

Д 427963 А.В.ГОРДОН

КРЕСТЬЯНСТВО ВОСТОКА:

ИСТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ,
КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ,
СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

А.В.ГОРДОН

КРЕСТЬЯНСТВО ВОСТОКА:

ИСТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ,
КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ,
СОЦИАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ



Москва
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 60.55
Г 68

Ответственный редактор

Л. Б. АЛАЕВ

Рецензенты

Ю. Г. АЛЕКСАНДРОВ, Ю. И. КОМАР

*Утверждено к печати
Институтом научной информации
по общественным наукам
АН СССР*

Г 030202000-163 КБ-5-51-89
013(02)-89

ББК 60.55

ISBN 5-02-016979-X

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

История как творение человечества и сотворение его самого представляет двойное действие, в котором объект и субъект едины, одно лицо. Субъектность истории — категория объективная, как объективны бытие и творческая деятельность ее субъекта, — воплощается в специфически субъективном отношении человечества к истории. Эта субъективность — та же историческая необходимость, объективная закономерность участия в историческом процессе людей «как авторов и как действующих лиц их собственной драмы» [Маркс, Энгельс, т. 4, с. 138]. Вместе с субъективностью время становится историей, связью человеческих поколений, воспоминанием и воспроизведением прошлого, переживанием настоящего, предчувствием или ожиданием будущего.

Прошлое постигается и хранится, становится объектом критического анализа и воспринимается не критически, истинно и ценностно. Объективно-истинный и субъективно-ценностный планы совмещаются, переплетаются, расходятся. Историческая истина всегда была ценностной категорией, но ее критерии менялись в зависимости от времени и культуры; ценность всегда истинна, но лишь для тех, кому присуща общность ценностей. Переосмысление субъектом, в просторечии «переписывание» истории — не случайность, а необходимость, свидетельство, что истинность и ценностность прошлого предельно расходятся, что требуется уточнение критериев истинности в соответствии с переоценкой ценностей, ценностного содержания истории. Это акт преобразования субъекта, или, в привычных выражениях, свидетельство наступления нового периода, этапа его бытия. Преобразаясь настоящим и преобразая настоящее, субъект претворяет свою преобразенность в прошлое и проектирует преобразенное будущее. Даже выступая как полный разрыв — «распалась связь времен», — в сущности то явление связи, единства данного исторического субъекта во всех временных его измерениях.

Принижая субъективность как несущественное и вторичное, мы выводим на второй план не только человека, но заодно историю. Когда объективная необходимость становится единственным автором и главным героем человеческой драмы, объективность обретает черты Провидения, силы сверхчеловеческой и потому надысторической. В историю привносятся «объективная» цель и «объективный» смысл, вместе с которыми она теряет

свое неотъемлемое свойство — бесконечность; историческое пространство в каждый момент оказывается замкнутым, свершившееся — единственно возможным исходом, который беспрепятственно обосновывается объективной необходимостью. «Апология успеха», «культ факта» — все это неизбежные следствия; само описание событий становится их освящением. Историк может избегать описательности и добросовестно стремиться к истине, пусть она «за семью печатями», «за горами — за долами», подобно сердцу сказочного персонажа; но, подобно воде сквозь песок, просачивается, ускользает историческая истина, поскольку ее пытаются заключить в рамки абсолютности, «железных» законов, не зависящей от субъекта необходимости, «потребностей» прогресса и т. п.

Не случайно, следовательно, нечувствительность к субъектному подходу проявляют ученые с позитивистским складом мышления, для которого законы общественного развития действуют автоматически и с той же неотвратимостью, что законы механики. Соответственно подход Маркса к закономерностям общественного развития до сих пор еще видится сквозь призму механистического детерминизма, хотя основоположники нового материалистического взгляда на историю с самого начала сочли необходимым размежеваться со своими предшественниками именно в этом вопросе. Была отвергнута прежде всего десубъективация — то, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 102]. Просветительскому догмату, что человека создают обстоятельства и воспитание, Маркс противопоставил довод, «что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 103].

«Люди сами творят свою историю» [Маркс, Энгельс, т. 8, с. 119] — квинтэссенция и постоянный рефрен в определениях основоположниками марксизма сущности исторического процесса. Столь же постоянно эти определения сопровождаются оговоркой об обуславливающем значении обстоятельств¹. Обуславливание деятельности людей объективными обстоятельствами и изменение обстоятельств человеческой субъективной деятельностью — две неотъемлемые стороны исторического процесса в трактовке его Марксом и Энгельсом.

Но и обстоятельства не внесубъектны, а результат предшествующей деятельности людей, воплощение субъектности прошлых поколений. Хотя «с условиями, порожденными прежним производством и общением», отмечали основоположники марксизма на примере коммунистической деятельности, последующие поколения «практически обращаются как с чем-то неорганическим», нельзя вообразить, «будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал», нельзя считать, «что условия эти были чем-то неоргани-

ческим для создававших их индивидов» (см. [Маркс, Энгельс, 1966, с. 86]).

В то же время — и это констатировал уже Энгельс — разработка нового материалистического учения велась неравномерно. Преимущество получила объектная сторона исторического процесса, что не в последнюю очередь объясняется особенностями капиталистического производства², доводившего до крайности отчуждение производителя от своего труда, который превращался в «отрицательную форму самодеятельности» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 93], и в целом продукта социальной деятельности — от деятелей. В результате возникала ситуация превращения социальной, производственной деятельности в «вещную силу», которая проходит «ряд собственных фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение» (Маркс, Энгельс, 1966, с. 44]. Вот такой ситуативно вышедший на первый план аспект и был абсолютизирован последователями Маркса и Энгельса, теоретиками II Интернационала, большинство которых видело сущность марксизма в том, что он открыл источник общественного развития «вне человека» (см. [Плеханов, 1956, с. 608]).

Но хорошо известно и иное прочтение Маркса, с которым выступил Ленин, выделивший в марксизме обоснование всемирно-исторической миссии пролетариата, революционной роли исторического субъекта. Маркс, подчеркивал Ленин, «*выше всего* ставит то, что рабочий класс геройски, самоотверженно, инициативно *творит* мировую историю. Маркс смотрел на эту историю с точки зрения тех, кто ее *творит*» [Ленин, т. 14, с. 379].

