы – таковы, по его мнению, основные этапы этого развития. Вместе с тем должен существовать некий механизм отождествления, который делает возможным взаимозаменяемость человека-животного-растения и т.п.

Жирар отмечает: жертвоприношение всегда оказывается платой за формирование группового единства людей, оно является необходимым элементом сплывающего ритуала, хотя и может объявляться, что жертва приносится ради других целей (например, ради будущего урожая). Только гетерогенная онтология и фундирующий ее посредством мимесиса аппарат преобразовательной-практической деятельности (предполагаю-

ший игру различий и множеств) в рамках дифференцированного ландшафта деятельности способны обеспечивать этот переход между человеческим, животным и растительным (т.е. человеческим миром и иными) мирами. Причем зона перехода включена в параметры социальности в качестве структурированного объекта. Но она включается и в параметры объекта-жертвы. Фрагментированные и «распадающиеся» гротескные тела — идеальные проекции жертвы. Социальность представляет порядок телесного и структурного, участвуя в «играх миров», она подчиняется действующим в мире «силовым играм», обеспечивая процессы взаимообмена, в котором превентивность дара закрепляется его статусом жертвы.

Поэтому «жертвенный кризис» — это кризис различий, свидетельство выхода общества из пространства примитивной ролевой сплоченности (утробной сплошности) и телесной невычлененности в осложненную культурой и иерархической структурой социальность. Телесные характеристики так и останутся выразителями внутреннего плана социальности, тогда как определяющими в культурном развитии становятся выводящие в структуру различий параметры внешней социальности. Социальность оформляется как дуализация телесного и коммуникативного (текстуального) планов культуры.

14. Тотальность социального ландшафта, его внутренняя гомогенность, преодолевающая (буквально «перерабатывающая» или даже «переваривающая») гетерогенности и дискреции внешнего плана, обеспечивается всем ментальным аппаратом традиционного мировосприятия, выстраивающего образ мира как *Deus ex machine* — Вселенское тело, Космический механизм. Физиология и механика этого тела подразумевают конвергируемость любых порядков, сводимых к дуальности природного и культурного, всасываемых и вывариваемых в общем котле или утробе вселенского тела, перемальвываемых его челюстями. Это тело — целиком тело социальности, все — прагматика и социальная практика. Продуктом человеческого потребления и итогом усвояемого в этом бульоне являются слова и вещи — структуры посредничества, обладающие качеством двусторонности — направленности одновременно в мир человека и в мир природы.

Двусторонность вещи (к примеру, орудия) и содержащееся в ней указание на сферу иного предполагает связанную с ней знаковую функцию. Одна сторона вещи обращена в природу, другая в социальность и т.п. Вместе — вещь служит переходу, является средством и орудием превращения. При этом вещь в традиции всегда больше самой себя: она — не только то, чем она является, но и то, что за ней стоит, к чему она обращает и что обращается через нее. В функции посредника она служит магическим инструментом сферы Отсутствия. «Это поясняется на примере определенного орудия, а именно знака. Своеобразие знака в том, что его посредством взаимосвязь собственно делается зримой, т.е. выступает в виде знакоорудия. Если обычное орудие неброско — узко функционально, то знакоорудие как раз, напротив, бросается в глаза, чтобы таким образом сделать ссылку-переадресацию. Посредственно согласованно-переделанных знаков тот окружающий мир, которому они послушно принадлежат, делается собственно доступным»<sup>42</sup>. Функция вещи-знака превращается в функцию упрочения собственно человеческого самостояния, функцию культуры. Через вещь человеку открывается образ мира как «всеобщей пригнанности вещей» (М.Фуко), мира, в котором вещи «соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи означает начало другой. Благодаря этому происходит передача движения, воздействия, страстей, да и свойств от вещи к вещи... Пригнанность (*convenientia*) — это сходство, связанное с пространственным отношением ближнего к ближнему, выражающее соединение и слаженность вещей...». Такой «мир — это всеобщая пригнанность вещей»<sup>43</sup>.

Той стороной, которой вещь обращена вовне в мир различий и дескрипций, обеспечивая знаковую функцию, она сопрягается с десигнативной (означивающей) функцией слова. В плане внешней социальности Слово и Вещь для традиционного сознания тождественны, в том смысле, что первое не предполагается и не рассматривается без второго. Вещь в свете слова приобретает как бы измерение обращаемости вещи, те её «превращения» — перехода: из 1) инструментально-функционального (призванного обеспечивать через свои телесные характеристики ту или иную конкретную инструментальную функцию) в

качество 2) культурное (через десигнативный контекст, сопровождающий обращаемость вещи, включая серии акциональных и вербальных характеристик, вещь становится носителем онтологических значений).

В свою очередь слово (в функции вещи) в традиционной культуре — дано как имя, и (но) развертываемый им словесный мир — это мир копий и симулякров вещей, имеющих к вещам как таковым — весьма опосредованное отношение. Парадокс заключается в том, что, становясь именем вещи, слово заслоняет саму вещь, ибо оно никогда не может заменить вещь (хотя ритуал, казалось бы, опровергает этот тезис, но ритуал имеет собственные рамки и задается определенными фиксированными условиями). Языковой мир выстраивается параллельно миру вещей и несомненно стремится выполнять ту же функцию «соединителя» социальной материи, что и вещи.

Это отношение слова к вещи может быть представлено и как отношение формы к своей сущности. Диссоциация слова и вещи приводит к фундаментальному онтологическому следствию. Находя свое телесное содержание в вещи, слово «утяжеляется», уплотняется, а вещь, в свою очередь, наоборот, размывается и расширяется. Слово выступает своего рода внешней оболочкой вещи, ее формой. Границы вещи размываются, их формообразующим началом становится слово — имя.

Таким образом, становятся очевидными причины и значимости такого рода отношений слов и вещей, призванных компенсировать сознанию, сформированному в категориях локального космоса, утрату замкнутости при выходе в пространство внешней социальности. Телеология этой дуальности — согласование «замкнутости» и «открытости».

В разъятом мире социального каркаса (внешней социальности) в мире рассогласованных сущностей разбегающихся миров, не связанных непосредственно с миром человека, вещи предстают в контекстах неведомого. Фиксируются лишь отдельные цепочки связей и зависимостей. В отчужденном от человека внешнем мире вещи таят в себе угрозу опасности (инобытия) и потому подлежат присвоению, введению в круг обращения человеческого мира и, следовательно, — именованию. Но тут же вмещенная в словесную оболочку вещь в определенном

смысле перестает быть самой собой, превращается в фантом, ибо только с помощью слова (слово-имя, слово-идея, слово-миф) в открываемом отдельными фрагментами внешнем мире вещь согласуется с другой вещью. С помощью слова-мифа, предельно размытого и объемного, мир уплотняется, связывается, приходит в разных своих сегментах к более или менее равновесному состоянию. Производство слова тождественно производству вещи. Язык становится заполнителем разрывов, играет связующую, по сути, — вещную функцию.

По всей вероятности, слово с трудом дается традиционному мышлению. Речевая деятельность уподобляется тяжелому физическому труду. Лингвисты устанавливают непосредственный режим соответствий между материальным и духовным (обусловленным языковой функцией) производством, отмечая в их «исторически установленной генетической преемственности и структурном параллелизме» наличие следующей аналогии<sup>44</sup>:

<b>Материальное производство</b>		<b>Духовное производство</b>
Техника и технология	⇒	Знаковая система, язык (единицы и правила)
Технические нормативы	⇒	Норма и узус речи
Производство	⇒	Речевая деятельность порождение и понимание речи
Продукция	⇒	Речь, совокупность высказываний и текстов

Континуальность языкового мира обуславливает его включение в производство языковых моделей мира<sup>45</sup> и соответственно обеспечивающих их систем знаний<sup>46</sup>.

15. Ставя вопрос о социально-исторической обусловленности знания, «системой вещей», где М.Фуко стремится вычлени в истории человеческого общества мировоззренческие параметры отношений «слов» и «вещей» (по Фуко — «эпистемы»). Именно ими обуславливается возможность развертывания определенных взглядов, концепций, научных теорий, т.е. знания как такового в тот или иной исторический период.

Упорядочивающим принципом в рамках эпистемы, по Фуко, являлось определенное пред-данное для каждого исторического этапа соотношение «слов» и «вещей», отражающее способ вовлеченности человеческого мира в мир природных объектов и материальных предметностей. В границах западноевропейской культуры (XVI–XX вв.) Фуко реконструирует три эпистемы: ренессансную (XVI в.), классическую (XVII–XVIII вв.) и современную (конец XVIII–XX вв.).

Традиционный тип мировосприятия характеризует ренессансная или средневековая эпистема. Ренессансная эпистемическая модель отражает ситуацию тождественности «слов» и «вещей», их непосредственную соотносимость и взаимозаменяемость (в пределе) слов-символов, слов-имен. Символический мир (текст-«язык») пронизывает мир человека и мир предметности, объединяя их в синкретизе традиционного «текста». Язык как «язык мира» сопричастен миру, а мир — языку. Описываемая Фуко «эпистема» отражает ситуацию телесно-физической и ментальной погруженности (претворенности) человека в мир. Миры природы и культуры фиксируются в категориях дуального позиционирования (описываемого семиотически) как зеркальные отражения друг друга. Эти миры еще не оторваны друг от друга, «втянуты» друг в друга, образуя единый взаимонаправленный мир «слов» и «вещей» (символической тотальности «текста»-целостности), целиком обусловленного порядком вещей. Только на границе социального тела и мира, фиксируя системы различий и понятийных дескрипций, включаются лингво-семиотические механизмы дуального позиционирования, продуцирующего «другие» реальности. Но и этот язык в силу собственной амбивалентности определяет самые общие границы целостного «текста» природно-биологического и культурного как взаимного (обратного) отражения. Первичная системообразующая для этой реальности сеть дуальных оппозиций, набрасываемая на мир (образующая своего рода каркас символических форм), призвана его упорядочить и систематизировать, т.е. ментально адаптировать в качестве условия развертывания антропного пространства социальности и культуры. Первичная культурная реальность это, собственно, и есть телесный мир социальности как Традиции, социально-

культурно- и этнообразующая уникальная пред-целостность, исходная тотальность (фиксирующая устойчивость локальной группы). Культурное наследие здесь равнозначно вещно-природным феноменам, социальность – выявляется через распознавание ее природного существа и выявления серий различий природного и человеческого. Магия (в качестве социально направленного пред-действия или пред-сказания, направленная на дешифровку природных текстов) и герменевтическая эрудиция (своего рода искушенность в обращении с различиями) образуют тесное системное единство, подчиненное общим законам – принципам предисторической эпистемы. Системы различий введены здесь в институционально-субституциональные модели регионов «практического опыта» (П.Бурдьё) и помещены в интенциональной конверсивности сознания («медальность» по К.Леви-Стросу, «лиминальность» по В.Тэрнеру, «реципрокность» (М.Мерло-Понти), «партиципация» по Л.Леви-Брюлю и т.п.).

Основной характеристикой такого рода сознания является стихийный дуализм, характеризующий все его интенциональные устремления. Дуализация задается достаточно сложной ментальной процедурой. Для осмысления «вещи» важно прежде всего определить ее расположение в системе вещей, т.е. охарактеризовать вещь относительно других вещей. Понятие вещи, таким образом, в некотором смысле связано с определением ее топографического (по сути космологического) статуса.

Для этого выявляются две полярно противоположные характеристики, «между» которыми и предполагается топология вещи и относительно которых выявляются ее собственные характеристики. Этих двух понятий, как правило, оказывается недостаточно, тогда образуется еще одна пара полярно противоположных понятий, потом еще пара и еще... Эти характеристики-понятия отмечают своего рода рамки-границы, где заканчивается одна вещь и начинается пространство других вещей. Обозначаются, таким образом, внешние контуры вещи. Вещи в этой топологической модели представлены как отражающиеся друг в друге. Их близость в рамках определенных скученностей, или «стадностей», имплицитно подразумевает группировки по классам и видам, а численность и плотность этих груп-

пировок является свидетельством «стягивания» вокруг них неких постоянных и транслируемых вовне (т.е. воспринимаемых соседним окружением) качеств и продуцируемых ими смыслов (мифа вещи).

Вещь-миф, таким образом, представлена в некотором сферическом «ореоле»-отражении других вещей и содержательно-смысловых (словесных) композиций, аналоги которых мы можем предположить в различных вариациях паремийных текстов, т.е. малых текстов фольклора. Загадка, например, есть ни что иное как определение вещи через некоторые не связанные с ней напрямую, но соположенные ей другие вещи, их (других вещей) свойства, качества или признаки, которые в той или иной степени присущи и искомой вещи, и по которым предполагается возможным ее определение-отличение-выделение (ср.: дефиниции «фон-фигура», в модели гештальта), своего рода «высвечивание» среди других вещей (одного места). В прочих паремийных жанрах, например пословицах и поговорках, ситуация вещи определяется посредством некоторых условных аналогов, взятых из принципиально отличных ситуаций (разных мест), интерпретируемых как аналогичные. Тот же прием мы встречаем в различных теистических текстах (эпидейктике, гимнографии, агиографии и др.), в которых имя божества табуировано, но приводятся многочисленные косвенные его характеристики. Лингвистические категории типа «предиката», «апеллятива» и т.п., представляющие модель отсылки-обращения к «структуре отсутствия», маркирует, но вовсе не называет (не определяет) локус, который представляется исходным, однако из себя не определяемым, несмотря на то, что именно он является смысловой доминантой текста. Архаическая практика табуирования имени сакральных персонажей, связана именно с аналогичной установочной процедурой, и в этом случае ее закрепление в ритуальном порядке свидетельствует о принципиальной универсальности этой модели. Она характеризует т.н. культуры или «этосы молчания» и в целом присуща «недискурсивным формациям» (М.Фуко)<sup>47</sup>.

Таким образом, согласно реконструируемой модели маркируется некое вмещающее пространство, топология которого и задается характеристиками ландшафта вещей. Совершенно оче-

видно, что такого рода речевая модель наиболее успешно функционирует и формируется именно в условиях локального («малого») мира — обладающего достаточно ограниченным набором более или менее знакомых «вещей»; мира — вполне обозримого, эмпирически освоенного, находящегося в состоянии под-ручности, телесной осязаемости, предполагающего известные наборы «региональной типики»<sup>48</sup>. Такой мир в своем обращении не требует большого набора словесных средств, характеризуется общностью способов обращения с миром, восприятия и отношения к миру.

Этого рода дуальность порядков отношения планов содержания и выражения (характеристика внутреннего через внешнее) не совсем та реальность, которая описывается К.Леви-Стросом, хотя и связана с ней генетически. Та дуальность, которую характеризует Леви-Строс, относится к мета-текстуальным характеристикам, связанным с большими текстами и содержащим фундированную космологическую модель. Эта реальность относится к предлагаемой нами как ее результирующая. Этим определяется и ее отношение к тем речевым моделям, которые мы пытаемся реконструировать. Левистросовские оппозиции являются более поздним, в некотором смысле «классическим» обобщением тех языковых структур, которые оформляются в недрах архаики, и относятся к своим прецедентам как архаический миф (краткая история) к развернутым космологическим построениям Гомера или Гесиода, как естественные языки к искусственным языкам (Ф. де Соссюр), как слово-имя к слову-символу (Лосев), как философия досократиков к систематизациям Платона и Аристотеля и т.п.

16. Рассматриваемая нами модель включает в себе дуальность «тела» и «текста», обращенных друг к другу «слова» и «вещи».

Характеристика этого отношения к миру в качестве дуалистического отражает и еще одну сторону проблемы. Наряду с существенными характеристиками (остающимися всегда относительными), даже помимо них, структура текста (план выражения, но не содержания, которое остается презумпцией вещи) обнаруживает связи вещи с внешними по отношению к ней другими вещами. Для вещи они выступают пред-метами, именно через них, собственно, происходит определение («от-мечивание») вещи.

Определяя вещь, сознание воспроизводит микромодель мира (его частную топологию), которая в локальном варианте воспроизводит ситуацию погруженности вещи в окружающий ее (предметный и по отношению к ней «порождающий») мир, вещь обнаруживает себя претворенной во вмещающем ее (порождающем ее?) пространстве, столь же вещном, сколь и языковым.

Язык выстраивает собственные концептуальные структуры на внешних признаках, сосредоточиваясь целиком на плане выражения. Определяя вещь через другие вещи, сознание продуцирует совершенно особого рода реальность, условную, которая вся — лоно, «порождающее» вещь — т.е. сакрум и божественное тело. С позиции этой установки, доступ в план содержания, в мир сущностей и подлинных значений напрямую невозможен. Именно это пространство табуировано. Проникновение в него таит в себе угрозу человеку и миру. Именно этот мотив широко представлен в многочисленных мифах, оговаривающих недопустимость бесконтрольного (вне ритуала) проникновения в потустороннюю реальность вещей, что не отвергает его посястороннее «видение». Именно в этой реальности, погруженной в стихию становления, творятся формы земного существования, из нее произрастают все остальные миры, зримые и прозреваемые формы Присутствия.

Дуализм в этой модели задается не просто названием двух разведенных крайних точек на шкале семиотических значений, как это зачастую трактуется в семиотике и структурной лингвистике. Дуальная оппозиция значима не сама по себе (хотя она и содержит характеристики мира как такового), но именно тем, что за ней подразумевается нечто третье. Это не просто третье, расположенное *между* (тогда речь не шла бы вовсе о дуальности), но именно внутри каждого, относящееся к своим определениям как внутреннее ко внешнему, как внутреннее содержание к своему внешнему выражению, ядро к вмещающему гетерогенному каркасу, гентекст к своим фентекстам (Ю.Кристева), ризома к своим «плато» (Ж.Делез) и т.п.. Денотативные модели структурализма в этой ситуации явно не срабатывают, поскольку означаемое выступает десигнатом (и одновременно, предикатом и референтом) разных означающих. Именно здесь наиболее ярко выступает существо традиционной проблематики

«формы» и заключенного в ней «содержания». Совокупность определений задает своего рода внешний «каркас», внешнюю форму, заполнение которой – сугубо прерогатива сущности располагаемой в его рамках «вещи». А поскольку несколько вещей могут располагаться поблизости, то каждая из них может по-своему представлять и вмещающее их общее пространство (локальный мир). Вряд ли в этой связи вызовет удивление предположение, что таковая сущность в итоге является общей для всех «задействованных» текстом вещей. От изменчивости своих внешних (задаваемых извне) характеристик вещь может сама видоизменяться, причем изменяться и внешне: сужаться и расширяться, менять как свои качества, так и обличия: именно таковая структура отношений между формой и содержанием предполагается Аристотелем.

Исходя из реконструируемой модели становится понятным сверх-чуткое отношение древних мыслителей к проблематике «формы» (своего рода «презумпция формы»), связываемой непосредственно с содержательным планом, доступ в который открывает именно форма (способ) выражения. Именно эта «презумпция формы» не только гарантирует устойчивость традиционных форм – т.е. продуцирует тот самый «символический каркас», оформляющий любую традиционную социальность, но и отстраняет от вторжения в план сдержательный, мифологизируя его, оплетая его сетью «приблизительных» дефиниций, бесконечных наборов систем и номенклатур вещей и предметов. То., благодаря словесному выражению, разворачиваемому параллельно погружению в существо вещи, фактически воспроизводится параллельная вещному миру символическая (облекающая мир телесных сущностей) реальность мифа.

Описание вещи в таком ракурсе становится ее заговариванием, заслонением текстом и последующим (через текст же) ее разгадыванием без вмешательства в нее. Сам же текст характеризуется метафорой развертывания, даже «раскручивания» понятий, смыслов, образов, ассоциативных значений, и таким образом, мифологизации и фетишизации вещей.

План содержательный (собственно внутреннее пространство) при этом не только постоянно ускользает, но и каким-то образом проясняется практическим обращением, обретая ка-

чества доступности. Отсюда внимание плану выражения, обеспечивающего не познавательную, а репрезентативную функцию, обосновывающую статусные характеристики мира. Традиционная культура может себе позволить эту роскошь мифологического продуцирования иного мира, в силу освоенности традицией пространства этого (присвоенного) мира «собственного» при отсутствии возможностей задействования других ресурсов, скрытых в «содержательном» (по сути — «потустороннем», внутреннем, глубинном, исподнем, подлинном...) плане. Особенностью этой позиции является декларированное равновесие миров, в т.ч. мира природного и человеческого. Табуирование «этого» мира в категориях иного мира, небесного царства, святости и т.п. объясняется синкретизмом и самодостаточностью мира подручной и привычной вещности, все остальное — условная, гипотетическая реальность «другого» отсутствующего — сакральная сфера «оборотного» и не вполне ясного.

Заставая с момента рождения мир состоявшимся, оформленным и отлаженным и раскрывая собственное человеческое содержание через совокупность форм внешней активности, традиционная личность приучается рассматривать содержание как непрерывно становящееся, продуцируемое самим миром как живым и подвижным телом. Если его и можно определить, то только через совокупность природных процессов и тех проектов, которые поддерживают существование природных форм, которые гарантируют их воспроизводство и неиссякаемость мира как целого. В этом случае план содержания локализуется в сфере идей, чаяний, ожиданий, т.е. тех отсрочек «для-человека», которые реализует природно-космическая циклика («мир-для-себя»).

Именно в силу этого содержание может определяться как та «отсутствующая» инстанция (гипер-тело или мета-структура, Идея-идей), в которой разворачивается мир и к которой в итоге он стягивается как к единственно достоверному критерию смысла. Поскольку единственным его источником и итогом является сам человек. Такую же функцию имеет и традиция как пространство человеческих проектов, очерченное мирами символических форм и конструкций, собственно, и претворенное в них, но всегда предполагающее тело человека.

17. Реальное единство вещного и словесного мира образует гео-антропное пространство ландшафта социальности. В исходной дуальности человеческого мира ландшафт деятельности воплощается в незримых проекциях рассосредоточения зримых форм. Неровности ландшафта всегда предполагают пространство, сокрытое от видения, как тот пятнадцатый камень в японском саду Рёандзи. В какой бы точке пространства ландшафта не находился человек, он никогда не сможет созерцать все многообразие его форм и воспринять всю глубину его перспектив. Подобно японскому саду, где один из камней всегда будет оставаться невидим. И даже движение и видение-в-движении хотя и приближает, но не дает ему целостной картины. Формы, перетекающие в тени, как и тени и силуэты, обретающие реальные формы, — лишь выплывающие и заслоняющие собой другие формы. Целое ускользает, но когда его потребность становится определенной и делается навязчивой, тогда критерием и мериллом ландшафта становится человеческое тело, мое тело, претворенное в мир и соразмерное миру. Но и при этом человек всегда будет сознавать неисчерпаемость любого из доступных ему образов или смыслов мира, в котором всегда будет оставаться место для развертывания перспектив человеческой идеальности.

Речь идет, как писал Ж.Деррида, о «подлинной форме идеальности», «которая есть, которая может бесконечно повторяться в идентичности своего присутствия, т.к. сам факт, что она существует, нереален или ирреален — не в смысле фиктивного бытия, но в другом смысле, который может иметь несколько имен, чья возможность позволит нам говорить о нереальности и сущностной необходимости, нозме, интеллигибельном объекте и вообще о немирском. Это немирское не есть иное мирское, эта идеальность не есть что-то, упавшее с неба; ее происхождение всегда будет возможным повторением продуктивного акта. Для того, чтобы возможность такого повторения была идеально открыта для бесконечности, некая *идеальная форма должна обеспечить это единство бесконечного и идеального: этой формой является настоящее или, скорее, присутствие живого настоящего. Предельная форма идеальности, идеальность идеальности, та, в которой в конечном счете можно предвосхитить или*

*припомнить все повторения, есть живое настоящее*, самоприсутствие трансцендентальной жизни. Присутствие всегда было и всегда будет той постоянной формой, в которой мы можем сказать аподиктически, продуцируется бесконечное многообразие содержаний»<sup>49</sup>. Но именно это «видение» исключает всякие иллюзии «дисциплинарной всеподнадзорности» (М.Фуко) и тоталитарные утопии, этими иллюзиями вдохновляемые.

В ландшафте социальности достигается открытие трансцендентальности в недрах имманенции и обнажается устремленность к имманентному всякой трансценденции. Обращенность внутреннего к внешнему и наоборот в традиционных культурах регулировалась универсальным принципом *rites de passage* (обрядов перехода), составляющим структурное основание всякого ритуала, сценарий которого предполагает обобщающую структуру «выход-возвращение» (смерть-воскрешение, тело-дух/душа, видимое невидимое, свое-чужое и т.п.). Презумпция «перехода» обеспечивала актуальность инкрустирующих тело технологий, которые одновременно служили технологиями как практической, так и ритуальной деятельности. Сакральная функция «перехода»-движения как самообнаружение бытия в его ритуальном статусе пространства «между», срединного пространства культуры, востребовала установки прозреваемости и абсолютной завершенности инкрустационных форм и предельного совершенства технологий их воспроизводства, гарантирующих последовательность и отточенность традиционного стиля. Именно этот компонент ландшафта и фундирующие его гомогенности характеристики стиля культуры закладывались в тонких формах традиционного орнамента или арабески, «плетения» которых подвергали текстуализации (лат. *textus* — плетение) и одновременно отелесниванию вовлекаемые в человеческий мир природные объекты.

\* \* \*

Традиционно в классической социологии общество рассматривалось как системный объект с составляющими его структурными элементами, с присущими всякой системе парамет-

рами центра и границ, принципами рациональной организации и т.п. Земледельческая община, однако, изначально не вписывалась в подобную логику классической науки. Еще К.Маркс обратил внимание на выпадение крестьянства из всякой модели рациональности. И вплоть до сегодняшнего дня практически отсутствуют более или менее репрезентативные модели аграрной локальности.

В сельском обществе, к примеру, всякие попытки обнаружить единый функциональный центр обречены. Организующее начало в общине не просто отсутствовало, но оказывалось расплывлено или рассредоточено (причем достаточно неравномерно) между отдельными домохозяйствами. В этом случае перед нами структура с несколькими центрами.

Более того, отдельные импульсы организационных воздействий могли бессистемно или циклически исходить из разных центров: деревенская мельница, кузница, гончарная мастерская, изба знахаря или колдуна (шамана), обеспечивающие потребности всего общества, в разное время принимали на себя социально организаторские функции (в таком случае перед нами структура с подвижным, «плавающим» центром). Но и это не все. Организующее пространство локальности начало власти зачастую располагалось не внутри, а пребывало вовне социальности. Церковный приход, помещичья усадьба, государственный налоговый чиновник, городской рынок, заезжий торговец или перекупщик — это все центры власти, пребывающие вовне локальности и тем не менее оказывающие на нее самое мощное воздействие. В таком случае перед нами структура с внешним, извне расположенным центром, т.е. структура «эксцентричного порядка».

Причем все перечисленные центры не являются постоянными. Тогда это модель с «пульсирующим» центром. Власть, таким образом, является для традиционного типа локальности «мигрирующей», аморфной, ее источник представляется неопределенным и расплывленным в пределах и вовне социального порядка. Причем внешний источник властного начала для традиционного мировосприятия является не только фактически преобладающим, но и предпочтительным.

Еще больше сложностей возникает у исследователей при попытках использования для анализа традиционного типа социальности эволюционных моделей. Классические теории развития разбиваются вдребезги при столкновении с циклическими характеристиками социальной динамики земледельческих обществ. Еще В.Тэрнер, работающий в рамках структурализма, описал земледельческое сообщество, колеблющееся между параметрами «коммунитас» (община равных) и «структуры» (иерархии), и вслед за этим остроумно определил общество не как структуру, а как «процесс»<sup>50</sup>. Локальность одновременно знает власть (и представляющее ее начало иерархии, структуры и т.п.) и не ведает власти, ценит ее внешнюю атрибутивность и воплощаемые ею функции, но принципиально понимает под ней нечто иное, нежели понимаем мы.

При этом несомненно более важными для деревенской общины являлись не параметры внутренней структуры и внутренней организации, но параметры социальности как целого. Даже пространство социальности здесь не имело централизованного характера, а ритуальные «площадки» (временные центры) оказывались, как правило, вынесенными за пределы деревенской околицы, размещаясь в границах леса, на поле, кладбище и т.п., причем оказываясь разнесенными в пространстве. Т.о. сельская община оказывалась крайне «неудобной» для исследователя структурой. Структурные ее параметры, впрочем, сложно и отрицать, поскольку применительно к семейной крестьянской организации и отраслевой организации производства структурные подходы вполне «работали», хотя, как признавали экономисты аграрники и антропологи, и не исчерпывали всей сложности внутренних отношений. Классические научные подходы, таким образом, нуждались в постоянных дополнительных коннотациях, а любые жесткие модели всякий раз разбивались о неформальность сельской организации, о девиантность традиционного (признаваемого в качестве «нормативного») поведения. Концепция ландшафта деятельности, как нам представляется, позволяет расширить наши представления о традиционном типе социальности и уточнить параметры его историко-культурной спецификации.