Маркс вскрыл логику капиталистического накопления: «полное отделение производителя от средств производства», предельная концентрация их в целях бесконечного расширения производства, господство промышленности над сельским хозяйством, гегемония крупных городов как центров экономического и культурного развития. Исходя из нее, был определен исторический маршрут: феодализм — капитализм и переход к социализму как экспроприация экспроприаторов, национализация средств производства и ресурсов, как пролетарская революция (одновременно в наиболее капиталистически развитых странах). Но когда русской общественной мыслью был поставлен вопрос о возможности минования Россией капитализма, Маркс уточнил, что очерченная им перспектива касается только Западной Европы, т. е. исторического пространства, в котором возобладала логика капиталогенеза, и что совершенно закономерны усилия «русских людей найти для своего отечества путь развития, отличный от того, которым шла и идет Западная Европа» [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 116—121, 251, 400]. Маркс допускал, что революционное вмешательство субъекта, использующего благоприятное сочетание объективных обстоятельств сохранения крестьянской общины и очерченной разви-

тием Запада социалистической перспективы, опрокинет логику капиталистической трансформации страны. Тем самым свершилось бы новое самоопределение исторического субъекта; явление нового субъекта, новой ипостаси всемирно-исторического субъекта придала бы новое направление и объективной логике мировой истории. В дальнейшем отмеченные Марксом поиски породили «выстраданность социализма» (Ленин) передовым русским обществом, воплотившуюся в Октябрьской революции, которая отвергла среди прочего объектно-эволюционную логику, что строительство социализма должно начинаться на капиталистически развитом Западе.

Ленину, заметим, представлялось, что в свете опыта Октября эта схема требует лишь «некоторых поправок» и что утверждения теоретиков II Интернационала об отсутствии в России «объективных экономических предпосылок для социализма» в виде необходимой «высоты развития производительных сил», «определенного уровня культуры» и т. д. хотя и шаблонны, но обоснованны. Вместе с тем он противопоставил шаблонности этой объектной логики инициативу и историческое творчество революционного субъекта: «Под влиянием безвыходности своего положения» народ России бросился «на такую борьбу, которая хоть какие-либо шансы открывала ему на завоевание для себя не совсем обычных условий для дальнейшего роста цивилизации»; «полная безвыходность положения, удесятая тем силы рабочих и крестьян, открывала нам возможность иного перехода к созданию основных посылок цивилизации, чем во всех остальных западноевропейских государствах». Отметил Ленин в порядке отклонения от шаблона и изменение исторического пространства для социалистической революции, кое реализовалось в своеобразии революционного субъекта. «Развитие на грани начинающихся и частично уже начавшихся революций Востока» поставило Россию в такие условия, что смог осуществиться «союз „крестьянской войны“ с рабочим движением» [Ленин, т. 45, с. 379—380].

Значение своеобразия исторического субъекта (в сравнении с господствовавшей тогда в умах марксистов «западной» моделью социалистической революции) не сразу и не вполне было осмыслено партией и ее вождем. Но принятие Декрета о земле было уже красноречивым признанием этого факта, получившим спустя несколько лет известное идейно-теоретическое обоснование в платформе нэпа. Одновременно В. И. Ленин поставил вопрос об особенностях революционного субъекта для исторического развития неевропейских стран, еще определенной подчеркнув здесь роль крестьянства.

Предвидя дальнейшее перемещение революционных очагов на Восток, Ленин предупреждал тех, кто делал шаблон из опыта эволюции Запада, что на Востоке их ждет еще больше отклонений, что революции в странах Востока принесут, «несомненно, больше своеобразия, чем русская революция» [Ленин,

т. 45, с. 381]. Преображение на наших глазах Востока, народов Азии, Африки, Латинской Америки в ипостась всемирно-исторического субъекта опровергло линейные схемы и в виде буржуазной модернизации-вестернизации, и в виде триумфального шествия социализма. Вопреки им новый субъект явил такую общность, в которой устойчиво переплелись признаки обеих мировых систем, затрудняя какое-либо однозначно-формационное определение. Преобладание над классово-экономическими характеристиками получают этнокультурные аспекты социогенеза; выдвигаются религиозные, языковые, территориальные объединения. Как носитель новой субъектности приобретает значение крестьянство, но в этом качестве оно выступает не феодальным либо буржуазным классом мелких сельскохозяйственных производителей, а общностью, некоей социальностью, этнокультурой — «миром». Ему противоположен тоже не класс, а другой «мир» — Город, который перед лицом крестьянства представляет не столько национальное, сколько международное сообщество. По-новому выявляется системообразующее значение государственности, уже не только политического, но и особого экономического, культурного фактора. Полем размежевания и объединения социальных сил становится культурная традиция.

Новый субъект негативно³ определяет себя как особую общность — «неевропейскую», «антизападную», «третьемирскую» цивилизацию и вместе с тем, как это бывало свойственно революционному субъекту, видит себя особым, привилегированным носителем общечеловеческих устремлений, передовым представителем человеческой цивилизации в целом. Такое двуединое субъектное самоопределение оказывает все большее воздействие на объективное направление мировой истории, находит заметный отклик за пределами исторического пространства, непосредственно образуемого новым субъектом. Этничность, культуральность, крестьянственность и иные, на первый взгляд сугубо частные, определения все очевидней выступают как подспудное стремление к всечеловеческому, как его напряженный ожесточенный мучительный поиск.

Нарушение объектной логики эволюционных схем безошибочно свидетельствует о переломности момента, ибо перелом означает преобразование, явление новой ипостаси субъекта, а эволюционные схемы, абстрагируясь от субъективности, тем самым полагают неизменность субъекта на всем протяжении фиксируемого в них исторического пространства. «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 42—43]. Типичным примером подобной односторонности останутся разнообразные теории, в которых различие культур подгонялось к иерархии линейного времени и проблема

субъектности неевропейских цивилизаций снималась уподоблением их современного состояния предшествовавшим этапам истории европейского субъекта, наивной, но навязчивой убежденностью, что народы «третьего мира» призваны разыгрывать сцены из давнего либо недавнего прошлого развитых стран.

Эволюция как непрерывное движение субъекта по восходящей прямой имеет свои бесспорные основания в «приращении материи», накоплении материальных благ, суммировании овеществленных результатов человеческой деятельности. И сама эволюционная прямая отображает объективированный результат исторического процесса, отчужденный человеческий опыт. Можно сказать, эволюционные схемы верны, как «анатомия» человеческой истории. Постольку, поскольку «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны», мы вправе ретроспективно от современного состояния субъекта провести прямую в прошлое и эту «нить Ариадны» квалифицировать «объективной исторической необходимостью» и т. п.