Эти культурные модели являются универсальными в гетерогенных онтологических интуициях, будучи продуктами коллективного бессознательного массовых народных течений. К этим интуициям относится охарактеризованное М.Бахтиным «знаменитое определение божества <сфера, центр которой везде, а окружность – периферия – нигде>», которое, будучи введенным в литературный оборот Ф.Рабле, «не принадлежит Рабле, оно заимствовано из <Гермеса Трисмегиста>, встречается в <Романе о розе>, у св. Бонавентуры, Винченца из Бове и у других авторов; в эпоху Рабле оно было ходячим. И Рабле, и автор пятой книги, и большинство их современников видели в этом определении прежде всего децентрализацию вселенной: центр ее вовсе не на небе – он повсюду, все места равны»<sup>51</sup>. Проекцией этой фигуры является «гротескное» тело, лишенное «опрятности» романтического персонажа, однако наделенное всеми признаками сакрального тела – отелесненная проекция социального ландшафта.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999. С. 272 и сл.
- <sup>2</sup> *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992; *Тузова Т.М.* «Око и Дух» // Всемирная энциклопедия. Философия XX век. М.–Минск, 2002. С. 539–540.
- <sup>3</sup> *Подорога В.А.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 годов. М., 1995; *Грицианов А.А.* Тело // Философия XX век. М.–Минск, 2002. С. 769–770.
- <sup>4</sup> *Husserl E.* Ideas: general introduction to pure phenomenology. L., 1931. P. 243 (Цит. по кн.: *Интенциональность и текстуальность. От осмысления к чтению и письму. Философская мысль Франции XX века.* Томск, 1998. С. 14).
- <sup>5</sup> *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004. С. 312. Цит. по кн.: *Интенциональность и текстуальность...* С. 14.
- <sup>6</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2002. С. 62.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> *Merleau-Ponty M.* Phenomenology of perception. L., 1981. P. 154 (Цит по кн.: *Интенциональность и текстуальность.* С. 21–22).
- <sup>10</sup> *Суровцев В.А.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер) // *Интенциональность и текстуальность. От осмысления к чтению и письму. Философская мысль Франции XX века.* Томск, 1998. С. 21–22.
- <sup>11</sup> *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М., 2004. С. 88.

- <sup>12</sup> *Найман Е.А., Суровцев В.А.* От осмысления к чтению и письму // *Интенциональность...* С. 7.
- <sup>13</sup> *Гуссерль Э.* Кризис... С. 312.
- <sup>14</sup> Там же. С. 300.
- <sup>15</sup> *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005. С. 5–61.
- <sup>16</sup> *Грицианов А.А.* Тело. Телесность // *Всемирная энциклопедия. Философия. XX век.* М.–Минск, 2002. С. 769–772.
- <sup>17</sup> Ср.: «фекализации культуры» как дополнение порядка Смысла в парадигматизации телесности.
- <sup>18</sup> *Мерло-Понти М.* Указ. соч. С. 10.
- <sup>19</sup> *Найман Е.А., Суровцев В.А.* От осмысления к чтению и письму // *Интенциональность...* С. 6.
- <sup>20</sup> *Мерло-Понти М.* Указ. соч. С. 11.
- <sup>21</sup> *Успенский Г.И.* Крестьянин и крестьянский труд // *Успенский Г.И.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 24 и сл.
- <sup>22</sup> *Марков Б.В.* Знаки Бытия. СПб., 2001. С. 381–382.
- <sup>23</sup> Цит. по: *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). 1. О природе заговора и его статусе // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор.* М., 1993. С. 36–37.
- <sup>24</sup> «Голубиная книга». Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 36.
- <sup>25</sup> Там же. С. 46.
- <sup>26</sup> *Топоров В.Н.* Еще раз об «авсеневых» песнях: язык, стих, смысл // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор.* М., 1993. С. 171–172.
- <sup>27</sup> Цит. по кн.: *Поэзия крестьянских праздников.* Вып. 2. стр. указаны построчно.
- <sup>28</sup> *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 235–241.
- <sup>29</sup> *Топоров В.Н.* Еще раз об «авсеневых» песнях: язык, стих, смысл. С. 172 (Цит. по кн.: *Поэзия крестьянских праздников...*).
- <sup>30</sup> Там же. С. 174–175.
- <sup>31</sup> Ср.: *Делез Ж.* Различие и повторение. М. 1998; *Артемченко Е.Б.* Миф. Фольклор. Эстетика тождества (к постановке проблемы) // *Этнопоэтика и традиция: К 70-летию В.М.Гацака.* М., 2004. С. 57–68; *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // *ТОДРЛ. Т. LIV (54).* СПб., 2003. С. 491 и сл.; *Аверинцев С.С.* «Богу ли жить на земле?» (3 Цар. 8: 27): присутствие Вездесущего как парадигма религиозной культуры // Там же. С. 58–65. И др.
- <sup>32</sup> *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992. С. 13–14.
- <sup>33</sup> Там же. С. 12.
- <sup>34</sup> Моргун Ф. Крестьянин – мировая душа. Белгород, 2000.
- <sup>35</sup> О пассивности как составной части оцельнивающего «интенционального синтеза» говорит и Гуссерль в кн. «Кризис европейских наук...». С. 309 и сл.
- <sup>36</sup> *Тузова Т.М.* «Око и Дух». С. 540.
- <sup>37</sup> Там же.

- <sup>38</sup> *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М., 2006; *Антонова Е.В.* Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977.
- <sup>39</sup> Изложение концепции Р.Жирара см.: *Пигалев А.И.* Насилие и сакральное // *Философия XX век...* С. 494–496.
- <sup>40</sup> Там же. С. 494.
- <sup>41</sup> Концепцию перверсии раскрывает в ряде своих публикаций Жиль Делез. См.: *Делез Ж.* Кlossовски, или язык тела // *Логика смысла.* Екатеринбург, 1998. С. 366–395; Мишель Турнье и Мир без Другого // Там же. С. 395 и сл.
- <sup>42</sup> *Бимель В.* Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций) /пер. с нем.; Урал LTD, 1998. С. 81–82.
- <sup>43</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 55.
- <sup>44</sup> *Савицкий В.М., Кулаева О.А.* Концепция лингвистического континуума. Самара, 2004. С. 10. Там же дана развернутая содержательная характеристика приводимых лингвистических понятий (с. 7 и сл.).
- <sup>45</sup> О необходимости множества языков освоения реальности см., например: *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 9–10; *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005. Работа содержит обширный библиографический материал.
- <sup>46</sup> Данная проблематика развернута в классических работах М.Фуко.
- <sup>47</sup> ««Археология знания» сделала методологические выводы и разработала обобщенную теорию двух элементов стратификации: высказываемого и зримого, дискурсивных и недискурсивных формаций, форм выражения и форм содержания. Тем не менее в этой книге, похоже, высказываемому отдается безоговорочное предпочтение. Пространства видимости обозначены только негативно, как «недискурсивные формации», расположенные в пространстве, которое является всего лишь дополнительным по отношению к полю высказываний. Фуко говорит, что между дискурсивными и недискурсивными высказываниями существуют дискурсивные взаимоотношения. Но он никогда не говорит, что недискурсивное можно свести к высказыванию» (*Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 74).
- <sup>48</sup> См.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук... С. 300.
- <sup>49</sup> *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 14–15.
- <sup>50</sup> *Тэрнер В.* Ритуал и символ. М., 1983.
- <sup>51</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 409.

И.И. Мюрберг

### О культуре и «агрикультуре»: политико-философский подход

За отправную точку данной статьи я беру исследование объекта, который в современном русском языке именуется (сельским) **хозяйством**, а в подавляющем большинстве европейских языков – (агри)**культурой**. Начиная разговор о сущностной связи земледелия и культуры, важно подчеркнуть: отмеченное расхождение в терминах, при всей его кажущейся многозначительности, не свидетельствует о каких-то принципиальных разногласиях в способах концептуализации обозначаемой ими области человеческой жизнедеятельности. Речь здесь можно вести не столько о качественных различиях, сколько о разной степени вовлеченности в ситуацию, свойственную всем без исключения обществам эпохи модерна – ситуацию оторванности земледелия от его культурного фундамента.

На первый взгляд может показаться само собой разумеющимся, что центр нашего внимания должно составлять то откровенно бедственное состояние села, при котором общий упадок производства сочетается с фактическим уничтожением культуры – не только специфически сельской, но и элементарной. Однако мы не пойдем проторенным путем оплакивания уже понесенного ущерба, а попытаемся дать теоретический, конкретный, *политико-философский* ответ на вопрос, *почему разрушение, сознательное или непреднамеренное, аграрной сферы принято считать актом причинения ущерба Культуре с большой буквы*. Подобное убеждение отнюдь не является принадлежно-

стью только российского — а тем паче только почвеннического — менталитета. Вспомним 3-го президента США, автора проекта Декларации независимости Томаса Джефферсона, утверждавшего, что земледельцы — «самые ценные из граждан. Они — воплощение жизненной силы, независимости и добродетели; они преданы стране, будучи связаны с ее свободой самыми долговечными узами»<sup>1</sup>.

Надо сказать, что те кардинальные преобразования, которые отделяют Америку джефферсоновскую от сегодняшних Соединенных Штатов, вопреки ожиданиям, отнюдь не снижают актуальность сформулированного нами вопроса. В эпоху глобализации тема сохранения аграрной сферы с ее неистребимой спецификой легко вписывается в популярнейшие современные описания мирового устройства, такие как «множественный модерн» Шмуля Эйзенштадта и последователей<sup>2</sup>.

Однако нельзя не заметить, что тезис о множестве как таковой есть не более чем широко практикуемая ныне попытка отойти от просвещенческого взгляда на модерн как на осуществление некоего единого для всех проекта. В лучшем случае этот тезис предполагает описание дифференциации политико-культурных традиций, их взаимопереплетения и взаимовлияния<sup>3</sup>. Между тем наш интерес к данной теме глубже. Предлагаемый нами ракурс рассмотрения нацелен на обнаружение внутри самой аграрной сферы неких свойств, отвечающих за общекультурное значение данной области человеческой жизнедеятельности. Наибольший интерес в данном отношении представляет не тот прискорбный эпизод из многовековой истории земледелия, когда под предлогом установления «единственно правильного» социального устройства аграрная сфера насильственным образом «упразднялась» (между прочим, ценой лишения населения жизненно важных продуктов сельского хозяйства), а более спокойный опыт «благополучной» модернизации аграрной сферы, превративший ее, как принято считать, из некоего архаичного уклада во вполне успешную отрасль современной рыночной экономики. Ибо для нас важнее знать не то, как была уничтожена та или иная часть культурного наследия человечества, а то, как, за счет чего ей удалось хотя бы отчасти выжить.

Следует заметить, что в системе теорий, утвердившихся под флагом производственно-экономической успешности, культурологическому подходу места не нашлось. Это означает, что и в случае с западным сельским хозяйством модерн совершил попытку «отменить» культуру.. Интересно, однако, что тема культуры, будучи изгнана из этой своей традиционной сферы, нашла для себя новые способы вхождения в современный дискурс о модерне. Эпоха мультикультурализма, конкретней, мультикультурного самосознания жителей современного Запада, стала, по моему мнению, необходимой компенсацией за утрату, понесенную, в том числе, и в аграрной сфере. Осмыслению глубинного смысла процесса мультикультурализации посвящено немало трудов современных политических философов. Наибольшую известность в этой области приобрела дискуссия между яркими представителями двух известных трендов современной политической мысли — хабермасианского (Шейла Бенхабиб) и коммунитаристского (Чарльз Тейлор).

В своей известной книге *Притязания культуры*<sup>4</sup> Бенхабиб отмечает, что сложившееся на Западе мультикультурное сознание во многом представляет собой подмену традиционного для модерна представления о национальной идентичности представлением об идентичности культурной<sup>5</sup>. В центре внимания самой Бенхабиб — тема идентичности сообществ и составляющих их групп; своего оппонента Ч.Тейлора она критикует, помимо прочего, за то, что в его концепции главной является тема исходящего от субъектов мультикультурного общества требования признания себя одновременно и как уникальных личностей и как членов культурных сообществ.

«Тезис о том, что принятый в обществе порядок признания играет ключевую роль при формировании или деформации личности, разделяют несколько современных авторов... Наряду с Тейлором, Хоннет и Бенжамин способствовали достижению нами понимания моральных и психологических процессов, посредством которых человек обретает чувство уверенности в своих силах, самоуважения и самооценности. Я безусловно присоединяюсь к данному тезису о роли нравственного диалога в межсубъектном становлении личности. Но мне не вполне ясно, что из этого следует для политики и, в особенности, какие по-

следствия для современной политики в вопросах идентичности/различия могли бы иметь (или не иметь) предположения, возникающие на уровне онтологии или моральной психологии... данный термин (признание. — *И.М.*) проскальзывает между индивидуальной и коллективной сферами»<sup>6</sup>.

Сказав это, Бенхабиб четко указала на ту область современной политической теории, в которой и ее собственная теория (хабермасианство), и критикуемый ею коммунитаризм наиболее очевидно демонстрируют слабость в части осмысления существенной связи между политикой и культурой. Слабость тейлоровской позиции, изложенной им в знаменитом исследовании *Мультикультурализм и политика признания*<sup>7</sup>, верно подмечена ею же. Она заключена не в том утверждении, что признание культурной идентичности личности делает ее способной к переоценке существующих ценностей сообщества, то есть обеспечивает его статус как морального субъекта. Уязвимой позиция Тейлора становится вследствие молчаливого допущения, что эта индивидуальная субъектность должна одинаково (единообразно) проявляться у всех представителей данной культурной целостности. Бенхабиб права в том, что в тейлоровской концепции не учтен один существенный момент: в своем движении с индивидуального уровня на групповой отдельно взятая личность входит в сообщество отнюдь не путем ценностного «самоклонирования». Но именно такое впечатление оставляет тейлоровская картина сообщества индивидов; группа остается для автора тем же индивидом, только многократно помноженным на самого себя; индивидуальные различия, отрицать которых не может ни один теоретик, игнорируются Тейлором как нечто, не обладающее функциональной значимостью. Иначе говоря, представление о самостоятельной личности попросту *поглощается* у Тейлора представлением о самостоятельных группах. Эту слабость его позиции и фиксирует Бенхабиб.

К сожалению, справедливая критика Бенхабиб становится в ее книге основанием для того, чтобы вовсе отказаться от рассмотрения соответствующих теорий Тейлора-Хоннета<sup>8</sup> как не имеющих отношения к политической проблематике, что сильно обедняет ее исследование. В результате вместо напрашивающегося в контексте ее работы концептуального рассмотрения политики

и культуры как «парных» категорий мы находим ряд интересных, но довольно описательных рассуждений «о пользе культуры и злоупотреблении ею»<sup>9</sup>. Это позволяет сделать вывод, что теория Чарльза Тейлора, при всех ее несовершенствах, все же очевидно превосходит представленную Бенхабиб традицию «совещательной демократии» с точки зрения серьезности подхода к проблематике культуры в ее политико-философском срезе. Ибо у Тейлора мы все же имеем дело с попыткой политизации темы бытия индивида в культуре, тогда как для Бенхабиб культурное и политическое рядоположенны и практически не пересекаются.

Разъяснение данного тезиса способно стать предметом отдельной работы. Нам же необходимо не просто пояснить, о чем идет речь, но и обосновать сказанное конкретными примерами. Рассказ о сохранении аграрной сферы в условиях рынка как раз и сыграл здесь роль искомого объяснительного примера.

\* \* \*

Как известно, с конца XIX и на протяжении изрядной части XX вв. в сознании населения индустриально развитых стран господствовало представление о сельском хозяйстве как о некой застойной сфере в хозяйственной жизни этих стран. Кажется, сам здравый смысл требовал наискорейшего преобразования сельскохозяйственной деятельности в разновидность промышленного производства; такое отношение к земледелию превращало модернистский проект индустриализации села в разновидность самореализуемого прогноза. Не стали исключением и Соединенные Штаты. Несмотря на сильное влияние Т.Джефферсона и принятие в 1862 г. закона о гомстедах<sup>10</sup>, укоренившего в США фигуру фермера — экономически и юридически независимого сельхозпроизводителя, — джефферсоновским традиционалистским идеалам удалось просуществовать до первого крупного экономического кризиса. История утраты фермерством экономически самостоятельного положения имеет мало отношения к внутренней динамике развития самого фермерского сельского хозяйства; скорее она — часть большой

политики власть имущих. Если на рубеже XIX и XX вв. американское аграрное производство было исполнено духом свободного предпринимательства, то к середине XX в. политическая доктрина главных стратегов американского государства уже успела распространиться с принципами, заложенными Джефферсоном, которые, напомним, гарантировали каждому гражданину США право зарабатывать себе на жизнь земледельческим трудом. К периоду окончания второй мировой войны уже никто из действующих американских политиков не мыслил подобными категориями. Между тем война и особенно послевоенная международная ситуация обернулась необычайными выгодами для фермеров Америки, тогда еще только начинавших оправляться от последствий «великой депрессии» 30-х годов: им представилась возможность стать кормильцами лежащей в руинах Европы. «Послевоенная нехватка продовольствия в Европе и Азии, корейская война, а также поправка Стиголла обеспечивали поддержание достаточно высоких цен на фермерскую продукцию вплоть до 1953 г.»<sup>11</sup>. Для американских фермеров то был период двенадцатилетнего (1941–1952 гг.) процветания, для американского правительства – период переоценки ценностей: из чисто внутреннего дела сельское хозяйство стремительно превращалось в мощный фактор мировой политики. Это обстоятельство не ускользнуло от внимания сильных мира сего. Внезапно зерно и мясо сделали для страны такими же «стратегическими ресурсами», как нефть или урановая руда. Это было время вынашивания правящими кругами пресловутой доктрины «продовольственной войны»<sup>12</sup>. Именно тогда в министерстве сельского хозяйства США впервые заговорили о «контроле со стороны корпораций, способном «рационализировать» аграрное производство»<sup>13</sup>. Тогда же, в 1955 г., помощник министра сельского хозяйства Джон Дэвис пустил в оборот термин «агробизнес», а сам министр впервые предложил фермерам «укрупняться или убираться» («Get big or get out»)<sup>14</sup>.

Заручившись гарантиями правительства, большой бизнес не заставил себя долго ждать. Усиленно поощряемый администрацией мощный приток в сельское хозяйство капитала и крупномасштабного предпринимательства придал необратимый характер качественным изменениям в структуре аграрного про-

изводства. Ориентация сельского хозяйства страны на международный рынок была раз и навсегда возведена в ранг государственной политики.

Так состоялась «рационализация» американского сельского хозяйства. Агробизнесу действительно удалось основательно модернизировать снабжение ферм оборудованием, химикатами, племенным материалом. Революционные изменения происходили в сфере услуг, хранения, переработки и сбыта фермерской продукции. Все это постепенно подводило фермерство к современному состоянию всевластья «обслуживающих» фирм, которые ныне присваивают себе 2/3 всей производимой в аграрном секторе стоимости.

А что же сам фермер? Он, согласно правительственному предписанию, все эти годы «укрупнялся или убирался» — и немало преуспел и в том и в другом. С 1958 по 1981 г. число фермерских хозяйств уменьшилось с 4 млн 200 тыс. до 2 млн 400 тыс., а удельный вес фермеров в общей численности населения страны сократился с 9,9 до 2,7%. Зато средний размер фермерских владений увеличился со 180 до 260 гектаров. По оценке Центра развития сельского хозяйства и села, в 2000 г. фермер мог в одиночку обрабатывать 800 гектаров, а вдвоем — 1600 гектаров<sup>15</sup>.

На первых порах ситуация в сельском хозяйстве США, где общий прогресс отрасли сопровождался разорением мелких ферм и возрастанием удельного веса крупных, способна была ввести аналитиков в заблуждение, так как порождала ошибочное представление, будто размеры семейных хозяйств недостаточны для осуществления той экономии на затратах, которая составляет сущность эффекта масштаба<sup>16</sup>. Велик был соблазн успокоиться на мысли, что все происходящее в послевоенном сельском хозяйстве являет собой самый что ни на есть «прогресс». Однако на самом Западе уже начиная с 60-х годов данную иллюзию стали последовательно развенчивать авторы многочисленных исследований, показавшие, что «превышение фермой размеров семейного хозяйства, рассчитанного на двух человек, неоправданно с точки зрения эффективного использования ресурсов»<sup>17</sup>. Дело в том, что наиболее ценны для любой нации как раз те аграрные хозяйства, которые доходность свою повышают именно за счет эффективно-

го использования ресурсов. Между тем в конкретных условиях конкурентной борьбы, в которых оказались фермеры в результате вмешательства равнодушного к агробизнесу государства, выяснилось, что сплошь и рядом эффективно работающая ферма скромных размеров не дает ее владельцу необходимой для продолжения дела массы прибыли вследствие неравноправного партнерства с фирмами агробизнеса, непрерывно вздувающими цены на технику, материалы и услуги, с одной стороны, а с другой — диктующими цены, по которым фермер может сбыть свою продукцию. В условиях же отсутствия государственной поддержки равноправия с агробизнесом можно достичь только одним способом — став равновеликими с ним предприятиями. Но для сельского хозяйства подобное — утопия. Вот почему «в первой половине XX в. чистая прибыль фермеров составляла порядка 40% валового дохода. Начиная с 50-х годов прибыльность фермерства стала резко падать. В 1972 г. чистый доход равнялся уже 29%. Все это время производственные расходы росли быстрее цен, по которым продавали фермеры свою продукцию»<sup>18</sup>. Так создавалась ситуация, которую американские экономисты окрестили «тисками эффективности и прибыльности» (*efficiency-profitability squeeze*), — ситуация, по сути своей совершенно аналогичная российскому аграрному тупику, попав в который, сельхозпроизводитель постоянно (и обоснованно) жалуется на «ножницы цен».

Что означает наличие «ножниц цен» в условиях регулируемой рыночной экономики? Только одно: государство позволяет крупным производителям действовать с позиции силы в отношении мелких производителей, иными словами, оно встает на сторону сильного. Такая позиция понятна, когда доказано, что именно крупный производитель выгоден нации в целом (ведь обязанность государства — выступать представителем интересов нации). В данном же случае доказано как раз противоположное: «до тех пор, пока укрупнение дает возможность крупномасштабным агропроизводителям наращивать прибыль, их узкоэгоистический интерес будет толкать их на укрупнение, даже если из-за этого им придется частично жертвовать эффективностью. Следовательно, то, что является рациональным и

выгодным для отдельных фермеров (т.е. прибыли), для общества в целом оказывается нерациональным и разорительным (т.е. неэффективность использования ресурсов)<sup>19</sup>.

Обобщая результаты своих исследований, экономисты отмечают, что ситуация, в которой мелкому производителю навязывается гонка укрупнения, ведет к искажению самого понятия экономической эффективности в контексте официальной экономической науки. Так если «классическое» фермерское хозяйство добивается эффективности в соответствии с экономической формулой  $output/input$  (доход/издержки), то индустриальные предприятия агробизнеса все чаще реализуют свою «эффективность» методом ограбления партнера<sup>20</sup>.

«Фермеры против своей воли сделались заложниками той нескончаемой гонки укрупнения, на которую толкают их «ножницы цен». Поставляющие и перерабатывающие фирмы, эти олигархи агробизнеса, поджимают фермера с обеих сторон, оставляя ему только один путь — укрупнение: «укрупняйся или убирайся». Миф об эффективности крупных хозяйств порождает иллюзию, будто укрупнение индивидуальных ферм является ответом на требования, выставляемые «свободным рынком». В действительности же фермеры оказались невольными жертвами аграрного капитализма»<sup>21</sup>.

В ситуации, когда экономическая рациональность (в основе последней всегда лежали упования А.Смита на спасительную роль «невидимой руки» рынка) начинает столь явно демонстрировать свой асоциальный характер, взоры общества неизменно обращаются к тем, в ком привыкли видеть оплот традиционной рациональности, иных ценностных ориентаций. Отсюда повышенный интерес американцев к фермерской проблеме, к перспективам семейного фермерства.

«Является ли семейная ферма вымирающим видом, таким, как, скажем, синий кит или калифорнийский кондор? — спрашивает профессор Паарлберг и сам отвечает: — Ответ зависит от того, что понимать под семейной фермой. Если вы имеете в виду ее историческое определение, согласно которому оператор фермы и его семья сами обеспечивают все слагаемые производства (землю, труд, капитал и общее руководство), то такой ферме действительно грозит исчезновение. Если же вы оп-

ределяете как семейную всякую ферму, которая обслуживается в основном трудом самого фермера и членов его семьи (при этом земля и капитал могут быть «заемными». — *И.М.*), то такой семейной ферме ничто не угрожает. В этом определении семейные фермы составляют 95% всех ферм и производят 2/3 всей товарной продукции. Данные числовые соотношения оставались практически неизменными на протяжении десятилетий»<sup>22</sup>.

Строго говоря, тезис Паарлберга о «вечности» семейной фермы невозможно доказать, исходя только из экономических аргументов, ибо главные здесь не они, а их внеэкономическое основание. Но и сам по себе экономический аспект «живучести» фермера достаточно интересен и заслуживает специального рассмотрения. Речь идет, в сущности, о тех же фактах, которые в свое время заставили Маркса отказаться от попыток приравнять крестьянина одновременно и к капиталисту, и к наемному рабочему:

«Семейный фермер гораздо инициативней наемного организатора работ. Он сам себя нанимает и сам же себя контролирует. В период сева и уборки урожая он, если потребует, будет работать дольше обычного. Усилия его естественным образом концентрируются на тех участках, где в данный момент его труд дает наибольшую отдачу. Он всегда заботливо следит за здоровьем стада и состоянием посевов. В период отелов он, если будет нужно, всю ночь не сомкнет глаз. Совсем другое дело — пастух, овцы которого ему не принадлежат... В тяжелые времена семейный фермер всегда готов потуже затянуть пояс и поменьше заплатить себе самому; зато когда дела пойдут в гору, он делает все, чтобы обеспечить удачу. Теперь сопоставьте все это с уязвимыми местами корпоративного фермерства: зарплата, стабильность которой гарантирована профсоюзом, забастовки во время уборочной страды, жестко ограниченные часы работы и регламентация условий труда, незаинтересованность в труде и необходимость мелочного надзора за наемным работником»<sup>23</sup>.

Понятно, что если семейный фермер именно таков, каким описывает его Паарлберг, агробизнесу вряд ли есть смысл лишать его любимого дела, тем более, что при помощи «ножниц цен» агробизнес и так присваивает ту разницу, которая и обеспечивает ему сверхприбыль. Между тем в реальной истории

американского сельского хозяйства без попыток индустриализировать процесс фермерского труда, конечно же, не обошлось, ибо в чем еще, как не в индустриализме, способны усматривать рационализацию инициаторы укрупнения ферм? На описании этих начинаний нет смысла останавливаться подробно. Достаточно сказать, что уже в 1970 г. в «Американском журнале аграрной экономики», проанализировавшем подобного рода попытки, был сделан вывод о том, что наемный труд в сельском хозяйстве невыгоден. Вывод этот может показаться оторванным от жизни, поскольку сельское хозяйство никогда не обходилось без наемных работников. Однако, как подчеркивается в журнале, во все предшествующие эпохи, различимые в истории фермерства, речь шла именно о «работниках», а не о «рабочих». В чем же преимущество первых перед вторыми? Только не в уровне оплаты труда: зарплата, как и вообще жизненный уровень сельских работников, традиционно отставали от уровня благ, доступных промышленным рабочим. И все же это не было препятствием для снабжения сельского хозяйства дополнительной рабочей силой. Очевидно, играло роль то обстоятельство, что это не был промышленный найм — в условия найма сельскохозяйственного работника, как правило, входило обеспечение его пищей и кровом, и, что еще важнее, сам статус работника, его образ жизни не имели ничего общего с жесткой регламентацией и монотонностью индустриального труда. Характер работы был тем же, что у фермера-нанимателя и членов его семьи. Такое положение сохраняется и по сей день — везде, где наемных работников не больше четырех-шести человек. И отношения хозяина с работниками здесь совсем не те, что на настоящем капиталистическом производстве: нет ни «чистых» руководителей, ни «чистых» исполнителей. И хотя «классового антагонизма» между хозяином и работником не может не быть, в то же время нельзя считать случайностью тот факт, что вплоть до середины XX в. в сельском хозяйстве США не возникало ничего похожего на рабочее движение. В этой связи показательным то, что рожденное «новым курсом» Ф.Рузвельта трудовое законодательство никто не подумал распространить на сельхозрабочих — не было надобности.

Подчеркнем: все это относится лишь к традиционной рабочей силе на фермах, между тем как политика укрупнения предполагала вытеснение ее индустриальной рабочей силой. Точнее, таковыми хотели видеть сельхозработчиков многочисленными предпринимателями, вознамерившимися воспользоваться дешевой и юридической незащищенностью сельской рабочей силы для организации «фабрик на земле» — индустриальных ферм, размеры которых позволяли бы им вытеснять фермы традиционные. Но гиганты нуждаются в индустриальной организации труда: даже с пятнадцатью рабочими одному фермеру не управиться. А значит, нужен освобожденный от работ руководитель, пирамидальная организация, четкое разграничение функций и т.д. и т.п. Естественно, пионеры индустриализации не могли не пойти на все эти преобразования, но именно это очень скоро вызвало цепную реакцию «модернизации» самих наемных работников.

«Сельскому хозяйству все чаще приходится иметь дело с рабочими, предъявляющими те же требования, что и на рынке промышленной рабочей силы. Поставленное перед необходимостью конкурировать за рабочих с промышленностью, а также соблюдать соответствующие законы и нормативы, сельское хозяйство все чаще бывает вынуждено подчиняться правилам индустриального найма»<sup>24</sup>. Но следование этим правилам означает, помимо всего прочего, повышение цены рабочей силы до уровня промышленных цен. А это обстоятельство ставит под угрозу сам замысел «фабрик на земле». Ибо наемный рабочий никогда так хорошо не работает, как самодельный фермер, поэтому и труд его выгоден тогда лишь, когда дешев. Но если «фабрика на земле» — часть индустрии, то на дешевизну наемного труда рассчитывать не приходится. Следовательно, «возможно, что цена, которую придется платить за рабочую силу в условиях рыночной конкуренции за нее, а также соблюдение трудового законодательства поставят фермы, использующие наемный труд, в настолько невыгодное положение по сравнению с фермами, полагающимися в основном на труд членов семьи, что основанные на наемном труде формы будут вытеснены из бизнеса»<sup>25</sup>. В 1970 г., когда писались эти слова, процесс смены традиционных работни-

ков сельским пролетариатом еще не обнаружил всех своих экономических последствий. Поэтому сделанный в журнале прогноз можно было не принимать в расчет. Именно так и поступали многочисленные советские исследователи, никогда не забывавшие о том, что «главный признак и показатель капитализма в земледелии — наемный труд»; эту формулу фактически стали использовать для того, чтобы свести все изучение трудовых отношений в сельском хозяйстве Запада к выискиванию фактов пролетаризации аграрного производства. Одностороннее выпячивание факта роста в сельском хозяйстве развитых стран удельного веса наемных рабочих (что действительно имеет место в агробизнесе) до сих пор мешает специалистам увидеть происходящие там процессы во всей их полноте. Правда, уже к началу 80-х годов ситуация с наемным трудом прояснилась настолько, что и в отечественной литературе стали возможными следующие признания: «Сам факт превращения большинства сельскохозяйственных предприятий в «семейные хозяйства» не вызывает сомнения и имеет место во всех капиталистических странах, где индустриализация земледелия приняла широкие масштабы. При этом следует подчеркнуть, что без чужой наемной рабочей силы сегодня обходятся не только мелкие, но и довольно крупные сельскохозяйственные предприятия»<sup>26</sup>.

Вынуждаемый отдавать на откуп индустриалистам те стороны производственного процесса, которые не имеют непосредственного отношения к земледельческому труду, американский фермер сумел сохранить свои позиции именно как земледелец, как единственное в своем роде связующее звено между природой и обществом — и в этом качестве его никому не удалось заменить. Данный статистически зафиксированный и экономически подтвержденный исход исторического поединка агробизнеса с «аграрными пережитками», с так называемыми проявлениями «идиотизма сельской жизни», подводит нас к некоему парадоксу: современное аграрное производство — даже в состоянии полной интегрированности в систему рыночной экономики, — не выказывает ни малейшей тенденции к образованию типичных капиталистических предприятий.

Разумеется, продемонстрировать неприживаемость в аграрной сфере чисто экономических способов хозяйствования, выраженную в афоризме: «фермерство — это не бизнес, а образ жизни», еще не значит доказать особый характер взаимоотношений земледелия с культурой. Позиционировав фермера в современном обществе как того, кто является антииндустриалистом по необходимости, мы дали негативное определение фермерства; и это максимум, что можно понять о фермере, исходя из того лишь, что он — «экономический человек» и этим не отличается от всякого другого субъекта современного производства. Оставаясь в рамках экономического рассмотрения, мы не можем ответить на вопрос о том, почему постоянно терпя убытки в условиях ценового диспаритета с агробизнесом, фермер не бросает своего дела, а просто смиряется с ролью price-taker (того, кто берет расходы на себя). Несомненно одно: **фермер — это «экономический человек» особого типа; это предприниматель, постоянно жертвующий своим материальным благополучием вследствие того, что вынужден «покупать» у своих конкурентов право продолжать вести свой специфический образ жизни, право хранить приверженность особым, «фермерским» ценностям, которые он ставит выше ценностей типично предпринимательских.**

О том, что мы имеем дело именно с особым типом личности, а не просто с бездумным следованием вековым традициям (как в Европе и других частях света), говорит прежде всего факт первоначального разрыва фермерского земледелия с предшествующими, европейскими, социокультурными стереотипами. Эта инаковость успела уже стать притчей во языцех: достаточно только упомянуть об американском фермере, как сразу же всплывает образ индивидуалистической уединенности (и пространственной, и экономической) типичного фермерского хозяйства. Тем интересней познакомиться с результатами полевых исследований американских социологов, буквально споткнувшихся на том факте, что *Gemeinschaft*, эта чисто традиционалистская социокультурная структура (та самая, которую оставили в Европе первые американские поселенцы), оказывается, может воспроизводиться в американском земле-

делии в наше время; воспроизводиться отнюдь не в порядке подражания далеким предкам, а как выражение потребности в объединении, так сказать, по интересам (точнее, по сходству ценностных иерархий).

Речь идет о серии исследований, проведенных в 70–90-е годы американскими социологами по заданию Федерального правительства, обеспокоенного наличием на экономической карте США ряда «неразвитых» регионов. Дело в том, что начатая в этих регионах работа по уничтожению «медвежьих углов», натолкнулась на неожиданные препятствия. Так проведенными исследованиями было установлено, что, с одной стороны, в районах, где снабжение товарами и услугами находится, по городским критериям, почти на нуле, фермеры не высказывали по этому поводу никаких претензий, будучи удовлетворены таким положением дел. Им нравится весь их образ жизни, который состоит в совместном достижении личных и общих целей, в прочной и безусловной преданности всех единым ценностям, единым обычаям. Жизнь в фермерском сообществе вызывает у них удовлетворение потому, что для них оно — не столько организация по снабжению товарами и услугами, сколько единение вокруг общих ценностей, общего образа жизни.

С другой стороны, в ряде поселений, резко разросшихся вследствие осуществления энергетического развития местности, фермеры сообщали опрашивающим, что, несмотря на всевозможные улучшения, их удовлетворенность жизнью в сообществе заметно снизилась. Например, фермеры окрестностей Дугласа (штат Вайоминг) почти единодушно заявили, что после проведенных усовершенствований их община и их совместная жизнь нравится им меньше, чем раньше. А между тем Дуглас относится к числу тех городков американского запада, где крупномасштабные усовершенствования были наиболее успешными в смысле снабжения дополнительными товарами и услугами, предпринятого в расчете на рост населения. Новым предприятиям розничной торговли сопутствовало здесь появление новых школ, спортплощадок, общественных зданий, асфальтированных улиц и прочих удобств. Однако в результате всего этого владелец фермы в 5 тыс. акров (который, по его собственному признанию, «сколотил состояние» на участии в раз-

вители местности, сдавая в аренду природные ресурсы) сказал, что «вряд ли сможет продолжать выносить здешнюю жизнь». Город стал для него слишком большим и неприветливым. Владельцы магазинчиков перестали его узнавать. Набегающие время от времени браконьеры и хулиганы, говорит он, «доводят меня до белого каления. На прошлой неделе какие-то хулиганы открыли ворота коровника и впустили быков к моим племенным коровам породы шароле». Фермер, владеющий не столь большими угодьями, высказал очень похожие сетования, а потом дополнил: «Когда я поставил охрану вокруг своей земли, то думал, что старые мои друзья все равно будут приезжать ко мне поохотиться. Но они больше не приезжают». «Этим и многим другим фермерам округа, — делают вывод исследователи, — сильно не хватает общины, которую они утратили»<sup>27</sup>.

Полученные сведения позволили специалистам по социологии села прийти к выводу: в той мере, в какой федеральное правительство пытается обращаться с фермерскими сообществами как с недоразвитыми городами, политика «развития местности» ведет не к развитию, а к разрушению сельских сообществ, провоцируя тем самым упадок сельского хозяйства в подвергшихся «развитию» регионах. Дело в том, что существующие в подобных местностях сообщества обладают особой природой — по целому ряду характеристик (в первую очередь, по ценностной ориентации жителей) они приближаются к тённисовскому типу *Gemeinschaft*:

«Отдаленность местоположения и немногочисленность населения способствуют созданию и поддержанию местных институтов самоуправления, выполняющих собственные специфические задачи. Поселение численностью в полторы сотни человек, ведущих открытую необособленную жизнь, если оно на протяжении примерно четырех поколений занимается фермерством и если ближайший населенный пункт (какой-нибудь городок в несколько тысяч человек) отодвинут от него миль на 50, — такое поселение фактически становится сельской общиной настолько, насколько вообще возможна в Соединенных Штатах традиционная земледельческая община»<sup>28</sup>.

Надо сказать, что подобного рода находки способны породить соблазн закрепить успех путем сравнительного исследования специфических «гемайншафтных» ценностей относительно ценнос-

тей «гезельшафтных», что, собственно, и было сделано в свое время в рамках правительственных исследований фермерской проблемы. Результаты данной попытки сравнения фермерских и «нефермерских» ценностей вполне предсказуемы<sup>29</sup> :

Отсутствие изменений, активное противодействие им, негибкость	Постоянные изменения, неспособность не реагировать на новое
Традиция определяет настоящее и будущее; убеждения и ценности	Традиция не играет роли в жизни; убеждения и ценности постоянно меняются
Экономическая самодостаточность отдельных предприятий	Высокодифференцированная экономика
Минимум рационалистической критики	Максимум рационалистической критики
Простое разделение труда	Сложное разделение труда
Нетерпимость в отношении иностранных идей, незнакомых порядков и аутсайдеров	Космополитизм становится престижным; высокая степень терпимости
Отношение к собственности определяется прежде всего непосредственным социальным окружением	Отношение к собственности определяется функционально
Контроль со стороны общества осуществляется главным образом через социальный ostrакизм	Социальный ostrакизм недействителен в качестве средства социального контроля
Преобладание иррационализма и мистицизма	Нехарактерность традиционного иррационализма и мистицизма
Смысл и счастье жизни обретается прежде всего в непосредственных человеческих отношениях	Смысл и счастье жизни поставлены в зависимость от удовлетворения личных эгоистических потребностей
Личные отношения – цель, а не средство	Личные отношения – средство, а не цель.

Самое существенное, что можно сказать относительно приведенной «таблицы ценностей» — то, что составление ее определенно не потребовало от автора знания американских фермерских реалий, ибо перед нами не что иное, как развернутая иллюстрация учения о двух типах общности, теоретически намеченных еще Марксом и зафиксированных в классическом исследовании Фердинанда Тённиса<sup>30</sup> терминами *Gemeinschaft* (у Маркса — *Gemeinwesen*) и *Gesellschaft* соответственно. Предлагаемые формулировки уже несут в себе предопределенные ценностные приоритеты, пресекая наше исследование в самом начале. О подобного рода классификационных схемах принято думать, что они удовлетворяют стандартную потребность расширения наших «знаний» о предмете. Но наша задача — понять то, что мы уже «знаем». В этом же ни Тённис, ни Маркс нам сейчас не помогают. Ибо главный вопрос касается выявленного нами фермерского парадокса — факта сохранения традиционного субъекта хозяйствования как гаранта наиболее приемлемого (для современного общества!) способа ведения дел в аграрной сфере. В этом плане открытия американских социологов мало что добавляют к ранее сделанным выводам: факт самоорганизации фермеров-одиночек в сообщества определенного типа есть лишь еще одно подкрепление ранее сделанного нами вывода об уникальности данного «человеческого материала». Здесь можно последовать за Ч.Тейлором, представив фермерские сообщества в виде многократно умноженного особого «Я» — но это будет самый непродуктивный из возможных путей.

На чем остановились исследователи политической роли культуры? У Тейлора политической идентичностью наделены группы, и именно на уровне групп идет разговор о культурной идентичности. Бенхабиб возвращает нас к обладающему политической субъектностью индивиду; однако наличие у субъекта политики еще и культурного самосознания рассматривается ею как нечто нерелевантное анализируемой политической проблематике. В обоих случаях сквозь «сито» концепций проскальзывает существенная характеристика индивидуальной идентичности — ее взаимодействие с окружением, влияние на него. Но только в этом «модусе» культурная идентичность личности и способна реализовываться как политическая даже помимо (во-

преки Тейлору) ее самоотождествления с группой. В этом смысле речь следует вести не только и не столько о соперничестве сторон *за* господство собственных культурных ценностей («культурном соперничестве в публичной сфере»<sup>31</sup>), сколько о политическом соперничестве, ведущемся *с помощью* имеющихся в распоряжении субъекта политики *культурных средств*. Тот факт, что в сознании Бенхабиб культурная специфика существует лишь как объект, но не как способ политического соперничества, обусловлен, конечно же, ее обращенностью к мультикультуральной тематике в тех ее проявлениях, которые свойственны нынешней американской ситуации. Что же до современной аграрной тематики, то в ней феномен культуры раскрывается через представление о качественных различиях деятельностных характеристик носителей сельской и городской культур. То есть вопрос ставится о культурно обусловленных типах личности и соответствующих способах их включенности в современность. Это и есть политико-философский подход к анализу феномена культуры.

Анализируя деятельностный аспект земледельческой культуры, Ю.М.Бородай обратил внимание на тот факт, что сельский труд с необходимостью носит характер заботы о живом<sup>32</sup>. Противопоставление «отношения заботы» господствующему в современном мире «целерациональному» (М.Вебер) типу поведения вывело его почти что на кантовский уровень этических суждений, точнее осуждений гетерономного характера этики «горожан». По моему мнению, рациональное зерно данного подхода обнаружимо при условии снижения его общего эмоционально-нравственного градуса. В частности, очертив специфически земледельческий *modus operandi* представлениями о «заботе», Бородай остановился на частном; между тем даже в пределах собственно аграрной сферы «забота» предстает как вариант более общего отношения, описываемого политической философией в терминах ситуации, когда объект труда фактически является партнером, соучастником, «контрагентом» трудового процесса. Кантовское «человек только как цель и никогда как средство» можно считать абстрактно-абсолютизированной формулой этого типа отношения. В случае с аграрной сферой названная высокая формула преобразуется в констата-

цию: работа с биологическим «объектом» *по необходимости* носит характер не просто заботы о живом, но и своеобразного *диалога* с ним. По данному признаку земледельцы имеют много общего с тем постоянно увеличивающимся отрядом горожан, чьей профессией является работа с людьми (правда, наличие огромной «сферы обслуживания» есть, как известно, признак общества позднего, а отнюдь не классического модерна). Но в отличие от ныне многочисленных городских «диалогических» профессий, земледелие существовало всегда и своей неистребимостью в известном смысле служило проводником современного общества в его уходе от «монологизма» классического индустриального общества. Именно эта историческая функция (а не атрибутируемая аграрной сфере роль *хранителя* некоего набора культурных ценностей) сделала специфически сельскую культуру уникальным политическим актором развивающегося модерна. Именно в этом аспекте аграрная культурная специфика предстала частным случаем политической релевантности феномена культуры.

В этой связи приходится сделать вывод, что хотя аграрной сфере и ее культуре предстоит существовать и в будущем, политическая роль последней, какой она была на протяжении эпохи модерна, видимо, уже завершена.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson. N. Y., 1944. P. 377.
- <sup>2</sup> См.: Eisenstadt S. Multiple Modernities // S.N. Eisenstadt (ed.). Multiple Modernities // Daedalus. 129 (1): 1–30. См. также: Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies /Ed. by M. Bruce Knauft. Indianapolis, 2002; Chakrabarty D. Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies. Chicago, 2002. July 15; Venn C. Occidentalism: Modernity and Subjectivity: (Theory, Culture and Society Series). L., 2001.
- <sup>3</sup> См., например: Himmelfarb G. The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments. N. Y., 2004.
- <sup>4</sup> Бенхабиб С. Притязания культуры. М., 2003.
- <sup>5</sup> См.: Там же. С. XXXIV.
- <sup>6</sup> Там же. С. 60.
- <sup>7</sup> См.: Taylor Ch. Multiculturalism and the Politics of Recognition. Princeton (NJ), 1992.

- <sup>8</sup> См., например: *Honneth A. The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* L., 1995; *Honneth A. The Fragmented World of the Social Essays in Social and Political Philosophy /Ed. W.C.Wright.* N. Y., 1995 (Chapter 14: The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion concerning Communitarianism); *Honneth A. Frazer N., Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society.* N. Y., 2003.
- <sup>9</sup> См.: *Бенхабиб С.* Указ. произведение. С. 1–29.
- <sup>10</sup> Т.Джефферсон, бывший его вдохновителем, писал: «Наличие в любой стране невозделанных земель и безработных бедняков свидетельствует о том, что законам о собственности позволено здесь выйти за границы естественного права. Земля является общей для всех и дана каждому из нас для того, чтобы мы трудились и жили на ней. Если же, стремясь взбодрить промышленность, мы позволяем кому-то присваивать землю, в таком случае мы обязаны позаботиться, чтобы тем, кто оказывается исключенным из числа собственников земли, была обеспечена занятость. В противном случае безработному должно быть возвращено его фундаментальное право трудиться на земле» (См.: *Encyclopedia Britannica* 1998. — Entry: Jefferson, Thomas).
- <sup>11</sup> *The Changing Economics of Agriculture: Challenge and Preparation for the 1980s. A Staff Study Prepared for the Use of the Subcommittee on Agriculture and Transportation of the Joint Economic Commission of Congress of the U. S. P. 3.*
- <sup>12</sup> См.: *Berry W. The Unsettling of America: Culture & Agriculture.* San Francisco, 1978. P. 8–9.
- <sup>13</sup> *McLeod D. Urban – Rural Food Alliances: A Perspective on Recent Community Food Organizing – Radical Agriculture.* N. Y., 1976. P. 190.
- <sup>14</sup> *Ibidem.*
- <sup>15</sup> *Heady E.O.* Op. cit. P. 9.
- <sup>16</sup> Эффект масштаба (scale economies) – увеличение эффективности производства путем такого увеличения его объемов, которое дает снижение долговременных средних издержек производства на единицу продукции. Если такое увеличение осуществляют не путем пропорционального увеличения всех, а только некоторых факторов производства, говорят об эффекте размера (economies of size).
- <sup>17</sup> *Vogeler I.* Op. cit. P. 95; *Madden J.P. Economies of Size in Farming.* USDA, ERS. Agrarian Economy Report № 107. Washington (D.C.), 1967; *Miller T.A.* e. a. *Economies of Size in U. S. Field Crop Farming.* Wash., 1981; *Tweeten L.G. Theories Explaining the Persistence of Low Returns in a Crowding Farm Economy.* AJAE. 1969. Vol. 51. № 4.
- <sup>18</sup> *Vogeler I.* Op. cit. P. 96.
- <sup>19</sup> *Ibidem.*
- <sup>20</sup> См.: *Maunder A.H. Size and Efficiency in Farming.* Oxford, 1962. P. 9.
- <sup>21</sup> *Britton D., Hill B. Size and Efficiency in Farming.* Lexington, 1975.
- <sup>22</sup> *Paarlberg D. Farm and Food Policy. Issues of the 1980 s.* Lincoln & L., 1981. P. 184.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 194.

- <sup>24</sup> *Higbee E.C.* Farms and Farmers in an Urban Age. N. Y., 1963. P. 65; *Holt J.S.* Impact of the Industrialization of the Hired Farm Work Force upon the Agrarian Economy. *AJAE*. 1970. Vol. 52. P. 781.
- <sup>25</sup> *Ibid.* 783.
- <sup>26</sup> *Троценко И.Д.* Капитализм и аграрно-крестьянский вопрос. М., 1984. С. 123–124.
- <sup>27</sup> *Jobes P.C.* The Disintegration of Gemeinschaft Social Structures from Energy Development: Observations from Ranch Communities in the Western United States // *J. of Rural Studies*. 1987. Vol. 3, № 3. P. 223.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 221–222.
- <sup>29</sup> См.: *Gulley J. L.* Beliefs and Values in American Farming. Washington (D.C.), 1974. P. 12.
- <sup>30</sup> См.: *Теннис Ф.* Общность и общество. СПб., 2002.
- <sup>31</sup> *Бенхабиб С.* Указ. произведение. С. LI.
- <sup>32</sup> См.: Пути аграрного возрождения /Ю.М.Бородай (отв. ред.), В.Ф.Башмачников, И.И.Ершова, С.А.Никольский. М., 1991.

*П.И. Симуш*

### **Судьба традиционных ценностей: изжитие или долговечность?**

Участь — это судьба. Традиционное в России отождествляется с ее крестьянским началом, так как земледельческое сословие есть ее субстанция. Нравственность (ее ценности и традиции) составляет основание государственности и гражданственности. Ставя во главу угла рассмотрение ценностей, заметим, что ценность есть обобщенное и стабильное понятие о том, что приобретено и усвоено из опыта, является для людей желательным. Ценности выражают тенденции выбора, критерий постановки целей и результатов деятельности. Значение их в том, что ценности представляют собой важную часть языка и культуры. По своей сути русский язык — это крестьянство, слово — душа народа. Если пропадет крестьянский народ, то исчезнет источник русского языка, нарушится гармония между человеком и природой.

Россия является обществом, страной, державой, многоэтническим народом. Но пока она не является гражданской нацией и демократией. Поэтому России надо сосредоточиться на проблемах нации и демократии, сочетаемых с проблемой русского крестьянства. Россия преобразуется в плюралистическое общество, что вызывает, естественно, переоценку традиционных ценностей. В настоящее время ни один социальный институт в России не имеет такой силы, чтобы он один мог формировать единую систему ценностей со своей иерархией. Ни экономика, ни государство, ни город, ни церковь не имеют уже

определяющего сильного влияния. В преобразуемом обществе возникает множество источников ценностей, разных факторов в ориентации поведения и формировании позиции его членов. В числе этих источников остается сельская местность, которая создается тысячелетиями национального опыта. Сохраним сельскую местность — излечим от болезни всю Россию, страдающую ныне аномией.

Судьбой России дана такая великая ценность как поэтическое творчество и философия Сергея Есенина. К ней можно причислить пророчество и достоверность. Миросозерцание Есенина я назвал «философией сердца», или «откровением». Ценность его воззрений имеет настолько сильное влияние, что мы имеем возможность считать есенинскую философию источником российского преображения. Ибо оно осуществляется природной мерой, серединой между крайностями. Россия, по определению Д.И.Менделеева, есть «срединное царство».

Субстанция срединной России материализуется и одухотворяется ее земледельческим сословием — кормильцем и защитником своей Родины. Истину о системе ценностей крестьянства, ее иерархии выстрадал и высказал «крестьянский сын» Сергей Есенин. Его личная судьба, о которой он сказал, что «в этой жизни умирать не ново, Но и жить, конечно, не новей», доказывает трагизм поиска меры между жизнью и смертью. *Мера — всегда новая категория.* Она несет с собой *новизну* перед лицом жизни и смерти; мера создается путем достижения природного и социального равновесия. Есенин словно предрекал бессмертие воспетым им ценностям крестьянского образа жизни. Современная реальность крестьянства наполнена трагизмом: за последнее время исчезли двенадцать тысяч деревень.

Сельское хозяйство испытывает на себе беспредельную мощь глобализации, безденежья и мощное давление теневых институтов коррупции, криминального произвола и рынка зарубежной продукции. Глобальные инструменты хотя и дают надежду на сохранение отечественной агросферы, однако несут с собой опасность господства мирового капитала. Выживут ли в этой ситуации ценности российского крестьянства?

## Трагизм существования и ценности

Жизненные обстоятельства никогда не делали крестьянскую долю легкой и простой. На протяжении многих веков крестьяне воплощали «тягловый строй»; ради сохранения «государственного общества» (термин В.О.Ключевского) жертвовали своей свободой. Более трех веков крестьяне несут бремя «крепостничества» (помещичьего, тоталитарного и глобального). Конечно, содержание этого бремени несвободы меняется вместе с характером господства и властвования. Но при этом путь вестернизации прокладывается правителями способами, которые, по словам В.Ю.Суркова, «азиатскими назвать нельзя, не оскорбив Азию». Трудно было предполагать, что крепостничество 30–70-х гг. сменит еще более тяжкая «крепость» глобального рынка. Российскому крестьянину основательно недостает денег, роковое безденежье укорачивает жизнь, поскольку укрепляет в душах равнодушие к устройству даже своей личной жизни и быта. У многих сельских жителей — запущенные до предела избы; будучи дееспособными, они не желают заводить скотину и возиться с подворьем; приходит даже мысль о том, что русская деревня утрачивает исконную привычку выживать в любых условиях и преодолевать невзгоды. Сельские просторы обезлюдели и множество деревень вымирает физически.

С тупым упорством олигархия и бюрократия устраняют российскую агросферу из будущего, оставляя ее в прошлом перед натиском глобальной конкуренции и российского криминала. Замыслы олигархической и бюрократической «реформации» революционны и разрушительны, губительны и кошмарны. Можно подумать, что гибель крестьянства неминуема. Но вопреки всему этому, социальный класс крестьян не уходит с исторической арены. Подобно Сергею Есенину, крестьяне более всего любят свою Родину; они вооружены материалом самопознания, веры в будущее, которое наступит еще не скоро. Поэтому им надо выживать, не сдаваться новой плутократии, силе безденежья и равнодушия общества.

Только философской мысли под силу заглянуть в наступившую бездну и не убоиться; мысль способна держаться с достоинством и невозмутимо. Мудрость дает правильное понимание жиз-

ненных целей крестьянства, чего ни политика, ни даже наука сами по себе не обеспечивают. Аграрное развитие России поднимает трудные философские вопросы. В частности, и такой, который задавал в 20-е годы XX в. П.Б.Струве: почему, или вернее, как произошло то, что вероисповедное обозначение «христианин» стало словом, обозначающим на русском языке земледельца, ибо «крестьянин» есть лишь орфографическое видоизменение слова «христианин». Ни один язык не знает такого словоупотребления<sup>1</sup>. Историки ответили на этот вопрос, ярко прояснив огромную культурно-хозяйственную роль монастырей в аграрной истории России. Благодаря им появилось наименование христиане, или крестьяне, монастырские. Ныне возрождаемые монастыри вновь вселяют надежду: на земле работают монахи-крестьяне.

Вопрос о земледелии и земельных порядках называется аграрным вопросом. Россия — страна земледельческая; она была «мужицким царством»; земледельческое население ее было почти сплошь крестьянское: в 1916 г. из 85 миллионов селян крестьян было 82 миллиона<sup>2</sup>. Из земледельческого, крестьянского опыта приобретались *ценности*. Аграрная наука, представленная выдающимися русскими экономистами, разработала ценности крестьянского хозяйства и аграрной кооперации. Значение этой ценности подтверждает Священное Писание: оно 862 раза упоминает ценность дома, домостроительства и домохозяйства; даже «небо» упоминается в Библии не более 200 раз. Трудовое хозяйство крестьян дважды выводило Россию из Смут 1598—1613 гг. и 1918—1922 гг. Самой трагической судьбой нашей страны это хозяйство выведено на ее *«золотую середину»*. Трудовое агрохозяйство вновь вселяет надежду: только оно, а не нефть и газ, оказавшиеся в руках миллиардеров, может возродить Россию. Но надо, чтобы этого пожелали народ и власть. Как считал Есенин, только «поцелуям мы учимся без денег». Но для возрождения сельского хозяйства нужны деньги взаем, потом оно вознаградит Россию.