Проблема возникает с выдвижением нового субъекта, объективное состояние и опыт которого диктуют ему иную ретроспекцию. Объектно-эволюционная логика сталкивается с логикой новосубъектного становления, с дифференциацией исторического пространства, с полноявленной многообразностью исторического субъекта. Эволюционизм при трактовке исторического процесса не случайно возобладал в европейской общественной мысли, когда история отождествлялась с деятельностью нескольких или группы наций, ведущих происхождение от общих корней, от одной (античной) цивилизации. Они, в сущности, представляли единый субъект — «Европу», «Запад», их историческое пространство с теми или иными поправками сходило в одну прямую, которая концептуализовалась как «прогресс», «объективная историческая необходимость», «модернизация», «стадии роста» и др.

Разнородность исторического пространства, субъектная многообразность представляют уже достаточное основание для коррекции эволюционных схем. Замечу также, что это человеческое многообразие неизбежно редуцируется при уподоблении его равнодействующей физических сил и что постигаемое историческим анализом пространство не физическая атрибуция, а социальная субстанция, образуемая несравненно более сложными видами энергии, чем механическая.

«Анатомическую» объектную логику необходимо восполнить в историческом анализе представлением о динамике живого организма, особой разновидностью которого является исторический субъект, рассматриваемый в качестве социального организма. Как организм субъект автономен и при всей интенсивности своих контактов с исторической средой самодостаточен. Чем больше их интенсивность, тем острее осознание и активнее защита субъектом своей автономности. Это поистине самость, а не просто ступень эволюции.

Не отрицая прямолинейной перспективы в построении вектора исторического процесса, следует помнить, что прямолинейность представляет специфическое свойство механического движения; в реальной истории, как жизнедеятельности различных организмов, она совмещается и сплетается с нелинейными (в том числе циклическими) свойствами. Под современную трактовку всемирно-исторического процесса должно быть подведено соответствующее ему культурно-историческое основание в виде представлений о времени, присущих не только христианско-европейской, но и неевропейским цивилизациям, иначе говоря, всем ипостасям современного субъекта мировой истории.

Среди общих элементов культурно-исторической панорамы очевидно место такой категории, как ритм. Неотъемлемое свойство различных видов движения — ритм сохраняет свое социогенетическое и структурообразующее значение во всех общественных системах, и оно особенно ярко выявляется при их смене. Смена ритма, по-видимому, одна из важнейших сопутствующих обновления, или преобразования исторического субъекта.

По аналогии с пульсированием жизни отдельного существа можно говорить об импульсообразности в бытии социума, культуры, цивилизации. Колебательность, возвратность, повторяемость и т. д. — все то, что в глазах современных историков еще несет одиозное значение «стагнации», «реакции», «кризиса» как предкатастрофы, может быть переосмыслено, если мы откажемся от монополии линейных измерений истории. Полноценнее станет оценка социально-исторической роли ритуала. Толкование ритуальности в аспекте институализации различными обществами ритма истории (этимологическая связь здесь не только зрима, но и весома) расширит объем самого понятия и позволит увидеть в ритуале важнейший элемент субъектности — способ самоорганизации социума⁴.

Предельное проявление субъектности, бесспорно, сознание. Это не просто одна из черт, выделяющих исторический субъект в качестве социального организма. Это наиболее обобщающий среди отличительных признаков — деятельность, соединяющая и интегрирующая все другие виды человеческой деятельности: труд и воспроизводство рода, отношения с социальной и природной средой, межличные и социальные связи, материальный и духовный мир. Проникновение в сознание того или иного человеческого коллектива потому в наибольшей степени дает представление о его целостности, а значит — о субъектности, субъектном бытии данного социума. Сознание соединяет социум с историей, а историю с социумом.

Основоположники марксизма призывали не верить различным эпохам «на слово», не верить тому, что они сами говорят о себе (см. [Маркс, Энгельс, 1966, с. 63]). Это справедливо, если ограничиться, так сказать, лозунгами изучаемой эпохи, верхними (и верхушечными) слоями общественного сознания в образе господствующей идеологии и при том рассматривать ее изоли-

рованно как «чистую» теорию, «бездеятельное мышление» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 41]. Но в своих глубинах общественное сознание представляет объективную категорию, «материальную силу», по лаконичной формуле Маркса. Понятое как «осознанное бытие» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 29], оно не просто отражает историческую действительность, а выражает отношение к ней самих деятелей, является особой и неотъемлемой частью этой действительности, без постижения чего исторический характер изучаемой эпохи будет неизбежно неполон и фальсифицирован. Абстрагируясь от сознания изучаемых социумов, историк волей-неволей придает им сознание того общества и той эпохи, к которым он принадлежит, преуспевая в «наделении прежних индивидов позднейшим сознанием» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 95]⁵. В самой субъективности сознания кроется ключ к его историчности, и как факта и как фактора истории. В своем субъектном становлении, осознавая себя, социум или этнос в качестве его специфически культурной разновидности как бы присваивает историю, которая становится памятью, опытом, проектом, короче говоря, традицией данного человеческого коллектива. Это важнейший элемент самосознания, ядро субъективности и вместе с тем ее объективация — и в силу в прямом и переносном смысле вещественных различий между культурными традициями, и благодаря объективности стремления субъекта к сохранению своих особенностей, которое действует подобно социальному инстинкту самосохранения.

Обосновывая, т. е. ища объективную основу собственного своеобразия, самосознание довлеет архетипическому. Но поскольку архетипическое есть уровень общего, а не особенного⁶, довлечение обращается на историческое в традиции, упорно придавая ему облик архетипического. Характерная для самосознания взаимозамещаемость архетипического и исторического имеет решающее значение в жизни традиции, обеспечивая ей одновременно развитие и устойчивость. Изменения в результате «традиционализуются», заимствованное «присваивается». При всей остроте возникающих противоречий и напряженности процессов «традиционализации» и «присвоения», чем активнее последние, тем жизненнее сама традиция, тем она богаче и мощнее, тем влиятельнее ее положение в общем взаимодействии.