Будучи определяющим фактором жизни, ценности управляют действиями людей и придают их деятельности определенный смысл и значение. Пытаясь это выяснить, исследователь сталкивается с парадоксами. Так, к примеру, угнетаемое крестьянство, которое никогда не считалось в государстве первым

сословием, тем не менее в своем мирозерцании на первое место ставит ценность России. Даже в настоящее время крестьяне политически активны, хотя политика ввергла село в хаос сплошного разрушительства.

Что же является желательным для крестьянства? Во-первых, крестьяне ценят право открывать для себя и свободно принимать Всевышнего, Который есть истинное благо человека. «Слава в вышних богу / И на земле мир!» (С.Есенин). Поэт утверждал: «Наша вера – в силе. / Наша правда – в нас!» Нет ничего ценнее, чем стояние человека перед Богом. Во-вторых, для селян особенно важны дом и трудовое хозяйство, из которого поступают материальные блага. Лишь в своем родном доме Есенин чувствовал себя счастливым. Вслед за Н.В.Гоголем он считал хозяйство «праведным». В-третьих, сельское население ценит понятия морали, труда, справедливости. Качеством крестьянских работ оценивается соответственно достоинство человека. В-четвертых, в сельских общинах настоящий человек – это прежде всего тот, кто ищет правду и стремится жить праведно, не во лжи. Как у Сергея Есенина: «Я сердцем никогда не лгу...» Тем не менее, считал поэт, «Если тронуть страсти в человеке, / То, конечно, правды не найдешь». Крестьянин все же ищет справедливость. Есенин уверен: «Да, есть горькая правда земли...» В-пятых, крестьянин углубляет свои знания о мире путем совместного обсуждения, включающего прошлые и будущие поколения.

Свою любимую Родину Есенин понимал, как череду сменяющихся поколений россиян. Для каждого из них «мгновенье красота». Для себя поэт желал: «И пусть иная жизнь села / Меня наполнит / Новой силой, / Как раньше / К славе привела / Родная русская кобыла». В 1924 г. он писал в «Руси Советской» как «гражданин села»:

Но голос мысли сердцу говорит:  
«Опомнись! Чем же ты обижен?  
Ведь это только новый свет горит  
Другого поколения у хижин».

Вопреки стремлениям и ожиданиям крестьянства, государственная власть навязывает им идеологию господствующего класса. После разгона большевиками Учредительного собрания

(6 января 1918 г.) утвердилась утопическая идеология коммунизма, согласно которой надлежало преобразовать крестьянское хозяйство по образцу и подобию зарубежных фабрик. Но ускоренное создание «фабрик зерна» и быстрая сплошная коллективизация потребовали сильнейшего нажима на крестьянство и ликвидации старательной его части; посредством насилия были созданы крупные колхозы и совхозы. Спустя шесть десятилетий, последние подверглись сокрушительному разгрому со стороны новой плутократии. Если при колхозном строе крестьян принудили жить под страхом, «под собой не чужа страны» (слова О.Мандельштама), то в постсоциалистическое время буржуазная «аграрная реформа» создала ситуацию, при которой селян вновь заставляют существовать, «под собой не чужа страны». Правда, в последнее время село включено в национальный проект, который может помочь тому, чтобы комплексно обустраивать сельскую местность.

Философский подход к крестьянскому образу жизни позволяет дать классификацию Жизненных Ценностей. В их спектре можно выделить:

- 1) этические, связанные с моралью, которая нужна для преодоления водораздела между добром и злом;
- 2) эстетические, соотносимые с красотой природы, результатами трудовой деятельности на земле и с плодами творчества, искусства;
- 3) религиозные, которые по существу иррациональны и не поддаются научному разъяснению;
- 4) витальные: здоровье, обладание силой, эмоции жизненной удачи, оптимизм;
- 5) уважение собственного человеческого достоинства;
- 6) демократические, самоуправленческие начала;
- 7) деньги как социальная ценность.

### **Цели действий и их достижение**

В начале XX в. «в сельскохозяйственной промышленности страны» 4/5 сельских хозяйств составляли крестьяне. Выступая тогда с лекцией в парижской высшей школе, профессор А.И.Чу-

пров сказал: «Мы показали, что техника крестьянского хозяйства, а с нею и благосостояние деревни могли бы быть быстро повышены, если бы обеспечен был широкий прилив в народную среду знаний и капиталов. Нужно, однако, помнить, что такая задача, как поднятие доходности многих мелких хозяйств, не может быть разрешена из одного центра. Здесь требуется приложение сил в бесчисленных пунктах страны; здесь необходимы соединенные усилия просвещенных людей, разбросанных в разных концах России»<sup>3</sup>. Известный ученый из России высказал также мысль о том, что «все начинания, заводимые по приказу сверху, скоро превращаются в бездушный труд, и лишь одушевление, которое исходит от свободной инициативы людей, влагающих свои силы в излюбленное дело, способно оживить кропотливую работу по части распространения знаний среди народных масс и водворения кооперации».

Спустя столетие, эти тезисы А.И.Чупрова не перестали быть актуальными, ибо ученый ушел из круга социальной тематики сельского хозяйства и обратился к миру ценностей крестьянина, к его мыслям и желаниям. Конечно, важные аспекты сельского образа жизни подвержены влиянию времени. Здесь выявляется связь между улучшением агрокультуры, с одной стороны, и с другой — пробуждением в населении личной предприимчивости. Необходимые при этом знания и действия представляют собой ценности.

С воодушевлением встретил Есенин Октябрьский переворот, оцениваемый им с сильным «крестьянским уклоном». Эта революция приняла большевистский Декрет о земле («земля — крестьянам»), поэтому и советская власть не казалась в глазах крестьян насилием и принуждением. Есенин воспринимал вождя Октября Ленина как «мятежника», как нового Разина или другого Пугачева, пришедших дать волю инициативе мужиков. Поэт написал поэму «Анна Снегина» — классическую картину крестьянской жизни в духе стихотворений Некрасова «Крестьянские дети» и «Кому на Руси жить хорошо». Но вместо задуманной поэмы о сельской идиллии создано потрясающее произведение о том, как хозяйственный мужик тащит из разоряемой барской усадьбы ненужный ему рояль, а не сеялку-веляку. В местную власть попадают никудышники вроде криушанско-

го Лабути. Охотники заседать в «Совете» стали превращать советскую Россию в «Страну негодяев», а не в великую крестьянскую республику. А поэма «Анна Снегина», которая явилась творческим взлетом Есенина, негативно сказалась на его положении в обществе, поскольку он, как и Пушкин, предпочел «тьму низких истин». В пику правде власть насаждает идеологическую утопию, по сути — «возвышающий обман».

В своем восприятии крестьянского бытия Есенин — пример духовной глубины и прозорливости. Находясь во власти своих переживаний по поводу сельского «таинственного мира», мыслитель не расстался со своим проектом религиозного преобразования России, который возник в роковые годы (1917–1918). Но он знал и последнее слово, которое всегда за изменяющейся реальностью, довольно прочной ко всем благим намерениям.

В своей деятельности крестьянам и фермерам приходится учитывать разные переменные: оценивать качество работы и ее результаты. В фермерском хозяйстве, где присутствуют отношения «работодатель — работник», важна нацеленность на результат. Считается, что богатый фермер работает в свою пользу, а сельский священник — на благо всего прихода. Переменными моментами являются: ориентация на собственное хозяйство или ориентация на коллективное хозяйство. Рыночные отношения предполагают немало альтернатив. Крестьяне не потеряли способности правильно понимать жизненные цели своего благосостояния. Они стремятся справиться с массовой бедностью, противятся углублению материального неравенства между людьми. Писатель В.Г.Распутин считает: «Сейчас появилась какая-то новая формация мужика: нет, не загоните в угол, не сломите. Я сильнее вашего порядка и на колени не опущусь»<sup>4</sup>.

Селяне перестают чураться предпринимательства и зажиточности. Пробивается необходимость выживания; именно она разделяет сельское общество на тех его членов, которые не боятся риска, и тех, кто не желает или боится рисковать. Вместе со структурным и социальным разобщением в сельской местности появляются самостоятельные ячейки предпринимательства и возможности выбора. Так, к примеру, закрытие небольших сельских школ и предложение со стороны администрации ездить учащимся в райцентры, заставило сельских руководи-

лей осуществлять проект «школьный автобус». В Белгородской области строятся на свободных землях коттеджные комплексы; поселки связаны дорогами и инженерными сетями; за последнее десятилетие в селах построено 206 храмов. Так в местных сообществах возникает синтез ценностей города и села.

Оживить ценностный дух аграрного сообщества способен диалог двух партнеров: селян и власти. Он может быть о таких вещах, как: 1) действия руководителей, их способности мобилизовать ресурсы для достижения общих целей: трудовая занятость, здоровье, образование; 2) характер ценностей, то есть разделяемых в большом и малом обществах убеждений по поводу целей, к которым люди стремятся; 3) развитие разных форм местного самоуправления. Главное здесь убедить людей, что инертность и пассивность, социальное ожидание и иждивенчество никак не оправдывают себя. Дальнейшее сохранение и функционирование сообществ обусловлено постановкой целей и выбором средств для их достижения. Это мобилизует использование местных ресурсов.

### **Непрерывность и преемственность крестьянских ценностей**

Крестьян сопровождает чувство работающего человека, преодолевающего одну страдную пору за другой. Они страдают от засух и пожаров, от больших налогов и плохих дорог, от неурожаев и других невзгод. Поэтому пахотная земля названа страдной, а горячая пора уборки урожая – страдой. Крестьяне страдали и страдают за справедливость. Никогда не прекращались гоненья за правду. В Словарь В.И.Даля попали народные изречения: рад страдать за веру, за Русь, за царя; Христос страдал, и нам велел.

Крестьянская мудрость относительно страдания жила в душе Есенина. В исключительно страдательную пору мировой войны он вступил даже в спор с Иисусом Христом, отождествив Его с абсолютным страданием. Атеистов порадовала острая полемика поэта с Богом, а литературоведы заговорили о богохульстве. Оправдываясь, Есенин пояснил, что он лишь от-

вергает страдание в образе Христа. Действительно, страсти Господни — это страдания Христа, начиная с его ареста и кончая распятием. На юного Есенина, читавшего все Евангелия, сильное впечатление произвели описания страданий Христа. Видимо, это как-то заслонило в думающей душе поэта исходящие от Христа истину, любовь и радость. И все-таки должны ли крестьяне всегда страдать?

Думаю, страдание не является вечной ценностью крестьянской России. Хотя глубоко в прошлом коренится привычка не дорожить людьми, взваливать на плечи крестьян социальную и государственную расточительность.

Двузначную ценность страдания следует соединить с ценностью непрерывности и преемственности крестьянской жизни.

Крестьяне легче переносили жизненные тяготы, понимая, что тяготы несет и другое служилое сословие. Более семи веков (XI—XVII вв.) Московскому государству удавалось сочетать два начала: «тягловый строй» и «боевой строй». Крестьянство своим трудом, тяглом содержало воинов, поддерживало их «конно, людно и оружно». Это позволило стране выдержать трехстороннюю борьбу с врагами — на западе, юге и юго-востоке, освободиться от господства Монгольской империи.

На освобожденной земле четче выявляется разделение людей на сильных, средних и слабых. В продолжение веков в России земли было много, а сельскохозяйственного капитала — мало, отсюда существование бродячего крестьянства, работающего у сильных людей — владельцев земли и капитала. Как тогда, в Средние века, так и в настоящее время крестьяне составляют массу свободных, но бескапитальных земледельцев. Но в далеком прошлом они находились в зависимости от сильных людей. Последние фактически были господами, «капиталистами-воинами», от которых зависело остальное сельское население. Оно нуждалось, во-первых, в капитале, а во-вторых, в защите. Рядом со свободными крестьянами, которые носили имя «люди», жили несвободные холопы. Так сложились к XVI в. две ценности — сельскохозяйственного капитала и защиты. Спустя пять веков, аграрная Россия вновь востребует эти ценности. Крестьянам и фермерам более всего нужны капитал и безопасность, а плутократия, имеющая и то и другое, жаждет

захватить побольше земли, но не для производства, а для наживы; владельцы богатств могут стать неким подобием давних «капиталистов-воинов».

Ретроспективный взгляд обнаруживает складывание с XV в. системы местного налогообложения (земские повинности), которая законодательно введена в XIX в.; эти повинности были в ведении земств (с 1864 по 1917 гг.). После освобождения крестьян и с развитием капитализма углубилась пропасть между городом и деревней. Она сильно тревожила Есенина.

Город, город, ты в схватке жестокой  
Окрестил нас как падаль и мразь.

В царской и в советской России город был «царем и господином», таковым город остается и в настоящее время. Метко заметил В.О.Ключевский, «весы общественной правды наклонились в одну сторону», в пользу господ<sup>5</sup>. Положение с «весами общественной правды» повторилось в 90-е гг. XX в., когда «весы» резко наклонились в сторону бюрократическо-плутократического господства. По оценке акад. Д.С.Львова, в общей массе населения России 85% не получают ни рубля от тех богатств, которые должны принадлежать народу. Неудивительно то, что лишь каждый пятый житель села оценивает свою жизнь положительно, остальные четыре пятых исключают себя из числа тех, «кому на Руси жить хорошо».

По большому счету XX в. стал для крестьянства мучительным временем не только из-за войн, но и потому, что оно подверглось акциям экспериментирования со стороны государственной власти. Уже в начале столетия власть сделала попытку создать среди зажиточного слоя крестьян свою дополнительную опору. Столыпинская реформа разрешала крестьянам выход из общины на хутора и отруба; она укрепила Крестьянский банк, приступила к принудительному землеустройству и переселению с целью ликвидации малоземелья; хотя помещичье землевладение сохранялось, но Крестьянский банк скупал земли помещиков и продавал их мелкими участками крестьянам. Агросфера училась заботиться о себе и обеспечивать непрерывность своего развития; действия правительства Столыпина и крестьян приобретали ценностное значение. Столыпинская

реформа имела ценность в перестройке аграрных отношений. Но на Россию, которая представляла собою, по определению Д.И. Менделеева, «серединное царство», обрушилась катастрофа. Февральскую революцию 1917 г., связанную преимущественно с революционным движением 1905–1907 гг., нельзя оторвать от октябрьского государственного переворота. Он был осуществлен большевиками под лозунгами «Мир – народам» и «Земля – крестьянам» (программное требование эсеров).

В ноябре-декабре 1917 г. состоялись всенародные выборы депутатов Учредительного собрания, в которых активно участвовало и крестьянство. Именно оно подняло революционную волну на исключительную высоту. Жизненный трагизм XX в. позволяет признать величие демократической революции, которая мирным способом произошла в ноябре-декабре 1917 г. На выборах в Учредительное собрание народных представителей крестьяне отдали предпочтение партии социалистов-революционеров, выступив главной силой народной революции, ведущими ценностями которой являются Мир, Земля и Воля. Учредительное собрание должно было решить в основе вопрос: каким земельным порядкам быть на Руси.

Поэтому Сергей Есенин приветствовал революцию Семнадцатого года и в своих более поздних размышлениях признался, что он все-таки не принадлежал «ни к февральской, ни к октябрьской, по-видимому, в нас скрывался и скрывается какой-нибудь ноябрь»<sup>6</sup>. Берлинская газета «Накануне» (3 ноября 1922 г.) в статье «С. Есенин в Америке» писала, что в его лице «русская американская колония горячо приветствует новую демократическую Россию».

В число демократических ценностей следует включить активное участие крестьян в выборах Учредительного собрания. Это было первое действительно народное (по сути – крестьянское) выражение разных мнений миллионов людей. О рождении в роковом 1917 году демократической крестьянской ценности стоит напоминать в наше время, чтобы демократия развивалась; тогда крестьяне проявили терпимость, происходящую из стремления понять тех, кто отличался от них. Ибо, по Есенину, «На земле все люди человеки, / Чада». Добавим к этому,

что, как установил акад. Н.М.Амосов, различия людей по силе характера, работоспособности и лидерству составляют отношение 3 к 1 между сильными и слабыми типами.

### **Желательность земского самоуправления**

Разрушение коллективности в постсоветский период привело к тому, что аграрное общество стало явно склоняться к упадку; население сохранило инертность, которую наложила на него командная распределительная экономика. Чтобы излечиться от этого болезненного состояния, селянин должен быть поставлен в такие условия, которые не препятствуют ему свободно развивать и осуществлять свои духовные силы: разум, волю, предприимчивость. Тут вполне ясно обнаруживается понимание того, что недостаточно быть способным проявлять самостоятельную энергию, нужно еще иметь необходимую для того возможность.

Встает жгучий вопрос: что же лишает агросферу простора, который так необходим для личной и общественной самостоятельности? Ответ на этот вопрос известен: система всепроникающей и всеугнетающей опеки со стороны бюрократии. Она была и остается основным злом российской жизни вообще, и сельской в особенности. Для центральной бюрократии творческая сила производства не имеет непосредственного значения.

И столетие назад, и в наши дни бюрократия, за некоторым исключением, демонстрирует равнодушие к судьбам аграрного общежития. На это обращало внимание общественное мнение России в начале XX в. В 1903 г. местные комитеты выяснили и систематизировали взгляды крестьянских сообществ<sup>7</sup>.

Сделано следующее обобщение:

«И земский голос, единственно осведомленный и компетентный коллективный голос самого населения, при этом бюрократическом «обращении к стране», так и остался не выслушанным»<sup>8</sup>. Сходное нежелание знать существующие в начале XXI в. конкретные отношения демонстрирует теперешняя власть России. Как и царская бюрократия, она имеет слабое, неясное и неточное представление о наличных нуждах аграр-

ного общества. Это незнание несет серьезную опасность, поскольку бюрократическое полномочие овладело всеми сферами внутреннего управления, оно есть огромный минус для кровных интересов сельского населения. Поэтому разрешить основной аграрный вопрос чисто бюрократическим путем невозможно. Революция же тождественна безжалостному бунту.

В этой связи принято говорить о ценности выборного земства, местного самоуправления, которому присущи несомненные достоинства. Местные сообщества рассчитывают на свои собственные ресурсы, жизненные силы, творческий потенциал каждой личности. Видеть сильные и слабые стороны развития местного сообщества позволяет муниципальная наука, которая достаточно быстро прогрессирует в странах Запада. В России современную модель местного самоуправления разрабатывает Академия социальных технологий и местного самоуправления РАЕН<sup>9</sup>. Издается журнал «Муниципальный мир».

В начале XXI в. мы видим аграрные ячейки, уже включенные в местные сообщества, в муниципальные образования, разного рода корпорации. Они призваны решать местные проблемы собственными силами, средствами и под свою ответственность. Эта самостоятельность может встретить противодействие бюрократии. Ведь, как отмечал в свое время Б.Н.Чичерин, бюрократии ненавистны независимые силы, налагающие пределы ее властолюбию и ее произволу. Отсюда вражда к земству, составляющая неизменную черту бюрократии, покоящуюся на своем величии. Тут же напоминая о ценности самоуправления, сделаем акцент на его компетенции. Ибо борьба местного сообщества за свою самостоятельность в области управления есть опять-таки прежде всего отстаивание компетенции самоуправления. Расширение его объема делает местное сообщество коррективом бюрократии.

Ценностное значение местного самоуправления раскрывается в превосходно сформулированном еще в XVII в. правиле. Великий философ Б.Спиноза в «Богословско-политическом трактате» писал: «В свободном обществе каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает»<sup>10</sup>. Своим мнением крестьянство оказывает *влияние* на власть: это выражение стремления быть услышанным и учтенным. Влияние крестьян дополняется *давлением*, своего рода форсированным влиянием

на администрацию, которая принимает и осуществляет решения. Крестьяне еще не располагают возможностями разными путями влиять на принятие решений; они не имеют также возможности участвовать в политической конкуренции. В сельской местности практически отсутствуют добровольные гражданские организации, которые могут быть источниками власти или самоуправления.

В последнее время обретает «право гражданства» в науке понятие «местное сообщество». Оно рождено глобальной тенденцией – становлением сообщества граждан в виде различных гражданских образований, прежде всего местных сообществ, они рассчитывают на свои собственные ресурсы, жизненные силы, внутренний творческий потенциал личности. Делая попытку ввести «местное сообщество» в наш научный обиход, мы тем самым приближаем современное российское общество к народным, аграрно-крестьянским истокам, к собственным культурным традициям, особенностям хозяйственной жизни. Понятие «местное сообщество» логически связывается с такими понятиями, как «община», «аграрное общество», «земство». Установление этой органической связи предлагает нам искать такие формы организационно-управленческого и правового регулирования общинной жизни, которые не разрушили бы ее жизненные силы, а способствовали их расширенному воспроизводству. Это требует изменений и в самом механизме управления, в том числе и правовом, в сторону от запрещающего к прогнозирующему, стимулирующему инновации, развивающему, а не тормозящему возрождение местных сообществ как гражданских институтов общества<sup>11</sup>. Это возрождение, как правило, происходит точно по Андрею Платонову: «А без меня народ неполный!».

Наблюдения фиксируют факты, обнадеживающие для местных сообществ. В поселения полупустые и полуразрушенные все больше тянутся нерусские люди из национальных республик. Они обживают на исконно русских землях и заводят разные хозяйства, производящие продукты питания. К этим землям обращается Сергей Есенин:

Край мой! Любимая Русь и Мордва!  
Притчею мглы ты, как прежде, жива.

## Ценность меры

Крестьянское миросозерцание ориентировано на некую желанную середину, на уход от крайностей. Поэтому нравственные устремления состоят в том, чтобы соблюдать в действиях разумную меру, или умеренность между крайностями. Это требование, как правило, соблюдается людьми неохотно. Издавна русским крестьянам приходилось соглашаться с крепостным правом, ибо перед ними была альтернатива: казачество или кнут, воля или неволя. Многократно Есенин признавал: «Люблю крайности». Он вспоминал Блока, который «совет мне отличный дал: «Раскачивайтесь посильнее на качелях жизни». Я и раскачнулся. И еще раскачнусь!» Теперь-то мы знаем, к чему привела Есенина «раскачка».

Как поэт и мыслитель Есенин мучительно познавал ценность умеренности, умения находить меру. В этом смысл его «Певущего зова». В этом произведении Есенин поднялся на вершину пророческого воображения:

Кто-то учит нас и просит  
Постигать и мерить,  
Не губить пришли мы в мире,  
А любить и верить!

Предложенная Есениным ценность постижения России в роковом 1917 г. не была замечена крайне взбудораженным обществом. Крестьянам в солдатских шинелях нужны были мир, земля, свобода, а не умеренность. Вся Россия исключительно дорого заплатила за то, что не приняла пророчество Есенина, не занялась самопостижением и мирным преодолением крайностей. Необходимость умеренности была решительно отвергнута Черновым, Лениным, Троцким, Милюковым. Временное правительство, которое готовило Учредительное собрание и призывало крестьян участвовать в свободных выборах, было свергнуто. Сторонника «среднего пути» А.Ф.Керенского превратили в глазах общественности в жалкую пародию. Сергей Есенин обратился к образу Иисуса Христа, чтобы люди не губили друг друга. По словам Р.В.Иванова-Разумника, Есенин воспел «рожденную в Вифлеемских яслях» русскую революцию

и возрождение российской земли. В письме к Иванову-Разумнику (конец декабря 1917 г.) Есенин выделил значение «среднего» в «Коньке-горбунке», да во всех почти русских сказках.

В мятежном 1917 г. крестьянская Россия еще дальше удалилась от своей желанной середины, от необходимости умеренности. Образовались две противоположные России, которые обрели даже свои краски: черная, панихидная и голубая, новая; «белая» и «красная». Есенин решительно определился, о чем говорит опубликованный в июле 1917 г. цикл стихотворений «Голубень». В зеркале неба Есенин видел идиллическую Голубую Русь, которая миновала, ушла, отчалила на земле. Перед глазами поэта «золототканое цветенье» одежды пророческого героя «Инонии». Есенин угадал крестьянскую сущность преобразования и смог заговорить о религиозном смысле революции. Однако революционная буря заглушила голос Есенина: «нести пророка в отечестве своем». Остается только надеяться на то, что мудрость «крестьянского сына» все-таки будет понята в будущем.

Если Европа высоко ценит «общественный контракт» в государстве и дорожит договором между властью и народом, то Россия по воле Петра III и Екатерины II прекратили договор между «тягловым строем» и «боевым строем», на котором крепко держалось Московское государство. Дворяне составили «гражданское сообщество» владельцев крестьян и обладателей привилегий, а крестьянство осталось «чернью», не достойной даже вхождения в нацию. За более чем двести лет российские крестьяне так и не составили свободного сообщества, организованного на основе договора с управляющей силой. О начале справедливости по отношению к деревне также не приходится говорить. Россиянам еще предстоит доказать, что мы можем думать и говорить о свободе, правде и Родине по-есенински, с любовью и верою. За исконные ценности крестьянства отдал жизнь не только Есенин, но и А.В.Чаянов.

С позиции умеренности Чаянов рассмотрел крестьянское хозяйство. Оно дает возможность оценки потребительских благ, будучи социальным феноменом ценности. Крестьяне, находясь в уникальном биосоциальном и природном комплексе, вынуждены приспособливаться к законам воспроизводства живой

природы и вырабатывать особый тип рациональности, психологии и поведения в естественно-природной среде. Органичное аграрное общество лишено крайностей индустриальной цивилизации и способно уравниваться традиционными ценностями — почитанием земли, растительного и животного мира. Своеобразные хозяйственные организмы, по Чаянову, живут по своим особым законам жизни, поэтому надо схватить «жизненное подвижное равновесие». В трудовой хозяйственной деятельности количество ценностей, считал Чаянов, находится в соответствии с количеством затрачиваемого труда<sup>12</sup>. Исследователем рассмотрен процесс образования и восстановления капитала крестьянского хозяйства как суммы ценностей, отделяемой семьей от личного потребления и авансируемой на производительные цели. Чаянов назвал проблему о капитале в трудовом хозяйстве наиболее важной<sup>13</sup>.

Чаянов постоянно имел в виду необходимость умеренности и ценность труда<sup>14</sup>. Он противопоставлял семейное хозяйство капиталистическому, при этом он не идеализировал мелкобуржуазную стихию крестьянства. Идеализировать можно только труд — условие высокой нравственности и человеческого достоинства.

Учитывая определяющий факт хаотичности современной аграрной действительности, важно познавать необходимость умеренности с учетом синергетики<sup>15</sup>. В ее контексте ценности предстают аттракторами, притягательными элементами для становления нового «порядка вещей». Самым важным аттрактором было и остается домашнее и приусадебное хозяйство. Философия позволяет назвать своим именем не только ценности, но и многочисленные проявления несправедливости, эксплуатации человека человеком.

Современная деревня находится во власти феномена трех «К» (коррупция, криминалитет и клептократия), который насаждает социальную несправедливость и дискриминацию сельских жителей. Все это познаваемо с точки зрения строгого реализма и непредубежденного разума. Ведь и в наше время, как и в есенинское, можно непредубежденно сказать словами Есенина: «Хлестнула дерзко за предел / Нас отравившая свобода». Политическая неграмотность, которая направляла либерали-

зацию в 1990-е годы, вызвала к жизни свободу коррупции и грабежа общественного достояния, свободу заказных убийств и коммерческий террор.

Стремление крестьянства к идеалам свободы и справедливости вновь воспроизводится в XXI в. Оно стремится жить свободно на своей земле в составе гражданских сообществ, устроенных на справедливых началах. Социологи выяснили, как жители села видят хорошие возможности в разных сферах жизни<sup>16</sup>. Самые лучшие возможности имеются в общении с друзьями, а худшие — для проведения досуга. Только каждый шестой признал хорошие возможности в таких сферах, как получение знаний, образование и самореализация, профессии.

Общероссийская разница в распределении доходов у граждан (92% собственности владеют 15% городского населения) жестко диктует селянам свой расклад ценностей, ограничивает для них возможность достойного выбора. Крестьяне не принимают того несправедливого порядка, что все богатства, которые достались России от Бога и должны принадлежать всему народу, почему-то достались очень узкому слою избранных. То, что трудовая основа имущественной ценности отвергнута режимом плутократии, не может быть принято крестьянами, которые являются живыми носителями труда и трудовой ценности собственности. Крестьяне чувствуют себя обманутыми. Это ведет к депрессии, росту алкоголизма и смертности. Во все времена крестьянин чувствовал, что существует нечто действительно важное, ради чего он живет, и что его смерть или смерть близкого человека еще не означает конец всего, что вызывает его интерес в этом мире. Лишь вновь вселяя в сельское общежитие надежду, можно зажечь огонь оптимизма, огонь, вокруг которого крестьянин построит свою семейную жизнь и свое хозяйство.

Корни крестьянских ценностей произрастают в трудовом хозяйстве. Несомненно, что труд, экология, взаимопомощь и хозяйствование являются долговечными ценностями. По своей сути они служат ценностными ориентирами «качества жизни», оценкой человеческого потенциала. Крестьянина нельзя лишить права на доступ к природным ресурсам — живой воде, чистому воздуху, пространству, ландшафту и здоровой пище. Мудрый совет дает С.Есенин: «Жить нужно легче, жить нужно проще, / Все

принимая, что есть на свете». Видимо, в начале социалистического строительства нельзя было предугадать смену его новым, капиталистическим строительством. В нем россияне не находят ничего, чем они могли бы гордиться. Это — напрасно.

Есенин научает нас любить родину, служить ей и гордиться ею. Мыслитель из русского села посоветовал бы вдуматься в смысл стихотворения «Синее небо, цветные луга...», написанного в 1916 г. Любимая Русь жива, как прежде, «притчею мглы и звоном крестов безымянных могил»:

Многих ты, родина, ликом своим  
Жгла и томила по шахтам сырым.  
Только я верю: не выжить тому,  
Кто разлюбил твой острог и тюрьму...  
Вечная правда и гомон лесов  
Радуют душу под звон кандалов.

Такова утверждаемая Есениным правда родины, ее много-страдальной истории. Такая правда добывается любовью даже к острогу, тюрьме, кандалам. Через любовь достигается и осмысливается все остальное: свобода, демократия и справедливость. Стоит нам только перебрать по очереди отдельные эпизоды отечественной истории — как сразу обнаружится неприемлемое для Есенина отношение к прошлому. Большевизм отвергал напрочь царизм, частную собственность, а радикал-либерализм — всю советскую цивилизацию, презрительно отбрасывал российскую державность и боролся с «державниками».

Нам надо учиться у Сергея Есенина любить родину, верить в Россию и гордиться ее тернистым путем к свободе, равенству и братству: «На сердце день вчерашний, / А в сердце светит Русь». У России — «Серебристая дорога»: «Ты зовешь меня куда?.. Грусть ты или радость? теплишь?... «Может быть, к вратам господним Сам себя я приведу». Но подъем к Храму требует денег на жизнь. Есенин «постиг, / Что мир мне не монашья схима». Для крестьян вновь повторимы три «Б» — бездорожье, безработица и безденежье. Поэтому невыносимы душевные страдания. Подобно Есенину, селяне не поймут диктата денег, не знают также, «Куда несет нас рок событий», и «Чтоб, не страдая ни о ком, / Себя сгубить / В угаре пьяном». Жизненный трагизм русского крестьянства продолжается...

## Примечания

- <sup>1</sup> *Струве П.Б.* Глава из «Введения в экономическую историю России» // Труды IV съезда русских академических организаций за границей. Белград, 1929. С. 137.
- <sup>2</sup> *Чаянов А.В.* Избр. произведения. М., 1989. С. 20.
- <sup>3</sup> Мелкое землевладение в России и его основные нужды // Русские ведомости. 1904. № 125.
- <sup>4</sup> Аргументы и факты. 2006. № 16. С. 3.
- <sup>5</sup> *Ключевский В.О.* Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 261.
- <sup>6</sup> Письмо С.Есенина А.Б.Кусикову от 7 февраля 1923 г.
- <sup>7</sup> Нужды деревни по работам комитетов о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Т. 1. СПб., 1904.
- <sup>8</sup> Там же. С. 296.
- <sup>9</sup> *Гладышев А.Г.* Развитие местного сообщества: теория, методология, практика. М., 1999.
- <sup>10</sup> *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. С. 258.
- <sup>11</sup> *Полухин О.Н.* Идея, опыт и идеал гражданственности: философский проект. С. 279–280.
- <sup>12</sup> *Чаянов А.В.* Крестьянское хозяйство. М., 1989. С. 70.
- <sup>13</sup> Там же. С. 365.
- <sup>14</sup> Там же. С. 395.
- <sup>15</sup> *Наумкин А.* Синергетика. Введение в каллагию. М., 1996.
- <sup>16</sup> Источник: Институт социологии РАН. [www.isras.ru](http://www.isras.ru).

### **Линия жизни как диалог времен\***

В последнее время во многом пересматривается взгляд на отношение индивидуального опыта к коллективной памяти. Внимание исследователей фокусируется на реконструкции индивидуальных стратегий людей и их биографий, на изучении повседневности путем анализа индивидуальных практик<sup>1</sup>. Подчеркивается активная роль индивидуальной памяти, которая включает персональный, социокультурный и исторический планы. Наряду с собственным жизненным опытом, она подразумевает приобщение к опыту социальному, превращение чужого опыта в собственный, причастность к весьма отдаленным событиям<sup>2</sup>. Получают развитие исследования автобиографической памяти как способа презентации индивидуального опыта<sup>3</sup>. Большое внимание уделяется изучению семейной памяти, которое имеет в виду выявление того, как соотносится частное существование человека с ходом исторических событий, как через воспоминания от старших поколений к младшим передаются сами семейные истории, а также образцы поведения и выработанные стратегии приспособления<sup>4</sup>.

В этом аспекте представляют интерес опубликованные воспоминания мастера-гравёра фабрики «Трехгорная мануфактура» Алексея Григорьевича Моисеева (1899–1972). В конце 1960-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (№ 07-01-00126а).

х гг. им были написаны исторические свидетельства «Прошлое села Кузьмина» и «Хроника семьи Моисеевых»<sup>5</sup>. Обе рукописи предназначались «для семейного чтения» (не для печати), адресовались детям, внукам, вообще — потомкам; правда, один экземпляр с описанием прошлого с. Кузьмина был передан в Исторический музей<sup>6</sup>.

Предки А.Г.Моисеева жили в с. Кузьмине и вели сельское хозяйство по меньшей мере в течение трех веков. До 15-летнего возраста он и сам жил в селе, затем стал отходником (как его дед, отец и дяди), но, работая на Прохоровской мануфактуре в Москве (с 1914 по 1918, затем с 1921 по 1929 гг.), связи со своим хозяйством не порывал. С начала коллективизации и до 1935 г. он оставался в деревне, затем вернулся на фабрику. Лишь в конце 1940-х гг. дом в Кузьмине был продан. Духовная связь с Кузьминым, вылившаяся в воспоминания, продолжалась до самых последних дней Моисеева. Его формальное образование — четыре класса церковно-приходской школы, два года курсов на аттестат зрелости. Всё остальное — долгие годы самообразования: чтение, занятия живописью, музыкой, а также высокий профессионализм мастера-гравера, автора учебника для текстильных техникумов.

Рукопись «Прошлое села Кузьмина» представляет собой семь очерков по его истории и носит исследовательский характер. При создании своей историко-этнографической работы, целью которой было поведать потомкам «о жизни и быте наших деревенских предков», Моисеев пользовался «Историей государства Российского» Н.М.Карамзина, исследованиями отечественных историков и этнографов, некоторыми архивными документами местной церкви, воспоминаниями деда, отца, других лиц, опирался и на собственную память. В написании некоторых слов он придерживался дореволюционной орфографии. В различных случаях, в зависимости от отношения к событию, одно и то же слово писал то с прописной, то со строчной буквы. Автор подробно описал хозяйственный уклад общинной подмосковной деревни в начале XX в., повседневную жизнь отходников в столице, а также события коллективизации. Этим трудом он вполне вписался в отечественную традицию, своими корнями уходящую к пушкинской

«Истории села Горюхина» и «деревенским летописям» демократической прозы 60–80-х гг. XIX в., имевшую продолжение в изучении и описании отдельных крестьянских селений уже в XX в. (труды А.И.Шингарёва, М.Я.Феноменова, К.М.Шуваева и др.)<sup>7</sup>.

«Хроника семьи Моисеевых» соединила в себе очерки, воспоминания и автобиографические зарисовки. В ней последовательно описаны краткая родословная семьи, биографии деда, двух дядей, родителей, события жизни самого автора с раннего детства до 22-х лет. Таким образом, перед нами целый цикл, объединенный памятью о былом.

Отметим, что память — это символический образ прошлого, конструируемый в контексте социальных действий. В изучении подобной реконструкции прошлого исследователи видят попытку понять особенности коллективного опыта, опирающегося на традицию и, шире, все ментальное (то есть «расположенное» между осознанным и бессознательным). Подчеркивается, что социальная память «принадлежит к тому, что современные историки склонны именовать ментальностями»<sup>8</sup>.

В тот момент, когда писались воспоминания, А.Г.Моисеев обладал в основном всем (кроме здоровья), что составляло, по его мнению, содержание счастья — солидным возрастом, спокойной жизнью в окружении любимой и любящей семьи, благоустроенным жилищем, в котором он «волен распоряжаться своим трудом и отдыхом» (с. 125). Однако прошлое (речь идет главным образом о дореволюционном прошлом), в котором были как привлекательные, так и отталкивающие моменты, имело для Моисеева несомненную ценность. Семейная история, интегрированная в историю «малой родины» и местной крестьянской общности и — шире — в историю страны, представлялась Моисееву культурным капиталом, который может быть использован потомками.

Но воспоминания обладают и другими смыслами. В частности, по мнению Э.Канетти, стимул к работе воспоминания обязан потребности в самопознании и «изображении самого себя» по отношению к настоящему: «Зачем ты вспоминаешь? Живи настоящим! Живи настоящим! Но я вспоминаю только для того, чтобы жить настоящим»<sup>9</sup>.

Современные исследования в области неврологии показывают, что воспоминание представляет собой гибкую систему, которая в меньшей степени служит мыслям о прошлом, чем ориентированию в настоящем на будущее. Она позволяет вернуться к чему-то, что не соответствует или только частично соответствует действительности, но (предполагаемо) правильному решению в настоящем. При этом воспоминание не исключает вымысел<sup>10</sup>. Возможно, настроения Моисеева были созвучны тем, которые породили в те годы феномен «деревенской прозы».

Моисеев различал разные способы передачи семейной памяти. Так более древние события четырехсотлетней давности передавались «по молве, переходящей из рода в род». Родословная почти двухсотлетней давности составлена им благодаря «исключительной памяти и словоохотливости деда», а также архивным записям местной кузьминской церкви. Коммуникативный аспект воспоминания, то есть подверженность его постоянным изменениям в процессе общения с другими – важный момент конструирования прошлого через настоящее и селективной работы памяти<sup>11</sup>.

В цепи предков и потомков сначала дед Моисеева, а затем и он сам выступали в роли медиаторов, транслирующих не только факты, но и смыслы поступков, оказывались в центре формирования культурной памяти рода. Но если дед оставался во власти устной традиции, то Моисеев принадлежал уже письменной<sup>12</sup>.

Надо сказать, что А.Г.Моисеев (не в последнюю очередь из-за своей религиозности, или скорее благодаря ей) прекрасно понимал силу воздействия на человека слов, письма, поступков, разнообразных явлений окружающего мира именно как проявление памяти, как преображенный памятью духовный опыт. Пожалуй, такое видение вполне созвучно мыслям Евг. Трубецкого, с точки зрения которого память – это единственно ценное отличие человека от низшей твари, подтверждение человеческого достоинства, проявление свободы человеческого духа, хотя, по Трубецкому, в свободе заложено начало человеческого греха<sup>13</sup>. В воспоминаниях Моисеева неоднократно появляются свидетельства влияния силы памяти на мировосприятие автора. Моисеев сознавал также избирательность и субъективность памяти, написав в заключении своего мно-

голетнего труда (с. 111), что тот является результатом «слышанного, виденного и пережитого *так, как оно запечатлелось в моей памяти*» (подч. нами — *Авт.*).

В работах, посвященных гендерным особенностям памяти, отмечается, что цель воспоминаний заключается в самопрезентации и конструировании собственного идентитета. Исследователи в то же время отмечают, что для русской мемуарной традиции характерна довольно поздняя «персонализация» исторического (и мемуарного) самосознания. Приоритет общинно-общественного уклада жизни влиял на автобиографический дискурс (в том числе мужской), сдвигая его от персонального в сторону общерепрезентативного (причем и в XX в. тоже), то есть «Я» предстает как репрезентация какого-нибудь «МЫ». Историческое время здесь — это время родовое, а ценность и значимость личности определяется её принадлежностью к родовому, семейному целому<sup>14</sup>.

Отмеченное характерно и для текстов А.Г.Моисеева, которые обладают определенной двойственностью. Так симптоматично само стремление Моисеева создать именно семейную хронику на память и в качестве назидания потомкам. Впрочем, как отмечается исследователями, писать воспоминания или вести дневник, чтобы «не исчезнуть из памяти или в назидание потомкам» — свойство, вообще присущее т.н. «человеческим документам»<sup>15</sup>.

Какой же опыт представляется А.Г.Моисееву необходимым для передачи последующим поколениям?

Во-первых, следует подчеркнуть идентификацию автора с народной культурой. Последняя, тесно связанная с православной религиозной традицией, определяет его «картину мира» и ценностно-смысловые моменты памяти. Так «от всего сердца желая своим потомкам счастья и вместе с тем уважения в семье и обществе», А.Г.Моисеев советовал в житейских делах руководствоваться мудрыми русскими пословицами. Назовем некоторые из них: «Жизнь прожить — не поле перейти, всяко бывает». При этом какие бы неудачи и разочарования ни последовали в жизни, он знал: «Что Бог ни делает, все к лучшему» и наказывал своим потомкам помнить об этом. Его кредо — «не делай людям зла, твори добро», потому что пословица гласит: «Что посеешь, то и пожнешь». Моисеев советовал никому не

отказывать в помощи, особенно просящим во имя Бога. При этом он ничуть не чурался практического аспекта подобной филантропии, исходя из представления «знай, что в накладе не будешь»: «Кинь хлеб-соль за лес, пойдешь — найдешь», «Голенький (бедный) ох, а за голенького заплатит Бог». Алексей Григорьевич призывал потомков к честности и правдивости в словах и поступках. Он был уверен, что «правда в конечном счете всегда торжествует, и торжество её заключается в почёте и уважении от людей», поэтому: «Хлеб-соль ешь, а правду режь». В его понятии нельзя строить своего благополучия на чужом несчастье: «Чужая копейка в прок не идет, свой рубль унесет» (с. 111).

Если иметь в виду, что в последнем случае «благополучие» связывается с финансовой стороной жизни, имеет смысл упомянуть об отношении А.Г.Моисеева к деньгам. Моисеев отмечал, что в этом он всегда руководствовался народными понятиями, в детстве воспринятыми от деда. Точка зрения деда выражалась в присловьях и пословицах. Одно присловье наставляло: «Живи так, чтобы не ты перед рублем, а рубль перед тобой плясал», то есть, отмечал Моисеев, «деньги должны быть для человека не целью жизни, а лишь средством для существования». Другие народные сентенции учили бережливости: «Имей доход поповский, а расход — дьяковский», «Береги копейку про черный день — при таком положении нужда не застанет тебя врасплох». Неоднозначное, а скорее негативное отношение было у Моисеева к нормам, которые складывались в торговом деле, где вопрос честности, по его мнению, здесь имел условное значение (с. 111, 129–130, 134).

Авторские приоритеты определили и структуру рукописи «Прошлое села Кузьмина», последовательность историко-этнографических очерков: 1. Хатунская волость. 2. Церковь. 3. Школа. 4. Население. 5. Быт. 6. События. 7. Последнее сказанье. Не случайно, видимо, количество очерков ограничено символическим числом «семь». Автора интересовали прежде всего примеры особых духовных состояний, события, связанные с духовными переживаниями. В этом смысле особенно показателен последний, седьмой очерк. Но и другие очерки выходят за рамки обычного исторического повествования, поскольку для Моисеева любая сторона жизни крестьян, любое событие были пронизаны духовным опытом.

Историком Д.Рэнселом было внесено понятие «ментальной решетки». Он отмечал, что каждой эпохе присуще свое специфическое видение мира. Оно пронизывает исторические документы, которые анализирует современный исследователь. Но современный исследователь имеет дело с определенным корпусом документов, определенными данными (в широком смысле), представляющими ту или иную эпоху. Поэтому он должен, по мнению Д.Рэнсела, задаваться вопросом, «почему наши предшественники собрали именно эти данные, а не какие-то другие? Почему они собрали эти данные именно в таком порядке, а не в каком-то другом?» Если будут задаваться такие вопросы, исследователь увидит «решетку», сквозь которую наши предшественники видели свой мир. Но это позволяет сегодня увидеть и те «белые пятна», куда они не позволили себе смотреть<sup>16</sup>.

Автор погружен в русскую историю, на фоне которой описана с XV века и краткая история Хатунской волости. Один из пластов прошлого села и его семьи — это те события отечественной истории, которые сохранялись в коммуникативной памяти русских крестьян в XIX в. (прежде всего у мужчин)<sup>17</sup>. Свой род А.Г.Моисеев вел от одного из участников вольницы периода Смутного времени начала XVII века. Среди предков были те, кто участвовал «на войне с французами в 1812 году» или в Крымской войне, и при обороне Севастополя погибли. Наряду с другими крестьянами местной волости его предки были отпущены на волю в 1838 г. гр. А.А.Орловой-Чесменской.

Здесь уместно вновь обратиться к именам двух духовных предшественников Моисеева-повествователя. Речь идет о Н.М.Карамзине и его «Истории», а также об А.С.Пушкине.

В домашней библиотеке А.Г.Моисеева присутствовали труды крупнейших российских историков — Карамзина, Соловьева, Ключевского, но приоритет автора был отдан первому.

Моисееву созвучны мысли Карамзина, сказанные им в Предисловии к «Истории Государства Российского»: «История в некотором смысле есть священная книга народов: главное, необходимая; зеркало их бытия и деятельности, скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего.

Мудрость человеческая имеет нужду в опытах, а жизнь кратковременна. Должно знать, как искони мятежные страсти волновали гражданское общество и каким способом благотворное влияние ума обуздывало их бурное стремление, чтобы учредить порядок, согласовав выгоды людей и даровав им возможное на земле счастье. Но и простой гражданин должен читать Историю. Она мирит его с несовершенством видимого порядка вещей как с обыкновенным явлением во всех веках; утешает в государственных бедствиях; питает нравственные чувства и праведным судом своим располагает душу к справедливости, которое утверждает наше благо и согласие общества»<sup>18</sup>. Ему близко понимание Карамзиным Истории как «пользы» и «удовольствия для сердца и разума»<sup>19</sup>. Так же, как в начале своего труда Карамзин ссылается на источники российской истории, Моисеев перечисляет те, которые составили основу истории села Кузьмина.

Наконец, он разделял и подход историка к описанию прошлого: «Не дозволяя себе никакого изобретения, я искал выражений в уме своем, а мыслей единственно в памятниках. Искал духа и жизни в тлеющих хартиях, желал преданное нам веками соединить в систему ясную стройным сближением частей, изображал не только бедствия и славу войн, но и все, что входит в состояние гражданского бытия людей: успехи разума, искусства, обычаи, законы... не боялся с важностью говорить о том, что уважалось предками; хотел, не изменяя своему веку, без гордости и насмешек описать веки душевного младенчества, легковерия; хотел представить и характер времени...»<sup>20</sup>.

Разумеется, история одного села — не история государства, а история семьи — не история человеческого рода, но Моисеев, претендуя на роль семейного историографа, со всей серьезностью относился к своим занятиям. Впрочем, и историю села можно описывать по-разному.

Хотя Моисеев не упоминает «Истории села Горюхина», думается, это произведение Пушкина не может не быть отмечено в связи с «Историей села Кузьмина».

Вообще Пушкин — особый для Моисеева автор. Эпиграфы из произведений Пушкина предпосланы главам кузьминской истории. Близок Моисееву и образ Пимена из «Бориса Годунова», которому он отчасти себя уподобляет. Отчасти потому, что

в отличие от «внимающего равнодушно добру и злу» летописцу Моисееву ближе мысль, высказанная в 1825 г. «Московским телеграфом» о том, что историк должен быть не простым дееписцем, но «учителем потомков судьбами предков»<sup>21</sup>. И все же рисунок, изображающий летописца, и соответствующая цитата («Еще одно, последнее сказанье...») открывают завершающий очерк «Истории села Кузьмина». Невольно Моисеев напоминает о полемике по поводу «летописного стиля» и шире — о способах познания прошлой исторической реальности России, в центре которой в свое время оказались и Карамзин, и Чаадаев, и Пушкин, а значит, и «История села Горюхина».

Проблемам пересечения художественной проблематики «Истории села Горюхина» с запросами исторической мысли России 30-х гг. XIX в. посвящено немало работ. Исследователи обращали внимание на внутреннюю полемичность этого пушкинского произведения, присутствие в нем пародийных моментов и ироничного контекста. Отмечается, что в вымышленной истории одного села Пушкину виделась история всей России<sup>22</sup>.

В «Истории села Кузьмина» можно проследить некоторые параллели с «Историей села Горюхина» и «Повестями Белкина»<sup>23</sup>.

Горюхинская история представлена у Пушкина через призму истории жизни Белкина, его мировоззрения и самооценки. Хотя «История села Кузьмина» и «Хроника семьи Моисеевых», где значительное место уделяется истории духовного становления автора, — два отдельных произведения, в кузьминской истории ощущается мировидение Моисеева.

Жанр «ученого труда» побуждает пушкинского героя придерживаться в своем повествовании определенных норм и способов оценок. Это же, с поправкой на другие исторические обстоятельства, можно сказать и о труде Моисеева. Правда, в отличие от Белкина (Пушкина), Моисеев не готов с иронией взглянуть на прошлое, особенно на близкое прошлое, связанное с гражданской войной и коллективизацией (о чем — ниже). Зато Моисеев, вслед за Пушкиным, убежден, что «история своего дома» и история Отечества — это сообщающиеся звенья. Но если собственное жизнеописание делается возможным для Белкина лишь в качестве традиции и «предупреждения»<sup>24</sup>, Моисеев сознательно разводит историю села и хронику своей се-

мы, а затем — историю семьи и свою собственную, личную историю. Более того, постепенно описание собственной жизни выходит на первый план.

«Свое» историческое прошлое для А.Г.Моисеева, память о котором он особенно хотел передать потомкам — это дореволюционное прошлое. Возможно, перед нами аналог «периода вольности» села Горюхина. Отчасти — это реакция на вполне определенное официальное, хотя и несколько смягченное по сравнению с 1920—1940 гг., видение того времени из советского настоящего 1960-х гг.

Прошлое для Моисеева локализовано не только хронологически, но и территориально. Пространство его воспоминаний — село Кузьмино и Москва, а также Центральная Россия. Однако практически нет разделения на центр и периферию, «свое» и «чужое» пространство. Скорее есть два центра без периферии. Автор испытывал по отношению к Кузьмину теплые чувства, более безоблачные — в пору своего деревенского детства, наполненные страданием — в годы коллективизации. Москва всегда вызывала в нем симпатию. И даже во враждебном и голодном пространстве Центральной России в гражданскую войну Моисеев тоже находил «родное» — это было белгородское село Игумново, куда он ездил за хлебом.

Пожалуй, только дважды в его памяти возникает ощущение внешнего мира как «чужого», когда он и его односельчане как единое целое противостоят городу. Один раз — в гражданскую войну (во время кратковременного дезертирства), второй раз — в коллективизацию. В остальное время его жизни и памяти это пространство открыто.

На страницах рукописи возникает в целом привлекательный, почти лишенный конфликтов, образ подмосковной деревни. Не случаен и эпиграф из «Евгения Онегина» к одному из очерков: «Они хранили в жизни мирной привычки милой старины». Намерение автора «познакомить потомков с жизнью деревенских предков» вылилось в описание того, «как трудились, чем развлекались, как веселились и какие были порядки в их быту, из которых иные существовали с незапамятных времен» (с. 66). Основанием для идиллического видения патриархального крестьянского мира стали три момента, среди кото-

рых первый был опосредован конкретной ситуацией в Хатунской волости, а два других — общими чертами сельской России. Имеются в виду достаточно продолжительный опыт вольной жизни местных крестьян, освобожденных от крепостной зависимости на 25 лет раньше большинства крепостных страны, а также православные и общинные традиции деревенской жизни. Если вернуться к «Истории села Горюхина», в котором есть образ помещика-тирана, то история села Кузьмина являет собой полную противоположность. В Горюхине тиранство возникает как результат филантропических видов барина. Филантропия А.А.Орловой-Чесменской дала крестьянам Кузьмина настоящую волю и открыла путь в город. При этом, как писал Моисеев, «в память о благородном поступке гр. Анны Алексеевны крестьяне волости долго именовали себя «графскими»»<sup>25</sup>.

Для Моисеева Церковь была «учителем и наставником» русского крестьянина в «нравственной и телесной чистоте», охранителем от «духовного растрепания» (с. 14, 33). Последнее для него олицетворялось, в частности, с «надругательством над Русской стариной», под которым он понимал атеистическое наступление власти, трактуемое им как «влияние злого духа времени» (с. 22).

Описание прошлого села и его обитателей пронизано ощущением полноты и радости бытия, связанным с годовым православным циклом и народным календарём, где самое волнующее и светлое событие — Пасха. А.Г.Моисееву «исстари заведенные», «издавна установленные» порядки, независимо от того, чего они касались — духовно-религиозной жизни общины, земельно-хозяйственных распорядков, труда и досуга, — представлялись правильными, поскольку сохраняли здоровую моральную атмосферу общности, способствовали тому, что «люди были бодры, подвижны и работоспособны до самой старости» (с. 79).

При описании Кузьмина приводится история, некоторым образом повторяющая сюжет пушкинской «Метели». Моисеев описывает «из ряда вон выходящий» случай, который произошел с одним из жителей Кузьмина в середине XIX в. и сохранился в памяти местного населения. Некто Кузьма Лямин вместо одной девушки был повенчан с другой. Сваха предложила родителям Кузьмы в невесты их сыну девушку Дарью из соседней деревни. Сватовство и смотрины прошли в полном порядке. Ро-

дители жениха были довольны приданым невесты и будущей сильной работающей помощницей — снохой, а жених был доволен молодой и красивой будущей подругой жизни. Пришло время венчания. Когда в заключительной части венчания священник предложил новобрачным поцеловаться, Кузьма обнаружил, что перед ним стояла не девятнадцатилетняя Дарья, моложе его на два года, а на тринадцать лет старше его, причём рябовата и картава. Дело в том, что обеих сестер звали Дарьями. Пользуясь тем, что за дальностью расстояния жених и родители его не имели представления о положении этой семьи, родители невесты показывали младшую, а привезли в церковь засидевшуюся в девках старшую, с которой Кузьма и был повенчан. Родителей жениха, которые хорошо знали невесту, в церкви не было. К тому же жених не мог ожидать подлога, как не мог и разглядеть лица невесты под закрытым подвенчным сетчатым покрывалом в слабо освещённой церкви. Учтя все это, родители невесты, при непосредственном участии свахи, и произвели такую аферу. Кузьме пришлось смириться и надеяться на народную поговорку «Стерпится — слюбится». Как замечает Моисеев, в данном случае эта поговорка вполне себя оправдала. Кузьма с Дарьей прожили всю свою долгую жизнь в любви и согласии (с. 58–59).

Пожалуй, тонально «Прошлое села Кузьмина» близко произведениям Ив. Шмелёва или В. Белова, хотя назидательности в нем не меньше, чем ностальгии — магии безвозвратно потерянного прошлого<sup>26</sup>.

Не менее привлекательно для Моисеева дореволюционное московское прошлое, связанное с работой на Прохоровской Трехгорной мануфактуре и описанное в семейной «Хронике». Вообще первые 17–18 лет его жизни стали как бы «растянутыми» во времени и представлены подробно, тогда как последующие десятилетия, отмеченные советской историей, за исключением событий гражданской войны и коллективизации, оказались «забытыми», «выпавшими» — случайно или преднамеренно.

Революция и гражданская война — несомненный рубеж исторической памяти А.Г.Моисеева. Революция помешала его планам получить высшее образование, а в 1918 г. начался новый период жизни, связанный со службой в Красной Армии. По его признанию, *«от этой вехи мой жизненный путь на долгие годы попал в полосу невезения»* (подч. нами — Авт.). Это — оценка «Хроники».