Выявляя личностную природу субъективности, социум претендует на уникальность своей истории или свою уникальность в истории. Претензия на самобытность, неизмеряемость «общим аршином» — типичный признак становления или преобразования субъекта. Но эта черта отнюдь не исчерпывает самосознание данного социума. Поскольку полноценное самосознание возможно лишь в сопоставлении с другим, подспудно убеждению в самоценности и самодостаточности сопутствует какое-то представление о более обширной целостности, о некоем универсуме. Это представление, выявляющееся в едва ли не извечном устремлении человека к Абсолюту, рано или поздно превращается во

«всеобщее сознание»⁷, когда отдельный человеческий коллектив осознает себя частью универсального целого. История в своей универсальности разрешает противоречие между самоценностью и стремлением к Абсолюту отдельных человеческих коллективов, выявляя единство многообразия исторического субъекта, каждая из ипостасей которого, осознавая себя, определяет свое отношение к истории. Самоопределение субъекта в истории выступает самоидентификацией его с историей.

Самосознание в единстве своей самоценности и открытости манифестирует не только историчность человеческого коллектива, но и личностный характер истории. Поскольку сознание как бы сплавляет воедино субъектность и личностность истории, длительное принижение его как «вторичности» и потому несущественного — несущественного равно деформировало эти принципиально человеческие аспекты человеческой истории. Так, отстаивая тезис о решающей роли народных масс в истории, марксистские авторы нескольких поколений оставляли в тени вопрос о способности самих масс к осознанию своей роли, об их историческом сознании. В результате, превращаясь в «немую всеобщность», не выражающую и не осознающую себя, массы обезличивались, и личностный аспект истории оказывался почти исключительно связанным с так называемой ролью выдающихся личностей, замещавших способность масс к самовыражению и самосознанию, поскольку в устремлениях и деятельности первых напрямую (через «понимание»)⁸ воплощалась объективная историческая необходимость. Такой подход по-своему логичен и опирается на мощную традицию европейской мысли, усматривавшую в исторической личности лишь индивида (архетип богочеловека). Альтернативой является представление массы, социума совокупной исторической личностью или, иначе, представление «выдающейся личностью» определенного человеческого коллектива в роли субъекта истории.

В разработке проблематики коллективной личности много дискуссионного (классовое сознание, национальный характер и т. п.), но некоторые позиции можно определить как стартовые отметки нового подхода. Необходимо прежде всего преодолеть чрезмерный акцент на психологию — неизбежное следствие отождествления личности с индивидом, превращавшее личностный анализ в выявление свойств психики. Столь же существенно, чтобы коллективная личность не лишалась человеческих свойств, не сводилась к обезличенным общественным отношениям. Допущение, что коллективная личность — «совокупность общественных отношений», может стать отправным пунктом анализа только с указанием на особый, «личностный» аспект «совокупности».

Наряду с собирательностью в личностном пространстве «совокупности» действует принцип избирательности. Без первой нет «совокупности» общественных отношений, нет общества. Но собирательны толпа, масса, население — любое человеческое

множество, составленное случайными, внешними связями: совпадением в пространстве и времени. Все это — внешняя социальность, ей не хватает цельности внутренних связей, внутренней необходимости, потребности составляющих «совокупность» людей друг в друге. Такая потребность обуславливает избирательность: в социальных связях выделяется та их сторона, которая представляется важнейшей для данного человеческого коллектива. Сам коллектив постигает себя как особую целостность, как избранность для своих членов. Известный тип коллективной самонидентификации путем сопоставления—противопоставления («мы и они»), весьма популярный в отечественной историко-психологической литературе, заслуживает внимания именно как выражение (одно из) личности коллектива.

В более широком плане избирательность реализуется в определенном отношении социума к совокупности составляющих общественных отношений, а именно — в их «присвоении», или интериоризации. Возникает как бы вторая, внутренняя социальность, выражающаяся в тождестве социогенеза и социальной организации бытия, совпадении микро- и макрокосма социальных отношений, в целокупности условий, деятельности и ее осознания.

Напоминаю раннюю разновидность человеческого общества с ее единым природного и социального, это — «общность» в ее противоположности «гражданскому обществу» (*Gemeinwesen vs bürgerliche Gesellschaft*), это природный или квазиприродный, «естественный» характер социальных связей, личностное межличное общение, наконец, это общность в отношении человека к природной и социальной среде, которая включает взаимообеспечение пользования природой как «неорганическими» условиями существования. Это неовещественные отношения собственности, что выступают в облике двоякой принадлежности: присвоения индивидом обществом и общества индивидом. Такая двоякость запечатлелась в древней языковой связи понятий собственности и личности⁹: быть самим собой значит принадлежать к некоему целому, к определенной коллективности.

При восприятии индивидом коллективности как продолжения самого себя неорганические социальные условия его бытия носят характер органичной неорганичности, внешних предпосылок существования, неотъемлемых от внутренней сути. Метаморфозу испытывает природное начало: социализуясь, оно не противопоставляется природе, а обращается в природную социальность. Органичное и неорганичное, природное и социальное, индивидуальность и коллективность, соотносимые с различными полюсами, с диаметрально противоположными концами оси, на которой движется «гражданское общество», переплетались в «общности», образуя своим двуединством самое ее сущность. Лаконичная Марксова оценка «общности» как «естественно или исторически расширившегося индивида» (см. [Маркс, Энгельс,

т. 46, ч. 1, с. 100]) выражает суть подобной социальности, ее коллективную индивидуальность. Как коллективная индивидуальность-личность «общность» в виде либо элементов, либо аспекта (чаще и того и другого вместе) оставалась присуща в той или иной мере всем историческим социумам¹⁰. Без нее человеческое общество превратилось бы в обезличенную разновидность системы механизмов, каковой историю заменяет та или иная предельность существования вроде параметров амортизации и ресурса.

Личность в истории неотделима от конкретной исторической общности; личность истории начинается с «присвоения» индивидом совокупности общественных отношений. Это тот аспект социального процесса, в котором социум выступает творческой личностью, индивидуальностью, осознающей смысл своего бытия, выражающей себя своей деятельностью, самостоятельно организующей свою жизнь. Исторический субъект как личность выступает в единстве самосознания, самоорганизации и самостоятельности данного человеческого коллектива.

Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ В КРЕСТЬЯНОВЕДЕНИИ

«Крестьянство — явление загадочное», — пишут польские историки Я. Коханович, С. Меллер, М. Куля, вынося в название своего обзора современной крестьяноведческой литературы три вопросительных знака: «Стабильность? Консерватизм? Радикализм?» [Коханович и др., 1979, с. 107]. «Крестьяне сбивают нас с толку, — еще откровенней высказывается профессор Калифорнийского университета японист И. Шейнер. — Мы считаем их действия вполне предсказуемыми, но взрывы их протеста и масштабы его оказываются необъяснимыми. Опутанные традициями, привязанные к своей деревне, послушные своим господам, они представляются нам в то же время неуважительными, ни с чем не считающимися. Мы находим их весьма сообразительными в хозяйственных делах, но неспособными понять свои реальные интересы... Связанный, ограниченный, грубый, незнатный — такими словами характеризуется крестьянин. Проницательный, благочестивый, практичный, ориентированный на рынок, здравомыслящий в экономических вопросах — этими словами описывается тот же крестьянин» [Шейнер, 1973, с. 579].

Подобные заявления справедливо воспринимаются как симптом выявившейся потребности в углубленном и специализированном изучении крестьянства. «Необъяснимость» его поведения — это неудовлетворенность объяснением последнего на основе господствующих общетеоретических представлений. Крестьянская противоречивость есть прежде всего следствие их противоречивости. Если после многих десятилетий прогресса аграрных исследований представителям одной из лучших национальных школ крестьянство видится «загадочным», то в этом кроется своя загадка. И простейшую разгадку нашел английский крестьяновед Т. Шанин: крестьянство — «*неудобный класс*» [Шанин, 1972]. «Крестьянство, — пишет он, — не укладывается вполне ни в одну из наших концепций современного общества» [Пезентс, 1979, с. 239]. Крестьянство, можно добавить, «не укладывается вполне» ни в одну из господствующих концепций предыстории «современного общества». Недвусмысленное свидетельство — необычная распространенность заключений об «остаточности» и «пережиточности» крестьян.

Не представляет здесь исключения и марксистская традиция

изучении крестьянства. Еще сто лет назад в специальной работе «Крестьянский вопрос во Франции и Германии» Энгельс писал: «Мелкий крестьянин, как и мелкий ремесленник, есть рабочий, отличающийся от современного пролетария тем, что он еще владеет своими средствами труда; это, следовательно, остаток такого способа производства, который принадлежит уже прошлому... Мелкий крестьянин, как и всякий *пережиток* *отжившего способа производства*, неудержимо идет к гибели. Он — будущий пролетарий» [Маркс, Энгельс, т. 22, с. 506, 507. (Курсив мой.— А. Г.)]. В приведенных оценках Энгельс размеживался с тем восторжествовавшим в марксизме эпохи II Интернационала направлением (К. Каутский и др.), для которого крестьяне, «вполне укладываясь» в рамки буржуазной классовой, являлись разновидностью «капиталистического класса». Но следует ли думать, что разгадку природы крестьянства Энгельс видел в его докапиталистической классовости, конкретно — в обусловленности крестьянской природы особенностями феодального способа производства?

Пожалуй, высказывания основоположников марксизма о крестьянстве «не укладываются вполне» и в концепцию «феодального класса». Современные марксистские авторы, исследующие феодализм и иные докапиталистические формации и подчеркивающие в социальной организации, сознании и культуре крестьян черты дофеодальные и даже доклассовые, могут сослаться на прямые, как было принято говорить, указания Маркса и Энгельса. Я имею в виду прежде всего повторяющиеся в различных работах высказывания о крестьянском «варварстве», о том, что крестьяне представляют «варварство внутри цивилизации» [Маркс, Энгельс, т. 7, с. 42] ¹. Заметим, что эти высказывания в равной степени относились к крестьянам всех эпох классового общества, различных формаций и цивилизаций, к деревне буржуазных стран, например Франции либо Германии, точно так же, как к доколониальной индийской деревне. Разумеется, речь не шла о сохранении во всех этих случаях первобытнообщинного строя. «Варварство» для основоположников марксизма служило в основном метафорой, однако не в том одиозном смысле, который утвердился в отношении крестьян, их образа жизни, обычаев, культуры со времен Просвещения. Уточним: оттенок уничижительности в упомянутых высказываниях Маркса и Энгельса присутствовал, но основной смысл метафоры — частичное выпадение крестьянства из пространственно-временных рамок общества, составляющей которого оно было. Подчеркивались неизменность крестьянского образа жизни, труда, социальной организации, безучастность к «великим историческим движениям» [Маркс, Энгельс, т. 5, с. 508], к тому, что происходит за пределами деревни, самодовлеющий характер бытия, изолированность и т. п.

Само обращение основоположников марксизма к метафоре свидетельствует, что в их распоряжении, по крайней мере на

ранних этапах творчества, не было вполне удовлетворяющей и формулы или понятия, определяющего природу крестьянства, сущность крестьянственности. В дальнейшем разгадку «внесоциальности» и «внеисторизма» этой социальной общности они искали в особом типе социальности. Если в статье «Британское владычество в Индии» упомянутая «внеисторичность» раскрывается в виде крестьянской субъективности (как «эгоизм варваров, которые, сосредоточив все свои интересы на ничтожном клочке земли, спокойно наблюдали, как рушились целые империи, как совершались невероятные жестокости, как истребляли население больших городов» и т. д.) (см. [Маркс, Энгельс, т. 9, с. 135]), то в «Капитале» аналогичные оценки воспроизводятся как характеристика объективной природы «азиатских обществ». «Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают снова в том же самом месте, под тем же самым именем², объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий. Структура основных экономических элементов этого общества не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 371].

Пристальное внимание к России и судьбам русской общины, открытие общины у германских народов и выявление ее роли в средневековой истории Западной Европы в ряду других обстоятельств побудили основоположников марксизма поставить вопрос о природе крестьянско-азиатской «неизменности» или «внеисторичности» более широко, как вопрос о формах, предшествующих капитализму³. В «Экономических рукописях 1857—1859 гг.» Маркс четко дифференцировал некапиталистическую социальность, основанную на отношениях «личной зависимости», от буржуазного общества с его «вещной зависимостью» (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 100—101]), выделил как тип общественной связи «общность» (*Gemeinwesen*). Именно в этих работах, рассматривая исторические разновидности «общности», Маркс заложил основы того, что может быть названо марксистской типологией крестьянства как социального явления. Я имею в виду характеристику такого типа собственности, при которой производитель выступает сращенным с условиями своего производства, работник относится к земле как «к своему собственному неорганическому наличному бытию, как к лаборатории своих сил и к той области, где господствует его воля» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 487].