В «Истории села Кузьмина», судя по отдельным высказываниям, восприятие революции 1917 г. противоречиво. Так информация о том, что хатунские крестьяне вместе с волей получили землю и лес, которыми «владели до самой Октябрьской революции» (с. 11), дает основание заключить, что «чернопередельческие» настроения деревни в 1917–1918 гг. затронули относительное земельное благополучие местного населения. Некоторые суждения автора, хотя и пронизаны господствовавшими в советское время идеологическими клише, имеют и своеобразие, например, мнение о данном революцией праве «свободы личности трудового человека» (с. 97).

Во-вторых, история рода позволяет — особенно при описании ближайшего окружения — проанализировать черты характера и поступки деда, отца и матери, дядей и теток, ориентироваться на позитивные качества, возвращая их в себе. Моисеев отмечал такие эпизоды из жизни каждого родственника, которые позволяли тому продвинуться по службе (если речь шла о мужчине), обеспечить семейное благосостояние или противостоять жизненным лишениям.

Принадлежность к семейному, коллективному «МЫ» выражается у Моисеева в описании судеб предков, родителей, родственников. Но им не ограничивается. Его воспоминания — это сначала повествование о других, а затем собственное последовательное жизнеописание (к сожалению, незаконченное). Раздел хроники, посвященный жизни в Москве, он называет «Наша жизнь в Москве», имея в виду отца и себя.

Прошлое его семьи включало как хозяйствование на земле, так и отходничество в Москву. Моисеев гордился крепким хозяйством прадеда: «хозяйственное обзаведение полное, люди в хозяйстве хорошие, изба большая, наследник один и поэтому раздела не предвиделось» (с. 122). Он описывал обстоятельства городской жизни своих ближайших предков.

Прежде всего и более всего в воспоминаниях представлены «другие»-мужчины (дед, дяди, отец). В описании их жизней на первый план выходят сильные и слабые стороны характеров, унаследованные и самим Моисеевым. Частотные слова при описании «других» — «честность», «совестливость», «правдивость», «добросовестность», «бескорыстие», «доброта», «простота», «трудолю-

бие», «общительность», то есть в целом традиционные качества. Вызывали в нём отклик и симпатию миролюбие, отсутствие в людях зазнайства и высокомерия. Моисеев отмечал также и такие, как «дисциплинированность», «чистоплотность», «аккуратность», «старательность», «исполнительность», присущие дяде, отцу и ему самому. «Иерархия» мужских качеств, где «мастерство», «способность» и «образованность» (включая самообразование), «энергичность» и «предприимчивость» находятся на первом месте, не совпадают с патриархальными стереотипами.

Немногочисленные «другие»-женщины (мать, тетка) представлены в тексте качествами, которые мало отличают их от мужчин. Тетка — «бескорыстная труженица». Мать — ловка (как в женских, так и в мужских домашних делах), смела, решительна. Ей некогда было отдыхать, Моисеев никогда не видел ее больной. Мать не была набожной, не соблюдала постов, и в оправдание такого нарушения приводила выдержку из Евангелия, что *не то оскверняет человека, что входит в уста, а то, что исходит из уст его*. Юный Моисеев не мог с ней согласиться, но считал ее по-своему правой, поскольку, являясь при муже-отходнике единственным трудоспособным человеком в семье, мать несла большую физическую нагрузку по хозяйству, а также при вынашивании и кормлении четырех детей. Ей не было свойственно уныние, присуща дипломатичность. Хотя мать была неграмотна, она получала удовольствие от прослушивания читаемых юным Алексеем книг. Моисеев отдавал ей должное, полагая, что именно она пробудила в нем страсть к чтению. По его взглядам, удел девочки заключался в том, чтобы в дальнейшем она была верной женой, заботливой матерью, бережной, расторопной хозяйкой. Мать Моисеева, обладая всеми этими качествами, запомнилась ему все же иными, «неидеальными» (с. 157–158).

В-третьих, собственная судьба, предоставляла Моисееву немало поводов обратиться к памяти и в ней черпать духовные силы. Именно эта часть воспоминаний Моисеева носит автобиографический характер; при этом основное внимание автор уделяет времени своего детства.

Исследователями отмечается, что автобиография появляется там и тогда, где и когда возникает самосознание личности, ощущение ею ценности собственной индивидуальности и лич-

ного опыта, обращают внимание на индивидуальный, личностный и исповедальный аспект автобиографии. При этом подчеркивается воспитательная, педагогическая сторона научного изучения детства, в том числе в аспекте памяти. Именно благодаря автобиографиям как рефлексивному жанру, педагог узнает, что осталось в человеке от его первых дней, почему сохранилось именно это, а не другое, как коррелируется вся последующая судьба человека с её началом<sup>27</sup>.

Универсальный тип мужской автобиографии описывается в научной литературе как «линейное, «прогрессивное» повествование, сознательно выстраивающее целостный и репрезентативный идентитет. Действительно, для Моисеева чрезвычайно важна логика повествования. Иногда он был вынужден отклониться в сторону, однако стремился именно к последовательности изложения и четкой хронологии, что неоднократно подчёркивал сам (с. 122, 125, 134, 151 и др.).

Собственная биография (причем, повторим, описанная в воспоминаниях на непродолжительном отрезке) представлена не только как часть истории семьи. Это также и повествование о том, как Моисеев, постепенно становясь горожанином, столь же последовательно отрывался от отца, обретал способность распоряжаться собой, самостоятельно определялся в мыслях и поступках. Акцент делается на личные обстоятельства, все, что связано с профессиональным и духовным становлением (о чем чаще пишут мужчины), определяющими в котором стали вера и чтение. У Моисеева есть эпизоды, где описаны испытанные им в детстве, юности и в зрелые годы чувства удивления (чтение), восхищения (живопись и духовая музыка), гордости (хозяйство), счастья (переезд в Москву, игра в духовом оркестре, добывание хлеба в голодное время гражданской войны), страдания и одиночества (первый год жизни в Москве, голод в гражданскую войну), стыда (дезертирство), горя и унижения (коллективизация). При этом он не просто упоминает о своих чувствах, но и стремится прокомментировать ту или иную ситуацию.

Из-за постоянной работы отца в Москве в 11 лет Моисеев был фактически единственным помощником матери. Увеличился круг его обязанностей по хозяйству, выполняя которые мальчик старался походить на хозяйственных мужиков села.

Внутри и снаружи построек поддерживался образцовый порядок, что составляло гордость семьи. Отца радовало подобное рвение сына к крестьянскому труду. В нём он видел помощника, с которым мог легче осуществить свою заветную мечту — создать прочное деревенское хозяйство.

Однако Моисеева влекло в город, вернее — в столицу. Это стремление стимулировали рассказы взрослых о Москве, а также «страсть к чтению». Моисеев читал, что «попадалось под руку» — сказки и рассказы на духовно-нравственные темы, Жития Святых и «Божественную комедию» Данте, романы А.Дюма и новеллы Мопассана, «Князя Серебряного» А.Толстого и «Крейцерову сонату» Л.Толстого, произведения других писателей, с которыми мальчику в 11–12 лет «знакомиться было не положено». Одни книги брались из маленькой школьной библиотеки, другие — у местного мельника. Домашняя библиотека состояла из литературы двух видов: приключенческой и духовно-нравственной. Такими книгами снабжал отец; в выборе их для семейного чтения он руководствовался принципами дешевизны и захватывающего сюжета.

Моисеевым владело неудержимое стремление покинуть деревню, стать городским жителем, и два ярких воспоминания детства стали важнейшими моментами в этом стремлении. Именно они послужили поводом в его рассуждениях о памяти: «В детстве и отрочестве каждого человека бывают такие впечатления, которые на всю жизнь врезаются в память и очень часто делаются духовными вехами в развитии его наклонностей. О таких впечатлениях, повлиявших на меня в первые годы жизни в Москве, я и хочу рассказать. Это любовь к рисованию и духовной музыке» (с. 172). Интерес к живописи и музыке зародился еще в Кузьмине.

В мае 1914 г. (в 15 лет) его «заветная» мечта сбылась: Моисеев стал работать и жить в Москве (с этого события начинается и новая глава «Хроники»). И хотя заочно он был знаком с городской жизнью, проблема адаптации к профессии, фабричным условиям и новой городской среде оказалась актуальной.

В воспоминаниях о первых годах жизни в Москве переплетены два разных мироощущения. Первое связано с образом жизни рабочих мануфактуры. Они жили в общежитиях, и о порядках общежития и окружающих людях у Моисеева «остались

приятные воспоминания». Дело в том, что, по свидетельству Моисеева, в общежитии царил дух дружбы, несмотря на разницу лет и культурного уровня проживающих. В интерпретации Моисеева конфликт поколений, затронувший под влиянием урбанизации в начале XX в. русскую деревню, и появление сельской «контркультуры»<sup>28</sup> не коснулся крестьянских мигрантов в городах. Напротив, последние воспроизводили в своём поведении общинные нормы<sup>29</sup>. Моисеева привлекало, что «фабричные люди жили скопом. Питались тоже скопом из общего котла в артелях... Здесь, как и в самом общежитии, царил дух дружной крестьянской семьи. За столом не было ни смеха, ни громкого разговора. Ели чинно, не спеша» (с. 166). Новая городская среда оценивалась с точки зрения знакомых, привычных матриц поведения.

Второе воспоминание связано с ощущением новизны, обретением собственного места и его опорных точек в незнакомом социальном пространстве. При этом исполнительность, способность и старательность, умение находить общий язык с людьми (включая руководителей-иностранцев) – вот оказавшиеся полезными черты характера Моисеева. Первым учителем А.Г.Моисеева в граверном деле стал отец; при его требовательности и исполнительности Алексея учеба продвинулась быстро. Затем подростка обучал начальник цеха (иностранец), предоставлявший ему по мере возможностей определенную свободу (точнее, по выражению автора – «волю») в творческом поиске.

Моисеев описывал этапы обретения новых идентичностей: в профессии – от *мальчика* к ученику, в социальном статусе – от деревенского жителя к горожанину, в духовном развитии – от наблюдателя (слушателя музыки) к участнику (исполнителю). «Через год работы, к Пасхе 1915 года отец с ног до головы нарядил меня по-городскому. Гордости моей не было предела. Я оказался в шляпе, в хромовых штиблетах (ботинках) с галошами и драповом пальто» (с. 171). Так же, через год работы на фабрике, «зарекомендовав себя в глазах окружающих дисциплинированным и способным работником», Моисеев, по рекомендации одного высококвалифицированного гравера и не менее хорошего оркестранта, был принят в оркестр (сначала в

ученический, а через месяц — в основной). Еще более развилась любовь к чтению (на книги фабричной библиотеки «накинулся с жадностью»).

По мере того, как разворачивалась и насыщалась новыми впечатлениями его городская жизнь, сформировавшиеся в нем представления о социальной роли образования (и самообразования), получили новый импульс, особенно в связи с первой мировой войной. Успешная учёба и возможность получить офицерский чин открывала перспективы изменения социального статуса: Моисеев решил заняться такой учебой, которая «не временно, а пожизненно» выделила бы его из рабочей среды.

Однако революция и последовавшая за ней гражданская война не дали осуществиться этим планам. На первый план воспоминаний об этом периоде жизни вышли моменты, связанные с выживанием, прежде всего, в борьбе с «тремя врагами» — голодом, холодом и вшами. Для Моисеева это время не только физического, но и нравственного выживания, внутренней борьбы с искушениями пойти против совести. Для назидания потомкам приводятся специальные «случаи». Приобретенный в мирной жизни опыт занятия изящными искусствами (живописью и музыкой), поставил личный моральный заслон нормам «смутного времени» — воровству, и вывел формулу «недоесть, но не красть». Не чужда была автору, в ту пору — комбатанту, и рефлексия относительно собственной трусости и смелости (с. 181—182).

Один из ярких примеров выживания — эпизод с дезертирством. В перерыве между боевыми действиями в 1919 г. Моисееву был предоставлен краткосрочный отпуск, во время которого он приехал домой. Мать и односельчане стали отговаривать его от возвращения на фронт. В доказательство своей правоты они ставили в пример то, что «во всех деревнях таких опоздавших, отставших и уклонявшихся от военной службы было везде полно». Как писал Моисеев, «они не прятались в лесах и подполах, не замыслили организовать какие-то преступные отряды. Жили тихо, смиренно. Дальше своей деревни и ее угодий носу не показывали». Это было совершенно типичное поведение крестьян, стремящихся, чтобы любые власти «оставили их в покое». При этом ходили слухи о ближайшей расправе карательных отрядов.

В воспоминаниях было хорошо передано двойственное состояние, переживаемое Моисеевым и другими, попавшими в аналогичную ситуацию. Например, в моральном отношении фронтовая жизнь представилась лучшей, чем «родная кровля»: смерть на поле брани почетна, это «смерть храбрых». Ей же противостояла возможная позорная смерть «предателя». Кроме того, а Моисеев написал «более того» (что показательно): подобное поведение могло навлечь «на семью бесчестие и потерю имущества».

Моисеев писал, что было не поздно теперь явиться с повинной, хотя бы в те же казармы; никаких препятствий не было. И все же недостаточно вести речь о коллективном только в аспекте семьи. Моисеев писал: «И все думали так, и все знали, что из казарм дальше фронта не пошлют. Только *какая-то глупая солидарность* (подч. нами — *Авт.*) удерживала каждого от единоличной явки». Моисеев назвал солидарность сельской общины Кузьмина «глупой». Но это скорее поздняя оценка.

Воспоминания описывают колебания сельской общности и её привычку к совместным действиям: «Кузьминские собрались идти все сразу. Правда, время явки откладывали со дня на день. Каждый перед долгой разлукой хотел помочь семье своим трудом. Одному надо было покрыть крышу, другому обмолоть рожь, третьему — заготовить дров. Эти и подобные неотложные дела, которые в крестьянском хозяйстве никогда не переводились, сдерживали “поход”».

Наконец, вместо карательного отряда пришли два человека, которые «без угроз и упреков» на общем собрании села предложили всем подлежащим несению военной службы через три дня явиться с вещами на станцию. День явки был объявлен по всем деревням района. В этот день, по традиционному ритуалу, «задолго до назначенного срока сбора, со всех сторон с песнями и плясками, как на торжество, в сопровождении родных и по-праздничному одетых девчат потянулись дезертиры». Таких, по свидетельству Моисеева, набралось «двадцать товарных вагонов», или 400—500 человек (с. 193—194).

Возвращаясь к «Прошлому села Кузьмина», остановимся на очерке «События». Предваряя очерк, Моисеев пометил, что в нем «будут помещены из ряда вон выходящие события бытового и стихийного характера, которые в какой-то степени оставили след в памяти людей» (с. 92).

В качестве исключительного события на страницах рукописи (и соответственно в памяти автора) предстает коллективизация. Слово «Коллективизация» писалось автором с заглавной буквы, один раз – даже с разрядкой – Коллективизация. Надо сказать, что это был довольно критичный взгляд на происходящее в начале 1930-гг. в деревне, расхोлившийся с официальной трактовкой. Коллективизацию он назвал «драмой русского народа, а особенно крестьянства» (с. 95). В представлении Моисеева она стала «беспощадной ломкой всех коренных многовековых устоев в жизни крестьянства». По степени разрушительного воздействия на народную жизнь он сравнивал коллективизацию с нашествием Батыя. Но тогда, в его понятии, «спасаясь от врага, можно было укрыться в лесах или, встав грудью на защиту родины, в неравном бою с честью сложить свою голову». В коллективизацию же «укрыться было негде, а защищаться, даже устно противиться вступлению в колхоз, было бесполезно». Коллективизация, таким образом, символизировала потерю чести. Добавим, что для Моисеева понятие чести значило очень много: в «Хронике» он оценивал поступки своих родственников именно с позиции сохранения чести и достоинства (это вновь позволяет нам вернуться к пушкинским истокам мировидения автора, хотя, разумеется, не только к ним).

Если вспомнить, что один экземпляр «Прошлого» предназначался для Исторического музея, то следует отдать должное автору, который осознавал, что могут значить его свидетельства для истории и будущих поколений.

События в очерке воспроизводятся «по памяти», однако индивидуальные действия, чувства и эмоции автора не описаны, они «растворяются» в коллективном переживании. Автор ощущает себя частью деревенского сообщества. Но существует и другой ракурс, с которого презентруется увиденное и услышанное: одновременно это и несколько отстраненный оценочный взгляд, как бы «со стороны».

Можно только догадываться, что испытывали тогда сам Моисеев и его семья (данный очерк – по сути единственное авторское изложение происходящего, поскольку «Хроника семьи» обрывается на событиях 1921 г.).

Он написал, что под маховик репрессий попала семья местного мельника, в дом которого он был не просто вхож. Много в детские годы было пережито и прочувствовано Моисеевым именно в связи с этим домом и его хозяевами. С сыном мельника Моисеев дружил, книги его домашней библиотеки читал. Висевшая на стене гостиной картина Шишкина пробудила в нем интерес к живописи, а интерьер и атмосфера дома позволили прикоснуться к городской культуре. В описании Моисеева — лишь скупой перечень событий: семья попала под статью «кулаков», после торгов от обширного хозяйства осталось немного, семейству разрешили жить в своем доме и принудили работать на своей же мельнице, перешедшей в ведение местной власти, затем последовала высылка. Отсутствуют какие-либо оценки, не описаны собственные чувства, только простая констатация фактов.

Состояние автора сильнее всего передает, пожалуй, эпизод другого очерка, посвященного кузьминской церкви. Моисеев описывает *участь* (подчеркнуто нами. — *Авт.*) церковных колоколов. Они были разбиты и увезены (причем это произошло чуть позднее событий, связанных с организацией колхоза). Память фиксирует степень пренебрежения местными властями традиций кузьминского сельского общества и унижения, которое вынуждены были вынести прихожане: колокола без всякого предупреждения стали сбрасывать в престольный праздник именно во время службы. Четыре меньших колокола были сброшены целиком, а Набатный и Большой разбивали при помощи двухпудовой гири на колокольне; «стонущий звук разбиваемого Большого колокола три дня наполнял окрестности, как бы моля о помощи» (с. 41).

Авторскую оценку происходящего выражают такие фразы, как «расправа с кулаками, т.е. с зажиточной частью населения»; «просящие милостыню беженцы с Украины, которые спасались от искусственно вызванного голода, последовавшего от беспощадной расправы с хлебоборбами, осмелившимися противиться вступлению в колхоз»; «надвигающийся ужас неотвратимых событий»; «от таких нерадостных вестей люди, потеряв голову, впали в панику»; «стали по ночам, тайком сосед от соседа, беспощадно резать лишний скот»; «какой-либо предварительной разъяснительной работы со стороны районной власти, кроме

запугивания и угроз в адрес не желающих вступить в сельхозартель, т.е. колхоз, не велось»; «на организационное собрание колхоза люди шли, как приговорённые к смерти».

Любопытно трактуется А.Г.Моисеевым стоявшая перед каждым хозяином проблема вступления в колхоз: «Не пойти в колхоз — сошлют, а если пойти, то надо отдать всё дорогое-близкое, с большим трудом и старанием нажитое, *даже отдать свою свободу и беспрекословно перейти в чье-то распоряжение*». Представляется, что сформулированная таким образом альтернатива (в подчеркнутой нами части) все же отражает во многом личное видение жизни Моисеевым. Не исключено, что некоторые из его односельчан разделяли подобные взгляды. Во всяком случае, Моисеев помнил, что находились люди, которые пробовали возражать насильственной организации колхоза, выступая «с критикой в защиту прав свободы личности трудового человека, данное Великой Октябрьской Социалистической Революцией». Это, как он отмечал, были прежде всего пользующиеся авторитетом в обществе мужчины. Но и расправа властей с ними была короткой.

Да, крестьяне ценили независимость от властей. И все же большинству общинников села Кузьмина скорее всего было присуще мировосприятие, выраженное начальной частью альтернативы (с. 96–97).

Моисеев запомнил, что присланные из районного центра организаторы колхоза выступили с речью, центральными моментами которой были фразы: «Под руководством нашего мудрого и великого вождя тов. Сталина ... Все с радостью вступают в колхозы. Кто против колхоза? Поднимите руки. Против нет. Считаю, что все единогласно вступают в колхоз».

Подтвержденная только ныне публикацией документов периода коллективизации<sup>30</sup> подобная «хрестоматийность» ситуации запомнилась собственным и своих односельчан унижением. При таком, как отмечал Моисеев, «добровольном» (беря это слово в кавычки) вовлечении много было пролито слез, доходящих у иных до истерики. На слезы и просьбы следовал ответ о беспощадной борьбе с людьми, охваченными чуждыми советской власти частновладельческими, кулацкими настроениями.

Поэтому, «учтя печальные последствия возражений против угроз, которые происходили в иных местах, все кузьминское население безропотно подчинилось узаконенному произволу. Только жесткие меры сдерживали ту волну недовольства, которая в любой момент могла вылиться в общекрестьянский бунт» (с. 96–97). Безмолвие народа и несостоявшийся бунт: Моисеев – знаток истории и достойный читатель Пушкина.

Надо отметить, что хотя «в Кузьмине все благо разумно подчинились неизбежному» – вступили в колхоз, хотя «народ шел туда, как говорится, скрепя сердце», однако, по свидетельству Моисеева, «за работу взялись дружно, с огоньком». Из рассказов его дочери известно, что Алексей Григорьевич в колхозе работал бригадиром, был председателем. Сам он ни словом не обмолвился об этом. Только написал, что в течение двух первых лет существования колхоза (1931 и 1932 гг.), «пока никаких распоряжений от районной власти по ведению сельского хозяйства не поступало, а колхозники действовали по своей инициативе, всё шло хорошо». Оплата трудодня была вполне приличной. Однако с весны 1933 г. положение резко изменилось в худшую сторону: районная власть стала «распоряжаться и диктовать», росли всевозможные госпоставки и налоги, значительно уменьшилась оплата трудодня. Были категорически запрещены всякие праздники и выходные для колхозников с мая по октябрь. Создавшееся положение заставило людей покидать колхоз и уходить работать на предприятия. Невозможность прокормить семью вынудила и А.Г.Моисеева в 1935 г. уехать в Москву и вновь поступить на Трехгорку. Он проработал там вплоть до пенсии, там же работали впоследствии его дети (с. 98–101).

Многое из личных переживаний, особенно из области интимных переживаний и чувств, осталось за пределами воспоминаний. Оно естественно табуировано в повествовании, адресованном детям и внукам. Стыдливость и целомудрие стоят на первом месте. Не случайно своим детям Моисеев запрещал читать Мопассана, проявляя патриархальную власть. Вдохновение, радость, удовольствие Моисеев получал от работы, чтения, рисования и игры на музыкальных инструментах.

А.Г.Моисеев был неординарной личностью. Ему были присущи честолюбие, упорство, чувство нового, стремление выделиться своими знаниями и мастерством, что впоследствии сделало его

одним из лучших в своей профессии. В свободное время Алексей Григорьевич ездил в Третьяковку (часто с детьми), писал иконы и картины (обычно копии с открыток), слушал по радио спектакли и музыку, любил семейное чтение, переплетал книги. У него была обширная домашняя библиотека дореволюционных и советских изданий отечественной и зарубежной классики, энциклопедий, книг по истории и искусству, религиозной литературы. Моисеев не скрывал своих религиозных убеждений: дома стояли иконы, семья соблюдала посты, отмечала православные праздники. Своим детям он не позволил вступить в пионеры и в комсомол, а после войны две его старшие дочери венчались в храме.

Если вслед за Евг. Трубецким рассматривать память как «переживание драмы жизни», то воспоминания А.Г.Моисеева демонстрируют пути сохранения и обретения идентичностей в процессе российской модернизации.

Моисеев был человеком модерна прежде всего в том смысле, в каком о модерне говорится в аспекте урбанизации, то есть социальных сдвигов, изменения качества населения, его образа жизни, мировоззрения<sup>31</sup>. Какой бы привлекательной ни была жизнь в деревне, Моисеев стремился вырваться из нее, стать горожанином, более того — москвичом, не захотел участвовать в поддержании крестьянского порядка.

Моисеев стал свидетелем того, как «за сто лет постепенно, от ночевки в смрадных цехах до отдельной квартиры со всеми современными удобствами в новых домах росло благосостояние фабричных рабочих». Его оценка подобных изменений вполне вписывалась в советские идеологические конструкции: «При капитализме эти улучшения брались с боем при помощи бунтов и забастовок, а при социализме наша некогда отсталая страна, встав по всем видам промышленности и по образованию на один уровень с передовыми государствами Европы и Америки, должна была и в жилищных условиях тянуться до уровня этих государств» (с. 160–162). Советский модерн дал возможность и его детям и внукам жить в «хороших жилищных условиях» и получить образование.

Вероятно, он мог лишь частично разделять концепт «культурности» — канон, который формировал «советского человека»: идеального, здорового, идеологически выдержанного, со-

ревнующегося в труде, проводящего свой досуг «культурно». «Культурность» подразумевала не только социально одобряемые речевые практики, но и «культурный», то есть нормативный литературный, язык. Она предусматривала гигиену, потребительские стандарты, манеру общения; в целом – особый стиль жизни<sup>32</sup>. Но в ней присутствовало то, что входило вразрез с мировидением Моисеева – ее секулярная установка. Между тем именно «православная» тональность мировоззрения Моисеева в значительной степени определяла характер его самоидентификации.

В отношении А.Г.Моисеева к «советскому» заметна двойственность. Свое предназначение хроникера, бытописателя и мемуариста он видел в сохранении прерванной «большим обществом» традиции. Воспоминания обнажали в памяти пласт, связанный с репрессивным аспектом советского, которое к времени их написания стало прошлым.

И в то же время в момент создания мемуаров «советское» еще продолжалось как настоящее. Возможно, Моисеев не мог выбрать для его описания нужной тональности или питал «иллюзию неучастия в воспроизводстве правил жизни советского общества»<sup>33</sup>. Ведь в общем жизнь Моисеева сложилась благополучно. Произошло примирение с временем и с социальной действительностью, в которой и он, и его дети заняли вполне достойное место.

«Счастье» – ключевое слово для Моисеева. Он понимал, что, говоря словами народной песни, «счастье каждого – неодинаково». Для него счастьем было уехать в Москву и обрести профессию по призванию, попасть в духовой оркестр и провести старость в окружении семьи, в любви и согласии, сохраняя свободу духа. Он жил в надежде, что его «скромный труд принесет людям какую-то пользу, и они помянут автора добрым словом».

## Примечания

- <sup>1</sup> Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи (голоса из хора). М., 1996; Она же. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005; CASUS. Индивидуальное и уникальное в истории. Вып. 1–7. М., 1997–2005.
- <sup>2</sup> См. подробнее: Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания. М., 2003. С. 17–21.

- <sup>3</sup> *Нуркова В.В.* Свершенное продолжается. Психология автобиографической памяти личности. М., 2000. В то же время существование автобиографической памяти ставится под сомнение рядом исследователей. В частности, П.Бурдые писал о «биографической иллюзии». См.: *Бартиш К.* Отдайся во власть воспоминаний. К проблеме воспоминания у Элиаса Канетти // *Вопр. философии.* 2007. № 3. С. 60–61.
- <sup>4</sup> *Дэвис Н.З.* Духи предков, родственники и потомки: некоторые черты семейной жизни во Франции начала нового времени // *THESIS.* 1994. Вып. 6. С. 201–241; *Разумова И.А.* Отечественная история глазами семьи // *Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах (история, теория, педагогическая практика): Матер. науч. конф. /Отв. ред. И.О.Ермаченко.* Петрозаводск, 2001. С. 5–11.
- <sup>5</sup> Село Кузьмино находится в Ступинском р-не Московской обл. (недалеко от ст. Михнево). Некогда село принадлежало Московской губ., Серпуховскому у., Хатунской вол.
- <sup>6</sup> Тексты представляли собой рукопись, написанную от руки печатными буквами (всего для членов семьи было сделано шесть экземпляров), с иллюстрациями. Опубликованный вариант см.: *Моисеев А.Г.* Прошлое села Кузьмина. Хроника семьи Моисеевых. Подг. текста – А.Е.Федоров. М., 1999. Далее по тексту в скобках даются ссылки на соответствующие страницы данного издания.
- <sup>7</sup> См. подробнее: *Данилов В.П.* Историки в социологическом исследовании российской деревни (1990–1994) // *Рефлексивное крестьяноведение: Десятилетие исследований сельской России /Под ред. Т.Шанина, А.Никулина, В.Данилова.* М., 2002. С. 115–141.
- <sup>8</sup> *Пушкарёва Н.Л.* Андрогинна ли Мнемозина? Гендерные особенности запоминания и памяти // *Сотворение истории. Человек. Память. Текст / Под ред. Е.А.Вишленковой.* Казань, 2001. С. 274–304; *Кознова И.Е.* Историческая память и основные тенденции ее изучения // *Социология власти.* 2003. № 2. С. 23–32.
- <sup>9</sup> Цит. по: *Бартиш К.* Указ. соч. С. 64.
- <sup>10</sup> См.: Там же. С. 65.
- <sup>11</sup> См.: *Филиппов А.Ф.* Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода // *Феномен прошлого /Отв. ред. И.М.Савельева, А.В.Полетаев.* М., 2005. С. 96–120; *Бартиш К.* Указ. соч. С. 64–65.
- <sup>12</sup> О проблеме взаимодействия устной и письменной традиций в разных обществах и культурах см.: *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М., 2004. *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальные представления о прошлом: источники и репрезентации. М., 2005.
- <sup>13</sup> *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 19–60.
- <sup>14</sup> См.: *Тартаковский А.Г.* Русская мемуаристика и историческое сознание XIX в. М., 1997. С. 10–11; *Савкина И.* «Чужое – мое сокровище»: женские мемуары как автобиография («Воспоминания» С.В.Капнист-Скалон) // *Гердерные исследования* № 2 (1/1999). С. 178–208; *Пушкарёва Н.Л.* Андрогинна ли Мнемозина?

- <sup>15</sup> *Козлова Н.Н.* Советские люди. С. 12–13.
- <sup>16</sup> См.: Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): Материалы междунар. конф. М., 1996. С. 401.
- <sup>17</sup> См. подробнее: *Буганов А.В.* Русская история в памяти крестьян XIX века и национальное самосознание. М., 1992.
- <sup>18</sup> *Карамзин Н.М.* История Государства Российского. Кн. I. Т. 1–4. М., 1988. Репринт. воспроизведение 5 изд. с прил. «Ключа» П.М.Строева. С. IX.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же. С. XIII.
- <sup>21</sup> Цит. по: *Иванникова В.В.* «История села Горюхина» А.С.Пушкина в контексте литературных и исторических интересов поэта 30-х годов. Саратов, 1994. С. 94.
- <sup>22</sup> См.: *Викторова К., Тархов А.* История села Горюхина // Знание-сила. 1975. № 1. С. 33–34; *Кожевников В.* «История села Горюхина» – история России. Предположения, гипотезы // Москва. 1988. № 6. С. 179–183; *Иванникова В.В.* Указ. соч.
- <sup>23</sup> Предполагаем, что подобное сравнение уместно, исходя из проведенного С.А.Никольским анализа произведений Пушкина с точки зрения выражения им констант русского национального самосознания (см. его статью в настоящем сборнике).
- <sup>24</sup> См. подробнее: *Иванникова В.В.* Указ. соч. С. 70–71.
- <sup>25</sup> По свидетельству местного краеведа, старожилы села помнят, как в 1930-е годы (до закрытия храмов) прихожане всех церквей волости в поминальных записочках на первом месте писали имя графини Анны. В 1890–1910 гг. проживавшие в Москве хатунские крестьяне собирались построить ей памятник (с. 26).
- <sup>26</sup> См.: *Анкерсмит Ф.Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 373. Анкерсмит отмечает, что детство – любимый объект ностальгического опыта. Но, по его мнению, чувство ностальгии не должно быть связано с возвращением объекта ностальгической тоски. Ностальгия – это не возрождение прошлого, а скорее – «сопротивление овеществлению прошлого» (Там же). В последнее время проблематика памяти в аспекте «ностальгии» привлекает внимание исследователей. Последняя признается видом памяти, характерной для обществ в состоянии перемен. В литературе анализируется «ностальгический синдром» XX столетия, выявляются особенности «постсоветской просоветской ностальгии», проводятся аналогии между ностальгией и «искусством забывания». Существует и противоположное предствлению Анкерсмита понимание ностальгии, когда она как вид памяти приравнивается к механизму социальной реставрации. См.: *Репина Л.П.* Культурная память; *Нагорная О.С.* Век катастроф в культурной памяти современного российского общества // Век памяти, память века. Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Сб. ст. Челябинск, 2004. С. 228–241; *Янковская Г.А.* Ностальгия в стиле социалистического реализма в культурной памяти постсоветской России 1990-х гг. // Там же. 347–358 и др.

- <sup>27</sup> Природа ребенка в зеркале автобиографии: Учеб. пособие по педагогической антропологии / Под ред. Б.М.Бим-Бада и О.Е.Кошелевой. М., 1998.
- <sup>28</sup> *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). Т. 1–2. СПб., 1996; *Булдаков В.П.* Красная Смута. Природа и последствия революционного насилия. М., 1997; *Кабытов П.С.* Русское крестьянство в начале XX в. М., 1999; *Поршинева О.С.* Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат в период первой мировой войны (1914 – март 1918 гг.). Екатеринбург, 2000; *Леонов С.В.* «Разруха в головах»: к характеристике российского массового сознания в революционную эпоху (1901–1917 гг.) // Ментальность в эпоху потрясений и преобразований. Сб. ст. М., 2002. С. 95–173; *Леонтьева Т.Г.* Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX в. М., 2002.
- <sup>29</sup> *Миронов Б.Н.* Социальная история России. Т. 1. С. 332–349; *Судзуки Т.* Модернизирующаяся Россия и сельская община: реформы и традиция / / XX век и сельская Россия / Под ред. Х.Окуда. Токио, 2005. С. 38–43. Схожие процессы отмечались исследователями на материалах советской истории 1920–1930-х гг.: *Hoffman D.* Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow, 1929–1941. Ithaca, London, 1994; *Козлова Н.Н.* Горизонты повседневности; *Бабашкин В.В.* Крестьянский менталитет как системообразующий фактор советского общества // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996. С. 276–283; *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001.
- <sup>30</sup> Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918–1939. Документы и материалы в 4-х томах / Под ред. А.Береловича, Н.Верта, В.Данилова. М., 1998–2003; Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы. В 5 т. / Под ред. В.Данилова, Р.Маннинг, Л.Виолы. М., 1999–2005.
- <sup>31</sup> См.: *Сенявский А.С.* Урбанизация России в XX в.: Роль в историческом процессе. М., 2003.
- <sup>32</sup> *Волков В.В.* Концепция культурности, 1935–1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социол. журн. 1996. № 1–2. С. 194–213; *Козлова Н.Н.* Социально-историческая антропология. М., 1999. С. 160–161.
- <sup>33</sup> См. об этом: *Козлова Н.Н.* Советские люди. С. 17.

### **Благотворительность как форма духовной деятельности в дореволюционной России**

Духовность человека и общества формируется на основе идеального постижения ими мира. Человек как существо сознательное стремится не просто биологически существовать в природной и социальной среде, но строить свои отношения и связи с миром осмысленно и разумно. Человек стремится к гармонии с миром, поэтому человеческая деятельность — это целесообразное преобразование окружающего мира, и с этой целью человек осваивает этот мир идеально, духовно. Духовность человека выражается в таких качествах, как человеколюбие, милосердие, сострадательность, человечность, сопричастность, а также в деятельности, проникнутой духом гуманизма. Проявлениями духовности являются такие понятия как истина, благо, красота, святость, справедливость и другие. Основываются эти понятия на формах общественного сознания, на типах духовной деятельности и представляют собой институализированные подсистемы общественной жизни. Религия как форма общественного сознания, формирует духовные и морально-нравственные представления человека, основанные на вере в существование Бога. Таким образом, православная религия определяла духовную жизнь России и соответственно формировала систему взглядов, убеждений, верований. Под влиянием православной традиции находилась и благотворительная деятельность в России.

Что же такое благотворительность? Каково ее место и роль в общественно-историческом процессе в России? На каком этапе развития общества она может исчезнуть или преобразоваться в принципиально иное явление? Большинство отечественных исследователей считают благотворительность комплексным понятием, включающим безвозмездную помощь социально-нуждающимся, пострадавшим от стихии и несчастных случаев, меценатство. Однако с IX в. до середины XVIII в. благотворительность рассматривали как систему мер, среди которых на первое место ставилось именно «духовное благотворение», понимаемое прежде всего как пропаганда христианского вероучения и миссионерская деятельность. Один из основных исследователей историографии социальной помощи В.Герье считал, что, несмотря на культурно-историческое многообразие традиций, форм и способов благотворительной помощи, развивающихся в разных странах и в различные эпохи, все их можно свести к трем основным формам общественной поддержки нуждающимся: милостыня, богадельня и попечительство о бедных. Эти формы на протяжении истории сменяли одна другую.

Милостыня — элементарная форма благотворительности. Это непосредственная материальная помощь другому, основанная на религиозных догматах и являющаяся «дополнительным актом богослужения».

Богадельня — это первое благотворительное учреждение для инвалидов, стариков, сирот, организованное при церковных приходах и монастырях на средства церковной казны и централизованной милостыни, возникшее как средство борьбы против нищенства.

Попечительство о бедных и учреждения общественного призрения — это государственные благотворительные учреждения, организованные на средства государственной казны и частной инициативы. Деятельность этих учреждений находилась под строгим контролем государства.

Основой и ключевым понятием всех форм благотворительной помощи является «милосердие». Словарь В.И.Даля определяет это понятие как «сердоболие, сочувствие, любовь на деле, готовность сделать добро всякому, жалостливость, мягкосер-

дость». Милосердие как качественная характеристика личности охватывает все смыслы человеческой души. В религиозной традиции понятия «милосердие», «милость» и «милостыня» прочно связаны.

Христианство, а позднее православие, создало внутренний, духовный стимул для помощи бедным (это часть заботы о собственной душе), выдвинуло идеал общества, в котором бедных не должно быть, поэтому на протяжении веков как христианская церковь в Западной Европе, так и православная церковь на Руси были главными организаторами благотворительной помощи. Это была элементарная форма благотворительности, которая носила адресный характер и выражалась в милостыне. В православной религиозной традиции, в отличие от католической и протестантской, главный принцип веры, в религиозно-мистическом смысле, это дух «взаимной любви всех во Христе», это воспитание в себе чувства добра, милосердия, человечности через «любовь к ближнему». И через личную милостыню церковная педагогика эмпирически воспитывала человеколюбие или нищелюбие. Подаяние милостыни нищему, возведенное в религиозную обязанность, считалось одним из «главных средств нравственного воспитания народа»<sup>1</sup>. В православном понимании богатство дается Богом во временное пользование и накладывает на его обладателя дополнительные обязательства, такие, как благотворительность и милосердие. «Никакими методами социологического изучения нельзя вычислить, какое количество добра вливали в людские отношения эта ежедневная, молчаливая, тысячурукая милостыня, насколько она приучала любить человека и отучала бедняка ненавидеть богатого», — отмечал в своей работе «Добрые люди Древней Руси» В.О.Ключевский<sup>2</sup>. Благотворительная помощь в элементарных, зарождающихся формах была вспомогательным средством общественного благоустройства, восполняла недостающие социальные связи и отвечала самим основам общества того времени. Ни один благотворитель того времени не думал ни о повышении уровня общественного благополучия, ни о роли благотворительности в общем социальном прогрессе, он заботился о спасении души и исправно раздавал милостыню: подать нищему значило продолжить себе путь к проше-

нию от Бога. Благотворительность в форме милостыни — это элемент национального мировоззрения, одна из форм его духовной деятельности, отрефлексируемая в самосознании, воспринимаемая и воспроизводимая обществом в его обыденно-типичном поведении.

Нищий как в Западной Европе, так и на Руси был прочно интегрирован в социум и выполнял две функции: общественную и религиозную. В общественном смысле он был ходячей газетой, «сарафанным» радио или устным почтальоном, осуществляя межчеловеческие коммуникации и связи в пространстве и времени. В религиозном смысле он был паломником и имел возможность посетить святые места, поклониться чтимым реликвиям. Нищий выполнял религиозную функцию уже самим фактом своей нищеты. На Руси был даже отдельный социальный институт, имеющий свои юридические права — «калики перехожие». Это профессиональные паломники, жизнь проводившие только в благочестивых скитаниях и за это особо почитаемые в народе. Церковь же воспевала в псалмах подвиг паломничества и восхваляла свободу нищенства. Это достаточно четко формулируется в «Домострое», в памятнике истории культуры хозяйственного быта XV—XVI вв.: «Во монастыре, и в больнице, и в затворничестве, и в темнице заключенных посещай и милостыню, что просят, по силе своей возможности подавай, и взглядишь в беду их и скорбь, и в нужды их, и, насколько возможно, им помогай, и всех, кто в скорби и бедности, и нуждающегося, и нищего не презирай, введи в дом свой, напои, накорми, согрей, приветь с любовью и с чистою совестью: и этим милость бога заслужишь и прощение грехов получишь;... нищим раздавай милостыню, тогда и сам будешь помянут богом»<sup>3</sup>. Нищенство как особый феномен культуры проявлялось через людей, которые отличались от окружающего большинства либо по внешним признакам (по болезни), либо по своей самобытной уникальности. Эти люди отличались от нормативного большинства своей маргинальностью, т.к. противопоставляли себя устойчивому порядку. Человек, избравший нищенство и странничество единственным способом своего существования, был иным, не похожим на других, был «гостем» в самом широком смысле этого слова, т.е. не входил в постоянный общественный

круг с его порядками и основами. Он был вне его или над ним, но вместе с тем был частью единого мира. Недаром слова «странник» и «странный» не только имеют один корень, но практически не отличаются. Нищий — уБогий, т.е. рядом с Богом, поэтому он был образцом духовной деятельности для общества того времени. Приветить гостя, проявить гостеприимство считалось проявлением христоролюбия. Христианство, а впоследствии православие сформулировало установку видеть в каждом нищем и утомленном путем госте Христа, поэтому особо отличает русскую культуру традиция странноприимства (привечания странников) как на уровне конкретного индивида, так и на уровне социальной политики государства, строившего гостиницы для странников или особые «дома странноприимства» в XIX в.

Вместе с тем в самом явлении нищенства с самого начала содержались те предпосылки, которые впоследствии явились причиной деградации данного института. Как известно, одним из особых свойств культуры является ее способность порождать явления, которые выпадают из ее установок и изнутри подтачивают создаваемые правила. Чем сильнее было нравственное воспитание человеколюбия через милостыню, тем мощнее развивалось явление праздного нищенства и бродяжничества, а «...из обширного развития ...милостыни не вышло ничего, кроме ...множества нищих, ничего, кроме легкой возможности старой девке замолить грехи своей молодости, купцу прикрыть нажитое богатство, подъячему успокоить свою нечистую совесть, и все это за поданную ими копейку, как будто этим они сделали какое-нибудь доброе дело... Милостыня, обращаясь в пустую форму помощи, в дело лицемерия и, освящаясь в этом виде, привычкой и потворством, вытеснила из народного сознания настоящее понятие о благотворительности, уничтожила малейший порыв к добродетели»<sup>4</sup>.

Как отмечает французский историк Ж. ле Гофф в своем исследовании «Цивилизация средневекового запада», с изменением социальных условий, ускоренным ростом городов нищенство приобретало принципиально другие масштабы и начинало угрожать общественному спокойствию. В связи с этим в Западной Европе решением Кельнского собора (1536 г.), а в

России решением Стоглавого собора (1551 г.) проблема нищенства была поставлена как общая социальная проблема церкви и государства. Были приняты решения об опеке нищенства со стороны как государства, так и церкви, о создании при монастырях и соборах приютов для сирот, госпиталей, «богадельных изб», а также ограничении миграции нищих и принуждении к труду всех, кто к нему способен. Нельзя сказать, что организация богаделен была практической попыткой создать систему учреждений призрения, скорее это была декларация о намерениях. Поворот от церковной милостыни к созданию первых благотворительных учреждений – богаделен – означает лишь границу между двумя формами одного и того же явления. Благотворительность продолжала оставаться частным делом, в том числе и для обладателей верховной власти.

Новое время в отличие от Средневековья характеризуется господством не духовного, а светского сознания, которое включает в себе момент иррелигиозности, поэтому благотворительность того времени сформировалась как своеобразная секуляризация деятельности на благо ближнему, благодаря чему общество если не усвоило отказ от милостыни, то по крайней мере осознало ее недостаточность. Социально-политические воззрения Нового времени были связаны с абсолютизацией роли государства как гаранта соблюдения и реализации законов. Таким образом, социальная поддержка индивидов трансформируется из индивидуального акта духовной деятельности общества в рационалистический социальный институт, в котором государство решает вопросы социальной политики.

Европейский исследователь социальной деятельности историк граф д'Оссонвиль в работе «Нужда, порок и благотворительность» обращал внимание на то, что государство нового времени имеет обязательства в отношении своих граждан, а особенно граждан, находящихся в группе социального риска (инвалиды, дети, старики), которые не могут самостоятельно обеспечить себе минимально соответствующие уровню цивилизованности общества условия существования. Благотворительную помощь граф считал обязанностью государства. Однако в то же время считал, что государственная социальная помощь не является эффективной: с одной стороны, плохи

исполнители, а с другой — государство не имеет достаточных средств. В связи с этим д'Оссонвиль предлагал вместо милосердия ввести обязательный налог для поддержки социально незащищенных слоев населения, так называемый «благотворительный сантим». По этому пути и развивалась, в основном, благотворительность в странах Западной Европы.

В России с Петровской эпохи начинается история формирования российской благотворительности как социального института, подчиненного государственному регулированию и контролю. В ходе реформ создается целостная система государственного и общественного призрения и законодательно закрепляются обязанности государства в отношении социальных групп, которые не могут самостоятельно обеспечить минимальные условия существования. Непосредственное внимание верховной власти к общественному призрению и благотворительности продолжается в XVIII в. Указами Екатерины II создаются инвалидное «Учреждение 1764 г.», воспитательные дома, приказы общественного призрения. Екатерининские реформы осуществляют попытку интегрирования частной благотворительности в государственную систему, создавая структуры смешанного типа, что делает более эффективными функции милосердия и социального призрения. Покровительствуя благотворительности, Екатерина высоко ценила частную благотворительную инициативу, придавая ей характер рационально организованного финансового содействия становлению государственной системы призрения. При этом стимулировалась модель оказания благотворительной помощи по сословно-территориальному признаку. Таким образом, в России была создана система государственных учреждений призрения, сочетавшая государственные формы благотворительности с общественной и частной инициативой. Екатерина II основала благотворительные ведомства и комитеты под покровительством Дома Романовых, при правлении Екатерины II возник Смольный институт, при правлении Павла I — Ведомства учреждений императрицы Марии, при правлении Александра I — Императорское человеколюбивое общество. Создание данных институтов превратило дело милосердия в общественно-значимый фактор.

XIX век в России называют эпохой великих реформ. Одновременно с отменой крепостного права и развитием капиталистических отношений возникает необходимость произвести изменения, которые охватывают все сферы общества: политическую, правовую, образовательную, социально-экономическую, а так же местного управления. Одной из наиболее прогрессивных была Земская реформа, в ходе которой создавалась первая российская избирательная система — земства представляли собой выборные от всех сословий органы местного управления. За земскими учреждениями было закреплено исполнение хозяйственно-административных функций уездов или губерний. Их компетенция была ограничена местными нуждами: медициной, образованием, строительством и содержанием путей сообщения, содержанием благотворительных заведений и приказов общественного призрения и т.д. На содержание земских учреждений собирались налоги (земские сборы) с населения. Земство получило право облагать особым налогом доходы торгово-промышленных заведений, а также движимое и недвижимое имущество. Земские учреждения получили право содержать на своем жалованье врачей, учителей и прочих земских служащих из среды высокообразованной интеллигенции. «Наверное, никогда еще русский интеллигент не трудился так истово, с таким жаром — наконец-то у него появилось реальное благородное дело»<sup>5</sup>.

В своей монографии «Российская благотворительность в русском общественном сознании: дореволюционная историография благотворительной деятельности и благотворительных учреждений» А.Р.Соколов подчеркивал, что в связи с созданием земских учреждений происходит подъем и рост благотворительности и улучшение качества содержания учреждений общественного призрения. Во-первых, произошло включение в благотворительную деятельность новых социальных групп населения — если прежде это была прерогатива только дворянства, то в связи с земской реформой в благотворительный процесс, включаются другие сословия: купцы, промышленники, мещане и интеллигенция. Во-вторых, в связи с ростом капиталистических потребностей происходит смена социальных приоритетов благотворителей в сторону поддержки народного

образования и народного здравоохранения. Неграмотность населения, как и болезни, были серьезным препятствием модернизации страны, поэтому распространение образования и здравоохранения становилось важной необходимостью. В земствах открывались школы начального образования, сельские школы, гимназии, учительские семинарии, фельдшерские и акушерские курсы, ветеринарные, ремесленные, промышленные и сельскохозяйственные училища, больницы, аптеки и т.д. Впервые в истории России малоимущие слои населения получили квалифицированную медицинскую помощь и возможность получить образование.

Но причины роста благотворительности надо искать не столько в реформации общества, сколько в особенностях национального мировоззрения, в истоках русского общественного сознания. Как никогда в истории России, особенно в просвещенной среде, в XIX в. осмысляются вопросы о месте России в культурно-историческом процессе, о своеобразии русской национальной идеи, о специфике национального характера, о роли интеллигенции в культуре России, о русской духовности и патриотичности и т.д. Существенную лепту в осмысление этих вопросов вносило славянофильство, претендующее на звание русской национальной идеологии и считавшее, что у России особое национальное мировоззрение, культура, возникающая на духовной почве православия. Поэтому духовное основание деятельности всех сословий российского государства надо искать в православной традиции. «Славянофилы искали в истории, в обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе. Они хотели открыть оригинальный тип культуры и общественного строя на духовной почве православия»<sup>6</sup>.

П.Новгородцев в работе «Существо русского православно-го сознания» отмечал, что каждый народ в усвоение догматов веры вносит только ему присущие национальные черты и культурный тип. Соответственно, у русских людей понимание их веры национально окрашено в осознании религиозной жизни. Православному сознанию в постижении догматов веры «необходим дух взаимной любви, единение всех во Христе». В русском православном созерцании это не только любовь, это нить, «связующая человека невидимой связью со всем человечест-

вом», приобщая человеческое сознание «от единичности к соборности, целостности и вселенскости»<sup>7</sup>. Это понимание результатов собственного труда не столько с точки зрения прибыльности, сколько с точки зрения общественной пользы во имя ближнего. Преобладание общинности над индивидуализмом отрефлектировано в русском национальном самосознании. Коллективные ценности являются основой православной этики труда, так как «русская модель хозяйственного развития принадлежала к общинному типу экономики»<sup>8</sup>. По общинному типу экономики формировалось и развивалось российское предпринимательство. Поэтому именно соборность становится духовным основанием русского национального мировоззрения.

Далее П.Новгородцев замечал, что «христианская любовь приводит человека к убеждению, что “всякий перед всеми, за всех и за все виноват”». Это замечательное и глубокомысленное утверждение Достоевского как нельзя лучше раскрывает ту идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга, которая так свойственна православному сознанию»<sup>9</sup>. Свобода личности выбирать свою линию поведения в различных обстоятельствах возлагает на нее моральную и социальную ответственность. Ответственность формируется как результат внешних требований, которые предъявляются обществом к индивиду. В результате этого у индивида они становятся основой мотивации его ответственного поведения.

Осознание ответственности каждого за всех является сущностью благотворительности. Но, в отличие от прежних форм благотворительности, основанных на духе патернализма, новая форма должна стать деятельностью, имеющей в виду развитие общества и широкомасштабное улучшение жизни людей. Помощь должна быть стимулирующей и социально-конструктивной. Дух русского национального сознания основан на общей морально-нравственной ответственности каждого за всех и всех за каждого. Понятие благотворительности, милосердия и человечности лежит в основах русского национального самосознания. «...Человечность все же остается одной из характерных русских черт, она относится к русской идее на вершинах ее проявления. Лучшие русские люди в верхнем культурном слое и в народе не выносят смертной казни и жестоких наказаний,

жалеют преступника. У них нет западного культа холодной справедливости. Человек для них выше принципа собственности, и это определяет русскую социальную мораль. Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным, сострадательность — очень русские черты»<sup>10</sup>, — писал Н. Бердяев.

Благотворительность в дореволюционной России являлась сущностью русского национального мировоззрения, отрефлексированного в самосознании русского общества и его истории, прежде всего, в форме его духовной деятельности, вытекающей и непосредственным образом связанной с основами православной религии, с особым пониманием ответственности всех за каждого члена общества, с такими понятиями как общинность и соборность. В этом ее отличие от понимания благотворительности в западной культуре, где она является средством личного прощения, искупления личного греха перед Богом. В то же время опыт благотворительности на Руси показал те же пороки института нищенства и милостыни, что и в западном христианском обществе — рост праздно шатающихся, псевдонищих и т.д.

Одновременно уже в дореволюционной России явственно просматриваются те черты благотворительности, которые впоследствии в XX в. приведут этот институт к серьезному кризису. Это порождаемое благотворительностью увеличение числа получателей различной помощи, рост числа «халявщиков» и «нахлебников». В данном случае представляет значительный интерес западный, а особенно, американский опыт развития благотворительности. После второй мировой войны и до середины 1950-х наблюдается рост количества благотворительных фондов в США, что объясняется общим экономическим подъемом страны и налоговыми привилегиями. Гражданские движения за равные права в США второй половины 1950—1960-х гг., привели к тому, что в деятельности крупных благотворительных фондов Америки возобладали идеи реформирования общества, в котором благополучие является одним из обязательных прав человека. Поэтому как в США, так и других странах Запада были развернуты широкомасштабные социальные программы. В результате которых, в развитых странах Запада выросло несколько поколений людей, привыкших к зависимости и не желающих социальной самостоятельности.

Именно этой проблемой и объясняется кризис в 70–80-е гг. XX в. так называемого «государства всеобщего благоденствия» на Западе, в частности, кризис «шведской модели социализма» и практически повсеместный переход от модели социального государства к модели государства-корпорации. Единственным исключением в сегодняшней Европе можно считать Норвегию, которая продолжает поддерживать общий уровень социальных гарантий за счет поступлений от нефти. Все остальные развитые страны на протяжении 1980–1990-х гг. прошлого века были вынуждены резко сократить объем социальной и благотворительной помощи населению.

Причины этого глубоки и разнообразны (крушение СССР и снижение притягательности социалистической идеологии в целом, усилившаяся мировая конкуренция в результате глобализации и др.), однако нельзя не учитывать и некоторые коренные пороки осуществлявшейся социальной политики, основанной на благотворительности, которые, повторим, просматриваются уже на опыте дореволюционной России. И именно их пытаются сегодня преодолеть в развитых странах Запада, переходя к так называемой политике социального партнерства. Под социальным партнерством понимаются разнообразные формы сотрудничества направленные на решение комплекса социальных задач, которые объединяют интересы, деятельность и возможности государственных органов, институтов гражданского общества, бизнес-сообщества и отдельных граждан. Сущность социального партнерства строится по следующему принципу: действительная помощь нуждающимся заключается в том, чтобы предоставить им самим возможность зарабатывать себе на жизнь.

Насколько приживется в современной России концепция социального партнерства, сегодня сказать с определенностью довольно сложно. Однако именно православные традиции, традиции соборности, общей ответственности, сам характер благотворительности в России как формы духовной деятельности дают серьезные предпосылки к тому, чтобы переход от традиционной благотворительности к социальному партнерству в России осуществился более-менее безболезненно.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Ключевский В.* Боярская дума Древней Руси. Добрые люди Древней Руси. М., 1994. С. 4.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> Памятники литературы Древней Руси. М., 1985. С. 75.
- <sup>4</sup> *Прыжов И.* Нищие на святой Руси (Материалы для истории общественного и народного быта). М., 1862. С. 63–64.
- <sup>5</sup> *Лаптева Л.* Земские учреждения в России. М., 1993. С. 256.
- <sup>6</sup> *Бердяев Н.* Русская идея. М., 2005. С. 51.
- <sup>7</sup> *Новгородцев П.* Православие и русская культура. Берлин, 1923. С. 8.
- <sup>8</sup> *Платонов О.* Русская цивилизация. М., 1995. С. 95.
- <sup>9</sup> *Новгородцев П.* Указ. соч. С. 9.
- <sup>10</sup> *Бердяев Н.* Самопознание. Харьков, 2005. С. 94.