Маркс подчеркивал принципиальное отличие этого социального отношения, варьирующего и эволюционирующего в различных докапиталистических формациях, от капитала: «работник является собственником», «собственник сам работает» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 487]. Двойственность социального типа

работающего собственника, или хозяйствующего на земле работника, по сравнению с рабочим либо капиталистом воспроизводилась в марксистских оценках крестьянства не только докапиталистических формаций, но и капитализма (достаточно упомянуть «Крестьянский вопрос во Франции и Германии» Энгельса) и даже эпохи перехода от капитализма к социализму. Применительно именно к последней Ленин развил хорошо известную идею «двух душ», резюмировав подобное понимание крестьянской природы в формуле «наполовину труженики, наполовину собственники» [Ленин, т. 40, с. 307].

При безусловной преемственности здесь очерчивается и определенный поворот подхода, обусловленный и объективными и субъективными обстоятельствами. Объективно сама крестьянская двойственность, типологизированная в Марксовой характеристике докапиталистической социальности, эволюционируя вместе с последней, являет все свои ипостаси: от двуединства до внутреннего антагонизма. Ленин, обосновывая в своих работах «экономику и политику в эпоху диктатуры пролетариата» (как называлась одна из них), время крайнего ожесточения классовой борьбы, голода, разрухи и фактического распада хозяйственных связей между городом и деревней, не будем скрывать от себя, предельно акцентировал противоречивость крестьянской двойственности. Но тем не менее, всячески подчеркивая экономическую и политическую необходимость разграничивать в крестьянине «собственника» и «трудящегося», «работника» и «торгаша», «труженика» и «спекулянта», Ленин признавал, что «в живой жизни все свойства „крестьянина“... слиты в одно целое» [Ленин, т. 39, с. 277].

В последующем, как хорошо известно, возобладали линия на «рассечение» этой целостности, насильственное сведение крестьянской двойственности к классовой однозначности «работника на земле». При всей важности задействованных тогда ситуационных и перспективных интересов, идейных и политических мотивов, о которых в последнее время уже немало написано интересного и существенного, отмечу то, что пока остается в тени. Не терпящий многозначности, а тем более двойственности и потому быстро трансформировавшийся в «классовую арифметику» подход был основан на методологических предпосылках, почерпнутых не у вульгаризаторов, а у виднейших теоретиков марксизма из рядов II Интернационала. И К. Каутский, и Г. В. Плеханов равно подчеркивали коренную противоположность интересов пролетариата и крестьянства. Толкуя марксизм как определение роли собственности, а классовый анализ — как вопрос о том, кто ею обладает, Каутский однозначно выделял в крестьянской природе собственническое начало и, рассматривая крестьянство как разновидность капиталистического класса, обосновывал знаменитую линию «вместе бить, врозь идти» [Каутский, 1926, с. 271].

Упрощение классового анализа в применении к крестьянст-

ву — типичный, но не единственный пример. Восстановление полноценности классового анализа после длительного засилья «классовой арифметики», а вместе с тем установление, так сказать, разрешающей способности его — задача общеметодологического порядка. От крестьяноведов требуются углубленное понимание крестьянской классовости, а также уточнение места последней в общей характеристике социальной общности. Вопрос о том, в какой степени можно считать крестьян классом, лишь на первый взгляд кажется парадоксальным и «еретическим» для марксиста. Маркс, во всяком случае, задумывался об этом ⁴.

«Поскольку,— писал Маркс, характеризуя крестьянство Франции после трех буржуазных революций,— миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов,— они образуют класс. Поскольку между parcelными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации,— они не образуют класса» [Маркс, Энгельс, т. 8, с. 208. (Курсив мой.— А. Г.)] Поскольку крестьяне существуют в классовом обществе, они тоже становятся классом. Классовость здесь как бы наводится объективной противопоставленностью другим; но именно потому она лишь негативного свойства — отделяющая крестьян от других классов. Отсутствие позитивности — слабость внутренней связи — делает крестьян «неполноценным» или незавершенным классом. Итак, можно, по Марксу, сказать, что крестьянство — класс, но особой, отчасти неклассовой природы. Не будет здесь противоречием, на мой взгляд, и иное допущение: крестьянство — социальная (этносоциальная) общность, которая в конкретных классовых обществах приобретает соответствующие классовые черты.

Можно продвинуться дальше в текстологическом анализе, если обратить внимание на менее очевидное: в Марксовом определении крестьянской «неклассовости» выделяются в общем те же черты, что и в оценках крестьянского «варварства» (изолированность, самодовление, экономическая и социальная самодостаточность производственных ячеек). Определение «неклассовости» выводит, таким образом, к упоминавшимся представлениям о частичной внесоциальности и внеисторичности крестьянства. Не случайно оценки особенностей социальной организации, присущей крестьянам в различных общественно-экономических формациях, совпадают. И индийская, например, сельская община, и parcelное хозяйство французской крестьянской семьи вызывает у Маркса одно и то же впечатление локальной замкнутости: «однородные, не связанные между собой атомы» [Маркс, Энгельс, т. 9, с. 227] в первом случае, «мешок картофеля» [Маркс, Энгельс, т. 8, с. 208] — во втором. В обо-

их же случаях, впрочем почти как всегда, когда речь заходила о крестьянстве, Маркс подчеркивал преобладающую в жизни этих ячеек роль отношений с природой в качестве компенсаторного фактора или оборотной стороны слабости социальных связей. С известной долей основания можно утверждать, что Марксовы оценки крестьянской «не-классовости», «не-социальности» имеют позитивное содержание. Речь должна идти не только о характеризующей крестьянство природной, естественной или, как более употребимо в советской литературе, — «натуральной» системе производительных сил, но и о «натуральной» — природной, естественной социальности⁵.

Сохранение веками и даже тысячелетиями натуральной системы производительных сил и естественной социальности — вот что, на мой взгляд, придает крестьянству аспект «внеисторичности», межформационности. Соответствующие доводы можно найти в трудах основоположников марксизма. Важно Марксово положение о том, что «природное единство труда с его вещными предпосылками» присуще не только «общей земельной собственности, покоящейся на восточной общине» (как исходной, своего рода праобщине), но и «мелкой свободной земельной собственности» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 461], которую обычно отождествляют с буржуазной частной собственностью. Несомненно, собственность «парцельных крестьян», крестьян буржуазного общества оформлялась в категориях буржуазного права, и антифеодальная борьба крестьян «за свою землю» исторически становилась базисом утверждения буржуазной частной собственности. Классики марксизма неоднократно высказывались, что именно мелкая или трудовая собственность путем исторической трансформации породила капитал, собственность, основанная на собственном труде, — собственность, основанную на эксплуатации чужого труда. И тем не менее по своему глубинному, «природному» содержанию мелкая крестьянская собственность однотипна не с капиталом, а с общинной собственностью, отношениями общности, представляя разновидность той же сращенности природных факторов труда.