**Некоторые аспекты изображения деревни  
в довоенном советском кино  
(по фильмам И.Пырьева и Г.Александрова)\***

Настоящая статья посвящена выяснению особенностей мировоззрения и стиля киноискусства И.Пырьева (1901–1968 гг.). Главное внимание уделяется изображению мира «деревни» в его музыкальных комедиях. Основным субъектом анализа является фильм 1941 г. «Свинарка и пастух». Многим японцам его имя давно знакомо, потому что он поставил фильм «Сказание о земле сибирской» (этот фильм оказался одним из самых первых цветных фильмов, которые демонстрировали на экране в послевоенной Японии, и он был очень популярен). И сегодня И.Пырьев известен как мастер экранизаций произведений Ф.Достоевского. Воспоминания современников режиссёра свидетельствуют, что он оставил немалый след в истории русской кинематографии и как директор «Мосфильма» (1954–57 гг.), и как председатель оргкомитета СРК СССР (1957–65 гг.)<sup>1</sup>. Интересно, что съёмки фильма «Свинарка и пастух» продолжались даже после начала Великой Отечественной войны. Эта «светлая» комедия, завершённая в трудное время, приобрела любовь тогдашних зрителей не только в стране, но и за рубежом, и её любят как классику и в современной России.

---

\* Это переработанный текст доклада, представленного на международной конференции «XX век и сельская Россия», состоявшейся в ноябре 2005 г. в г.Токио. (Токийский государственный университет, Экономический факультет. Организатор-профессор Хирочи Окуда.).

Чтобы определить черты творческого метода режиссёра, мы сравниваем его фильмы с произведениями другого режиссёра, Г.Александрова, замечательного мастера советской музыкальной комедии. Мы сопоставляем фигуры Г.Александрова и И.Пырьева по нескольким причинам. Прежде всего, сходство творческих жизней двух режиссёров. Они создавали фильмы в одном жанре, в одну эпоху. Хорошо известно, что оба они снимали своих жён в главных ролях и не один раз получали государственные премии, как будто соперничали друг с другом. В современных исследованиях культуры соцреализма этих режиссёров относят к одному направлению<sup>2</sup>. Они познакомились ещё молодыми в Екатеринбурге, и сначала их путь в искусство был общим. Сегодня Г.Александров признан как типичный кинорежиссёр сталинской эпохи и ему уделяется основное внимание исследователями кино соцреализма (например, работа К.Кларк<sup>3</sup> и др.). А другие произведения киноискусства этого периода, в том числе и фильмы И.Пырьева, недостаточно анализируются с этой точки зрения. Нам кажется, что для дифференциации творческих различий двух мастеров важным может быть вывод Р.Стайтса, анализировавшего фильм «Кубанские казаки». По его мнению, типичной чертой киноискусства И.Пырьева является связь определённого жанра, а именно — музыкальной комедии с определённой темой — «жизнь деревни»<sup>4</sup>. Поэтому мы, анализируя фильм «Свинарка и пастух», предполагаем, что «советская деревня» может быть ключом к пониманию мировоззрения этого режиссёра.

Героиня фильма — свинарка из вологодской области. Её посылают в Москву для участия в ВСХВ (Всесоюзной сельскохозяйственной выставке). Там она знакомится с пастухом из Дагестана, и они договариваются о встрече в следующем году. Чтобы вновь попасть в число участников выставки, они оба самоотверженно трудятся, используют прогрессивные методы работы. Они пробуют начать переписку, но ложный перевод письма вводит героиню в заблуждение, она приходит в отчаяние и чуть не выходит замуж за другого. В конце концов недоумения выясняются, и всё счастливо заканчивается.

## Различие значений символа «Москва»

Изображение «Москвы» в музыкальной комедии разных режиссёров имеет свои особенности. В комедиях Г.Александрова «Москва» имеет свой символический ряд. «Москва» – это мифическая цель долгих странствий героев. «Москва» – это центр, где собрано всё самое лучшее в мире, и именно в Москве александровские герои достигают наивысшего уровня самовыражения. Таким образом, у Г.Александрова сюжет, начинающийся в деревне, развивается, неуклонно стремясь к магической «Москве». Все дороги ведут в Москву.

Например, в фильме «Весёлые ребята» герой – простой деревенский пастух, обладающий большим музыкальным талантом. Он покидает родные места, чтобы испытать свою судьбу, доказать свою состоятельность. Когда он выступает на сцене Большого театра, наступает его звёздный час: аплодисменты из царской ложи, полёт колесницы в небо символизируют триумф героя.

В фильме «Цирк» героиня, одарённая американская цирковая артистка, долго страдавшая от предрассудков общества, с помощью доброжелательных советских людей как бы перерождается. И в конце фильма бывшая жалкая заблудшая женщина вполне осознанно участвует в Первомайском параде 1936 г. на Красной площади.

В фильме «Волга-Волга» герои сначала соревнуются, плывя на пароходе, потом они прибывают на речной вокзал, где собираются передовики производства. На церемонии всесоюзного смотра самодеятельности в великолепном павильоне участников встречает талантливый мальчик, пионер. Он исполняет мелодию, придуманную героиней, в собственной обработке: «Тема твоя, моя обработка...» Талант мальчика производит впечатление. В фильме он является олицетворением молодой прогрессивной цивилизации<sup>5</sup>, основанной на народной культуре.

В фильме «Светлый путь» неграмотная деревенская девушка делает карьеру благодаря поддержке умных руководителей и становится даже депутатом Верховного Совета. Следуя изложенной выше схеме «из деревни – в Москву», эта советская сказка, начавшаяся в отсталой деревне, достигает кульминации в момент вручения героине ордена. И этот фильм завершается

триумфальной поездкой героини из Кремля на ВСХВ в шикарной машине. Таким образом, каждый фильм Г.Александрова кончается сценой, происходящей в Москве, и почти никогда не происходит возвращения героя (героини) назад, на родину.

Если для фильмов Г.Александрова характерна устремлённость героев в Москву, то И.Пырьев обращает внимание на повседневную жизнь в деревне. В его фильмах направление движения героя в Москву не односторонне, и «Москва» выполняет роль пункта, дающего действующим лицам возможность встречаться друг с другом. Интересно, что в фильме «Свинарка и пастух» «Москва» не является конечной целью, а лишь исполняет необходимую роль в сюжете. Действие главной части сюжета происходит в деревне, так как режиссёру очень важно изобразить повседневность малой родины после праздничного посещения Москвы и использование героями новых знаний и опыта для дальнейших достижений в труде. Как утверждает в песне, звучащей над Москвой-рекой («Друга я никогда не забуду, если с ним подружился в Москве»), Москва прежде всего является местом, которое связывает людей из разных областей и даёт шанс научиться самому новому и лучшему всей стране. У И.Пырьева Москва не конец путешествия, она просто служит транзитной точкой, где герои встречаются, а затем они возвращаются на родину новыми людьми с более осознанными целями. По этому поводу участник упомянутой конференции 2005 г. Г.Корнилов (Екатеринбург) сказал, что героиня М.Ладыниной в каждом фильме продвигается в конце концов до поста председателя колхоза (например, «Кубанские казаки»). Можно считать, что «председатель» у И.Пырьева передвигается по горизонтальной прямой, от одного колхоза к другому. Вспомним, что александровские герои характеризуются вертикальным стремлением из деревни в Москву. Кстати говоря, в фильмах Г.Александрова мы часто встречаемся с лестницей-символом, изображающей передвижения героев по вертикали<sup>6</sup>.

Вообще в фильмах И.Пырьева заметно взаимное движение людей навстречу друг другу. Значит, в пырьевском мире они встречаются на одной плоскости, не переходя из деревни в город. Символическим примером этого является присутствие «почты» в фильмах. В фильме «Свинарка и пастух» молодая пара (она

из северной Вологды и он из южного Дагестана), разделённые огромным пространством, пытаются продолжить свои отношения через переписку. Они надеются, что почта поможет им сохранить дружбу, возникшую во время короткой московской встречи. Почта — это обезличенная связь, это простая дешёвая связь, надёжность которой гарантирует государство. Эта удобная почтовая связь символизирует для людей обезличенную надёжность такого «государства», как «Москва», для их встречи. Как «Москва» — место, где собираются люди из разных республик, представители разных культур, так и «почта» связывает этих разных людей. Почта у И.Пырьева — это не только переписка влюблённых в фильме «Свинарка и пастух». Например, в фильме «Трактористы» к героине, о которой в «Правде» писали как о примерной трактористке, приходят письма со всех концов страны. Такое общение — не односторонняя передача информации сверху вниз, из центра в деревню, а свободная коммуникация людей из разных республик (краев) страны. Отсюда возникает образ почты как удобного способа, посредством которого можно обмениваться сообщениями, информацией, чувствами (хотя в реальной жизни почту не всегда считают такой надёжной), и этот образ поддерживает горизонтальные отношения между людьми, свойственные пырьевским фильмам.

К тому же в разнице стилей изображения ВСХВ отражается различие подхода режиссёров к образу Москвы. Новый государственный проект, ВСХВ, открытая в 1939 г., была изображена ещё до фильма «Свинарка и пастух», в александровском «Светлом пути» 1940 г. В фильме «Свинарка и пастух» выставка полна людей, оживлена, весела, здесь собрались самые достойные делегаты со всей страны. Это обогащает изобразительные краски и передаёт атмосферу энтузиазма людей, как будто режиссёр предлагает зрителям разделить радость посещения выставки и следования за экскурсоводом.

А в торжественном финале фильма «Светлый путь» мы видим героиню на той же выставке. На открытии нового павильона, посвящённого стахановскому движению, героиня демонстрирует зрителям передовой опыт работы на новых текстильных станках. Эта безликая публика является хорошим фоном для яркой героини Л. Орловой. Конечно, и здесь в публике мель-

кают персонажи в национальных костюмах, но в них мы не чувствуем живых людей в отличие от фильма И.Пырьева. В то же время, когда героиня с энтузиазмом поёт свою пафосную песню, мы замечаем интересные кинематографические приёмы, например, из нового текстильного станка вместо ткани выходит что-то вроде бумаги, и это подчёркивает, что здесь естественности мало. Кажется, этот эпизод искажает замысел режиссёра. Демонстрация техники абстрактна, в ней нет ни жизненной динамики, ни настоящего энтузиазма, которые есть в живом труде. Эта сцена служит только лишь пропагандистской цели — символизировать высоту достижений советской цивилизации, но, к сожалению, эта попытка получилась неудачной. Сочетание богинеподобной фигуры героини и роскошного павильона, похожего на святилище, производит впечатление сказки, трансформирующейся в советский миф. Эта сказочная сцена в фильме показывает зрителям не живую выставку, а скорее какой-то мифический мир в другом измерении.

### Образы героинь

Изображение светлых героинь, которых мы встречаем в фильмах И.Пырьева, само по себе является новацией в киноискусстве той эпохи. Можно вспомнить, что на заре кинематографа пользовались большой популярностью трагические образы героинь, сыгранных В.Холодной. Мы читаем: «Историки кино справедливо считают, что созданный Верой Холодной образ «пассивной женщины, безропотно подчиняющейся судьбе», «страдающей женщины, жертвы страстей обстоятельств» отвечал вкусам и духовным потребностям зрителя, разочарованного жизнью, подавленного ощущением надвигающегося краха привычных устоев общества (приближался 1917 г.)»<sup>7</sup>. Успех Веры Холодной объясняется тем, что все сыгранные ею роли были воплощением одного образа — красивой, печальной женщины, обманутой возлюбленным или непонятой окружающими<sup>8</sup>. Образ пассивной и трагической героини ещё оставался в экранизациях классических художественных произведений, его стабильность подтверждается экранными версиями таких ши-

роко известных пьес драматурга А.Островского, как «Гроза» (1934 г. Режиссёр В.Петров) и «Бесприданница» (1936 г. Режиссёр Я.Протазанов).

С этой точки зрения доминантности типа трагической героини в предыдущих фильмах, замечательно появление активных героинь в жанре музыкальной комедии в 30-х гг. прошлого века. Считают, что советская музыкальная комедия началась с фильма И.Савченко «Гармонь» 1934 г., но и фильм Г.Александрова «Весёлые ребята» получил такой же статус в истории кино и сделал Л.Орлову, блестяще исполнившую свою роль, звёздной фигурой того времени. Но именно своеобразие пырьевских героинь чётко определяет идеальный образ современных для того времени женщин — по натуре очень одарённых и способных, готовых посвятить себя реализации высшей цели. Контраст в изображении женщин, несвободных в уже ушедшем обществе (героини В.Холодной) и самореализующихся в новую эпоху (роли М.Ладыниной), наиболее ярко виден в фильме И.Пырьева «Богатая невеста» 1937 г. Интересно вспомнить пьесу А.Островского «Богатые невесты» 1875 г.<sup>9</sup>. Мы не случайно обращаем внимание на это сходство названий, как на скрытый намёк.

В комедии А.Островского иронически изображается «охота» на выгодную невесту. Возможности ограничены: жениться либо на пожилой вдове, хозяйке лавки, либо на красивой сироте, фаворитке старого генерала. Узнав истинное лицо бедной красавицы, герой-идеалист потрясён и упрекает её в слабости. В конце концов, он решает всё-таки жениться на ней, но предлагает невесте отказаться от немалого приданого, обещанного старым генералом. Комедия кончается намерением молодой пары начать совершенно новую, скромную жизнь, отказавшись от философии «мудрого» общества.

А пырьевская «богатая невеста» является передовой колхозницей. Она изначально свободна от проблемы «девушка без приданого». Её совсем не мучит идея богатства семьи, не только потому, что в новом обществе уже новые ценности, а ещё и потому, что она сама зарабатывает 400 трудодней<sup>10</sup>. В этом мире уже общепринято, что молодая девушка решает свою судьбу как свободная личность. Сцены уборки урожая в колхозе не только создают картины деревенской жизни, но ещё и подкрепляют

образ героини, живописно показывая её самоотверженное участие в колхозной работе. Таким образом, новая героиня советской эпохи может самостоятельно составить себе достаточное материальное и нематериальное приданое, ни от кого не зависеть. Она является любимым и признанным членом своего общества, и только она сама, лишь собственными усилиями создаёт своё будущее. Ей удастся обойти те женские трудности, которые всегда изображала русская литература, и отсутствие этой проблемы само по себе отражает изменение времени. Может быть, здесь даже наблюдается счастливое сочетание нового жанра и нового содержания в истории кинематографа. Новизна фабулы требует новой формы, и музыкальная комедия позволяет показать полное счастье героини.

Впрочем, можно заметить разницу в изображении героинь в комедиях И.Пырьева и Г.Александрова, хотя у них много общего. Безусловно, все персонажи, сыгранные Л.Орловой, — это замечательные девушки. Но в фильмах «Весёлые ребята», «Волга-Волга», «Светлый путь» героиня должна переживать непонимание и оставаться в неизвестности, пока её талант не заметят. Она может блистать только тогда, когда по чудесной случайности ей улыбнётся судьба. Исключение составляет фильм «Цирк», где героиня с самого начала появляется как «звезда», но ей приходится испытывать страдания из-за боязни неприятия обществом её чернокожего сына. Её талант уникален и несомненен, но у неё нет смелости бороться с предубеждениями, и она покорно подчиняется «злодею шефу». Её долгие страдания от угроз и неприемлемых для неё уговоров, её роскошные наряды, напоминают нам слабых героинь литературы XIX в. Без вины виноватая Марион освобождается от психологического давления только тогда, когда её убеждают, что в Советском Союзе, цивилизованной стране, расовых предрассудков нет. Таким образом, можно считать, что александровские героини, которые дожидаются своего шанса, близки к образу традиционной беспомощной женщины.

И интересно, что наблюдается разница в изображении деревенских девушек в фильмах «Свинарка и пастух» и «Светлый путь», несмотря на то, что прототипы этих героинь одного происхождения. По сравнению с искусственностью домработни-

цы, сыгранной Л. Орловой, имеющей городской облик, героиня М. Ладыниной отличается естественностью на фоне деревенского пейзажа. Например, в самом начале фильма «Свинарка и пастух» к зрителям выбегает босая крестьянка в сарафане. Не надо забывать, что это музыкальная комедия, «лакировка» сталинской эпохи, но, с другой стороны, когда симпатичная девушка бежит босиком, — это позволяет зрителю вспомнить своё деревенское прошлое. По контрасту — героини Л. Орловой никогда не появляются босыми, и их появлению часто сопутствует стук каблучков<sup>11</sup>. Эти барышни-крестьянки не могут терпеть камешков под ногами. Наверное, удачное изображение деревенских девушек объясняется тем, что сама М. Ладынина выросла в деревне и с детства знала крестьянский труд.

### **Роль «труда» («трудовой деятельности») в создании образов героев**

В фильмах И. Пырьева яркость красок в изображении деревенской жизни поддерживает структуру сюжета, а подробности трудовой деятельности продвигают сюжет вперёд.

Во-первых, в фильме «Свинарка и пастух» образ деревни строится на традиционных представлениях о деревенской жизни, что обеспечивает сюжету надёжную основу. Например, зрителям достаточно знакомы такие сцены: развлечения отдыхающей молодёжи сопровождаются частушками, которые являются и формой ухаживания красавца за девушками. Ещё один пример: героиня, против собственного желания решившаяся выйти замуж за ухажёра-интригана, со слезами прощается с подругами перед свадьбой. Это входит в давний традиционный свадебный ритуал. Такие картины соответствуют традиционному изображению деревни, вне зависимости от времени и идеологии.

Во-вторых, пырьевский сюжет развивается там, где работают герои. В фильмах тщательно изображаются реалии не только обычной деревенской жизни, но и трудовой деятельности. Показ трудностей уборки урожая или содержания ферм, хотя бы частично, дополняет положительные черты героев. Кроме того, изображение современных «советских» элементов, связан-

ных с трудовой деятельностью, активизирует развитие сюжета. Например, в фильме «Свинарка и пастух» трудолюбие героини по достоинству оценивается сначала командированием в Москву, а в следующем году помещением её портрета на доске почёта ВСХВ. Кроме того, в фильме «Богатая невеста» понятие «трудодня» является ключом фабулы, играя важную роль и в характеристике героини, и в человеческой драме вокруг «богатой невесты». В музыкальных комедиях И.Пырьева реалии жизни укрепляют мир произведения искусства. Эти идеальные истории не воспринимаются как прямая «лакировка» действительности.

Изображение деревенского ухажёра, сыгранного Н.Крючковым, подтверждает сказанное выше. С одной стороны, поведение красавца, который из Москвы привозит только новый костюм, соответствует типичному образу легкомысленного «первого парня на деревне». Это отрицательный герой по сравнению с сознательным членом советского общества Глашей Новиковой, которая добросовестно передаёт людям новые знания, приобретённые на ВСХВ. Но этот отрицательный герой вносит свои краски в изображение деревенского общества и, несмотря на все недостатки, становится любимым персонажем для зрителей.

В фильмах Г.Александрова трудно найти такие же детали изображения, отражающие реальную жизнь в киноискусстве. В фильме «Волга-Волга» мы встречаем в деревне разных жителей, но их разнообразие создаётся внешними деталями, но реалистических красок недостаточно, и образ их настоящей жизни остается неясным. Может быть, режиссура Г.Александрова не интересуется сюжетами о трудностях и ценностях обычной работы, создающих жизненный фон для таких обыкновенных людей, какими должны быть действующие лица. Такое впечатление усиливается небрежностью обращения с колосьями в кокетливом танце Л.Орловой, или в фильме «Весёлые ребята» рассеянностью домработницы, которая проливает молоко, заглядевшись на пастуха-Л.Утёсова.

Изображение трудовой деятельности Г.Александровым не становится убедительным и в фильме «Светлый путь», когда он подробно показывает работу героини, где детализация не вносит реалистических красок. В самом начале фильма, как в при-

митивной комедии, героиня просыпается от звуков радиопередачи из Москвы и начинает делать зарядку, слушая указания диктора радио. Эта карикатурная сцена показывает неправдоподобный образ крестьянки, продолжающей спать, несмотря на ярко светящее солнце, хотя крестьяне живут в соответствии с ритмом природы, а не по будильнику. Следовательно, это изображение скорее выражает устремлённость героев в Москву, управляющую деревней по радио. К тому же хорошо известно, что актриса училась ткацкой технике до съёмок фильма<sup>12</sup>, но всё же её работа выглядит не очень убедительно в фильме. Трудно увидеть настоящую работу ткачихи и в эпизоде её рекорда в ходе стахановского движения, и в эпизоде её демонстрации на ВСХВ, так как детали заменяются символической. Зачем тогда было учиться ткацкому делу? Именно поэтому зрителю может показаться странным, что героиня вдохновенно поёт «Марш энтузиастов» в самый трудный момент в работе – когда она устанавливает производственный рекорд, – но это соответствует жанру музыкальной комедии. Можно сделать сравнение с фильмом «Свинарка и пастух». В трудный момент, когда свинарка оживляет полумёртвых-новорождённых поросят, она не поёт, а просто произносит с чувством «О господи!».

Разница в изображении пастухов также может показать разный режиссёрский подход к изображению. Фильм «Весёлые ребята», где роль пастуха играет известный эстрадный артист Л. Утёсов, были сняты на курорте Гагра в Абхазии. В этом фильме забота пастуха о своих животных совсем не показана, и присутствие стада просто «украшает» картину, как живой экзотический фон в обычной комедии. А в фильме «Свинарка и пастух» трудно определить, в какой мере дагестанские эпизоды реально отражают настоящую пастушью жизнь той местности. Впрочем, образ пастуха, сыгранный В. Зельдиным, углубляет мир всего произведения, внося дополнительный мифологический смысл «пошедшего за пропавшей овцой» и «борющегося со зверем в пустыне».

Если мы можем найти метафору отцовства в изображении пастуха в фильме «Свинарка и пастух», то вполне логично изображение материнства в образе свинарки (кстати сказать, свинья – символ плодовитости). На собрании после визита ВСХВ

героиня требует от колхоза построить новый свинарник, убедительно доказывая, что в других колхозах поросята растут, как дети. То есть героиня М.Ладыниной действует с материнской точки зрения. Между прочим, в фильме «Светлый путь» героиня Л.Орловой в финале поёт: «мы жарко любим и поём, как дети». Мы замечаем, что образы, сыгранные двумя актрисами, расположены на двух полюсах. Ладынинские персонажи достигают зрелости в труде, развиваясь от молодой девушки к матери, потом к материнству всей коммуны, и в результате они достигают поста председателя колхоза в фильме «Кубанские казаки», который является последним в ряду музыкальных комедий И.Пырьева. А в творчестве Г.Александрова материнство никогда не является центральным смыслом, даже в фильме «Цирк», где героиня страдает о судьбе своего ребёнка (однако Л.Орлова отказалась от роли немолодой женщины, желая быть молодой девушкой на экране, как обычно. И она неслучайно реже снималась в кино после войны<sup>13</sup>). Можно вспомнить и Стрелку в фильме «Волга-Волга», которая ведет разговор с московским пионером на его уровне. В конце концов орловская героиня остаётся вечно молодой, и она всегда любит и поёт, как «дети».

### Вместо заключения

В результате анализа мы заметили своеобразие стилей и замыслов двух режиссёров, работавших в одном жанре. Кинофильмы Г.Александрова и И.Пырьева не только были украшением культуры сталинской эпохи. Они вошли в историю советского кино и теперь остаются источником важной информации о том, как изменялось изображение деревни в русской советской культуре.

Что касается И.Пырьева, он снял известный фильм «Кубанские казаки» (после войны, в 1949 г.), который позже сурово критиковали за «лакировку» действительности. Впрочем, кинорежиссёр Г.Чухрай пишет: «В фильме Пырьева не было развалин, он не рассказывал о женщинах, обречённых на одиночество, о миллионах истерзанных, искалеченных войной

мужчинах, ни о голоде, ни о лишениях. Да и кому было об этом рассказывать? И зачем? В отличие от вас (участники заседания клуба «Свободное слово» при Киноцентре, которые сошлись на том, что фильм «Кубанские казаки» обманывал народ и тем самым служил сталинизму. — *Примеч. авт.*) Иван Александрович не думал об «отражении», какого от него требует сегодня клуб «Свободное слово», он думал о своём измученном народе и хотел, как мог, ободрить его. За это народ полюбил фильм, за это он благодарен режиссеру, поэтому зрители ломались в кинотеатры, смотрели фильм много раз и до сих пор поют песни из «Кубанских казаков»<sup>14</sup>.

И сегодня произведения И.Пырьева вновь предстают перед исследователями как интересный объект, несущий в себе большой потенциал.

### Примечания

- <sup>1</sup> По материалам из кн.: Кино: Энциклопедический словарь / Гл. ред. С.Юткевич. М., 1986.
- <sup>2</sup> *Дашкова Т.* Любовь и быт в кинофильмах 1930-х — начала 1950-х годов // История страны. История кино / Под ред. С.Секиринского. М., 2004. С. 218–234.
- <sup>3</sup> *Кларк К.* «Чтобы так петь, двадцать лет учиться нужно...»: Случай «Волги-Волги» // Советское богатство. Статьи о культуре, литературе и кино. СПб., 2002. С. 371–391.
- <sup>4</sup> *Stites R.* Russian popular culture. Entertainment and society since 1900. Cambridge, 1992. P. 121.
- <sup>5</sup> Самодеятельное художественное творчество в СССР. Очерки истории 1930–1950 гг. СПб., 2000. С. 17–19.
- <sup>6</sup> Что касается вопроса горизонтальности и вертикальности в изображении деревни в кино, может быть, возможно осмыслить его с точки зрения «культуры 1» и «культуры 2» по В.Паперному (*Паперный В.* Культура Два. М., 1996).
- <sup>7</sup> Самые знаменитые артисты России. М., 2002. С. 61.
- <sup>8</sup> Там же. С. 64.
- <sup>9</sup> *Островский А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 4: Пьесы (1873–1877 гг.). М., 1975. С. 208–261.
- <sup>10</sup> По замечанию участника упомянутой конференции Г.Корнилова, можно считать, что 400 трудодней — почти в 3 раза больше, чем норма для одного колхозника. (Согласно постановлению ЦК ВКП(б) и СНК СССР от 27 мая 1939 г. «О мерах охраны общественных земель колхозов от

разбазаривания» был установлен с 1939 г. для каждого трудоспособного колхозника и колхозницы обязательный минимум трудодней в году в размере 80 трудодней в ряде областей, включая Украину.)

- <sup>11</sup> Как отмечала участница конференции И.Кознова (Москва), деревенская девушка в сарафане, сыгранная М.Ладыниной, представляет собой совершенно другой тип, по сравнению с изображением городских героинь, сыгранных Л.Орловой. Действительно, героини Л.Орловой – это простые деревенские девушки, ставшие горожанками и даже (как в «Светлом пути») поднявшиеся наверх по социальной лестнице. Они воплощали новый советский эталон женской красоты. Но и наивная ладынинская героиня тоже была горячо принята зрителями как весьма очаровательная, привлекательная и непосредственная. В другом фильме И.Пырьева «Трактористы», где М.Ладынина сыграла роль бригадира женской тракторной бригады, можно говорить даже о сексапильности ее героини.
- <sup>12</sup> Сааков С. Любовь Орлова. Сто былей и сто небылиц. М., 2002. С. 56–58.
- <sup>13</sup> Там же. С. 128–131.
- <sup>14</sup> Иван Пырьев в жизни и на экране. Страницы воспоминаний. М., 1994. С. 124–125.

## Об авторах

*Домников Сергей Дмитриевич* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИФ РАН

*Кознова Ирина Евгеньевна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

*Кузьмина Тамара Андреевна* — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

*Мюрберг Ирина Игоревна* — кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИФ РАН

*Никольский Сергей Анатольевич* — доктор философских наук, заведующий сектором философии культуры, зам. директора ИФ РАН

*Симуш Петр Иосифович* — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

*Танака, Масаки* — докторант филологического факультета Токийского университета

*Шмелёва Наталья Дмитриевна* — младший научный сотрудник ИФ РАН

## Содержание

<i>Т.А. Кузьмина</i>	
Социальные науки и духовные основания деятельности .....	3
<i>С.А. Никольский</i>	
В поисках выражения русского самосознания (первые открытия А.С.Пушкина) .....	14
<i>С.Д. Домников</i>	
Ландшафт практической деятельности и феноменология «видения» в традиционной культуре .....	53
<i>И.И. Мюрберг</i>	
О культуре и «агрикультуре»: политико-философский подход .....	108
<i>П.И. Симуш</i>	
Судьба традиционных ценностей: изжитие или долговечность? .....	130
<i>И.Е. Кознова</i>	
Линия жизни как диалог времен .....	151
<i>Н.Д. Шмельёва</i>	
Благотворительность как форма духовной деятельности в дореволюционной России .....	179
<i>Масаки Танака</i>	
Некоторые аспекты изображения деревни в довоенном советском кино (по фильмам И.Пырьева и Г.Александрова) .....	192

Научное издание

## **Духовные основания деятельности**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 04.10.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 13,00. Уч.-изд. л. 10,42. Тираж 500 экз. Заказ № 042.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14