Маркс отнюдь не был, и это хорошо известно, сторонником мелкой собственности. Более того, именно ее он считал «повинной» в крестьянской «внеисторичности» и «внесоциальности», утверждал, что именно она «создает класс варваров, который наполовину стоит вне общества, который соединяет в себе всю грубость первобытных общественных форм со всеми страданиями и всей нищетой цивилизованных стран». Вместе с тем в противоположность крупной капиталистической собственности она, по мысли Маркса, удерживает симбиоз «естественной силы человека» и «естественной силы земли» [Маркс, Энгельс, т. 25, ч. 2, с. 378—379]. Хотя капиталистическое производство, подчиняя крестьянское хозяйство своим законам, делает и крестьянина «мелким капиталистом» [Маркс, Энгельс, т. 25, ч. 2, с. 370], такое подчинение остается неполным в силу особенностей семей-

ного хозяйства, основанного на «природном единстве труда с его вещными предпосылками».

В этом «природном единстве» и воплощается в наиболее полной, адекватной форме симбиоз «естественной силы человека» и «естественной силы земли», порождающий органическую специфику крестьянского хозяйствования. Крестьянское хозяйство, строго говоря, присваивает не землю, а благодаря доступу к земле — природный процесс в его целостности. Но именно как целостность природный процесс не может до конца принадлежать никому. Это «единство», «сращенность», но отнюдь не собственность в буржуазном, овеществляющем понимании термина. Производитель «контролирует» природный процесс лишь в той мере, в какой участвует в нем.

Индустриальные средства производства и аграрная наука усиливают контроль над процессом, не упраздняя, однако, его автономности. Последняя ярко проявляется в том, что природный процесс сам обладает присвоительной способностью. Производительные силы земли, обретенные ею благодаря культивированию, «совершенно так же становятся первоначальными силами почвы, как и те, какие ей придали происходящие в природе процессы» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. 2, с. 266].

Речь заходит о неформационных особенностях сельскохозяйственного производства, которые, говоря словами Ленина, «абсолютно неустранимы (если оставить в стороне слишком отдаленную и слишком проблематичную возможность лабораторного приготовления белка и пищи)» [Ленин, т. 5, с. 137]. Но эти «извечные» и «сквозные» межформационные особенности имеют типологическое значение именно для крестьянства. Возникая вместе с земледелием как производительным хозяйством, они формируют натуральную систему производительных сил и само крестьянское хозяйство как историческую форму сращенности общественного производства с природным процессом, как специфический общественный организм.

Уточнение в этой связи природы хозяйствующей крестьянской семьи также побуждает прежде всего типологически отделить ее от буржуазной семьи. Еще бытующее в исторической и социологической литературе противопоставление ее общине в плоскости коллективности — индивидуальности, толкование генезиса крестьянской семьи исключительно в рамках разложения общинной социальности и развития индивидуального начала упрощают суть дела. Отнюдь не случайны отмеченные черты, сближающие Марксовы оценки общины и семьи «парцельного крестьянина». Специфику крестьянской семьи как социальной ячейки подметил и Энгельс, развивая тему крестьянского «варварства» в буржуазном обществе, подчеркнувший в ряду прочего, что у крестьян семья остается «важнейшим, решающим общественным отношением» [Маркс, Энгельс, т. 5, с. 508]. Крестьянскую семью отличает от буржуазной то, что она не просто ячейка биологического воспроизводства и даже не просто соци-

альная ячейка, а в известной мере самообеспечивающийся организм.

Это и было определено Марксом: «Каждая отдельная крестьянская семья почти что довлеет сама себе, производит непосредственно большую часть того, что она потребляет, приобретает таким образом свои средства к жизни более в обмене с природой, чем в сношениях с обществом» [Маркс, Энгельс, т. 8, с. 207]. Как общественный организм, ориентированный на самовоспроизводство «в обмене с природой», крестьянская семья и сопоставима с общиной. Это — разновидность естественной социальности.

Несомненно, крестьянская семья, как она типологизирована Марксом, — результат длительного исторического развития. В ходе этого развития происходило снижение значения общины, но семья наследовала в известной мере ее типологические черты. Несомненно также, что формирование крестьянской семьи как хозяйственного и социального организма было проявлением и следствием развития индивидуального начала, «высвобождения индивида» и т. д. Но, во-первых, и крестьянская община отнюдь не была лишена этого начала. Маркс в своей ставшей почти хрестоматийной в марксистской крестьяноведческой литературе оценке подчеркивал сосуществование именно двух начал, «дуализм» как типологическую черту земледельческой общины. «Освобожденная от крепких, но тесных уз кровного родства, она получает прочную основу в общей собственности на землю и в общественных отношениях, из нее вытекающих, и в то же время дом и двор, являющиеся исключительным владением индивидуальной семьи, парцеллярное хозяйство и частное присвоение его плодов способствуют *развитию личности*, несовместимому с организмом более древних общин» [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 418—419. (Курсив мой. — А. Г.)].

Во-вторых, можно говорить о «дуализме» и наследовавшей общине крестьянской семьи, имея в виду несомненное сосуществование коллективного и индивидуального начал. Распространенный перед коллективизацией в отношении крестьянского семейного хозяйствования термин «единоличное хозяйство» по своей реальной сути означал не принадлежность его одному лицу, а то, что вся хозяйствующая семья представляла единую личность. Перед нами, думается, типичный случай, когда может быть применено понятие коллективной индивидуальности, коллективной личности.

У основоположников марксизма нет специальной теории крестьянства, и предложенные здесь соображения не более чем реконструкция их высказываний. Она, безусловно, должна вызывать возражения сторонников классово однозначной трактовки крестьянства, которые также найдут аргументы в высказываниях Маркса, Энгельса, Ленина. Действительно, разве мало в трудах основоположников марксизма оценок наподобие «класс крепостного общества» [Ленин, т. 6, с. 311] или «мелкобуржу-

азный крестьянский класс» [Маркс, Энгельс, т. 7, с. 265]? Повторюсь, в каждом классовом обществе крестьяне тоже представляют класс как составная часть соответствующего общества, подчиненная законам его воспроизводства. Но это лишь одна сторона крестьянственности. В каждом обществе крестьянство сохраняет черты, не укладывающиеся в определение той или иной классовости, обусловленной закономерностями соответствующей общественно-экономической формации. Сочетание *классовости и неклассовости, природного и социального*, удержание частично внесоциальной в классовых обществах — естественной социальности и продолжительное сохранение частично внеисторичной по отношению к техническому прогрессу — натуральной системы производительных сил, наконец, межформационная общность всех этих важнейших характеристик заставляют поставить вопрос о применении категории, способной включить в себе то общее, что выпадает «в осадок» классово-формационного анализа. Такой категорией, по необходимости соизмеримой с самой историей, может быть «исторический субъект».

В современной мировой литературе о крестьянстве в последние десятилетия остро ощущается потребность в пересмотре методологии и теоретических подходов, оставивших маргинальное место «неудобного класса» огромному большинству людей из сменявших друг друга человеческих поколений. Эта потребность привела к возникновению в середине 60-х годов междисциплинарного исследовательского комплекса, который получил красноречивое название «крестьянских исследований» (peasant studies). Оставляя в стороне большой и самостоятельный вопрос о различных обстоятельствах⁶ возрождения на Западе интереса к, казалось бы, бесследно исчезнувшей здесь социальной общности (это и «ново-левые» движения против технократического истеблишмента, и жажда возрождения извечных нравственных ценностей, и экологическая тревога), подчеркну лишь роль «деколонизации истории».

Характеризуя всемирно-исторические масштабы становления капиталистической формации, авторы «Коммунистического манифеста» в один ряд с подчинением деревни городу поставили колониальную зависимость «крестьянских народов — от буржуазных народов, Востока — от Запада» [Маркс, Энгельс, т. 4, с. 428]. Выдвижение, вместе с завоеванием национальной независимости, «крестьянских народов» на авансцену всемирной истории поставило в один ряд проблемы «деколонизации истории» стран Азии, Африки, Латинской Америки и «деколонизации» истории крестьян самой Европы и всего мира. «От русской революции к китайской, от освобождения Вьетнама и Алжира к победе кубинских повстанцев и разрывающему тишину азиатских и американских деревень грому взрывов,— писал французский профессор П. Вилар,— роль крестьян в революционном процессе была столь важной, что мы больше не можем пред-

ставлять себе массы, связанные с землей, как неизбежно пассивные или способные лишь на бунты и слепую приверженность традициям» [Вилар, 1971, с. 10—11].

Наряду с радикальными, которые заметно преобладали, заявили о себе прямо противоположные консервативные подходы, акцентировавшие именно крестьянскую «приверженность традициям»: свою роль сыграли либеральные настроения в пользу того, чтобы в историографии наступило «время простого человека» [Баррет, 1978, с. 351]. Понимание крестьянства как исторического субъекта становилось видом политической программы для различных идейных течений, гораздо труднее оказалось, однако, подвести под нее научно-теоретическое обоснование. Своеобразным ответом на многообразность крестьянской субъектности сделалась быстро прогрессирующая фрагментация «крестьянских исследований». Три основных направления исследований дифференцировались в зависимости от того, какой вид крестьянской жизнедеятельности брался во главу угла: «от крестьянской экономики», «от крестьянского общества», «от крестьянской культуры».

В четвертом направлении «от крестьянства—класса», которое как бы перекрывало три других, подчеркивая эксплуатируемость и приниженность крестьян во всех видах их деятельности, тоже показателен сдвиг от статичности «анализов положения» в виде наборов объективных показателей к динамике, к «деятельностеведению». Так, виднейший представитель этого направления американский социолог Э. Вольф (он выступил со своими обобщающими работами в самый период формирования «крестьянских исследований») подчеркивал, что природу крестьянства больше всего характеризует «тип адаптации, сочетание установок и способов деятельности, дающих земледельцу возможность обеспечить существование себя и своего окружения в социальном порядке, который этому угрожает» (цит. по [Годелье, 1979, с. 282]).

Кроме «деятельностеведческого сдвига» плодотворным с точки зрения выявления крестьянской субъектности следует считать движение от узкодисциплинарных к интегрированным характеристикам. В рамках наиболее, пожалуй, представительного направления «от крестьянской экономики» с технoэкономическими определениями — размер хозяйства («мелкое»), уровень технологии и орудий труда («простейшие») и др. — рельефно контрастирует подчеркивание социальных аспектов (труд семейный, а не наемный, главным образом для собственного потребления, а не для прибыли; труд, эксплуатируемый «обладателями политической и экономической власти» [Пезентс, 1979, с. 240] и т. п.). Примечателен выход к антропологическим обобщениям. Так, приобрело известность высказанное еще перед войной определение китайского социолога Фэй Сяодуна (одного из первых китайских ученых, проводивших целенаправленные полевые исследования в деревне). «Крестьянство, яв-

ляющееся ключом к пониманию Китая,— писал он,— есть образ жизни, сочетание установленных организационных принципов особенностей индивидуального поведения и социальных установок, подчиненных общей цели хозяйствования на земле посредством простых орудий и человеческого труда» (цит. по [Пезентс 1979, с. 245, пр. 10; Пезентс, 1987, с. 57]).

Определение природы крестьянства через специфически-земледельческий «образ жизни» было подхвачено предтечей «крестьянского исследования» Р. Редфилдом. Американский социолог антрополог выделил особенное, крестьянское отношение к земле, подразумевая под этим прежде всего совершенно определенное отношение к участку земли, на котором крестьянин хозяйствует⁷, к которому испытывает эмоциональную привязанность и с которым он соединен «узами традиции»,— а за последнего поколения предков работавших на этой самой земле. Как бы развивая мысль Маркса⁸, что для такого индивида его земля становится продолжением его собственного тела (см. [Маркс-Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 480]), Редфилд писал, что крестьянин и земля образуют одно целое, «комплекс издавна установленных отношений» [Редфилд, 1956, с. 19].

При такой целостности хозяйствование на земле становится самоопределением человеческой личности и ее частью. Труд же приравненный к образу жизни, не только определяет последний но и сам получает дополнительное определение: это способ существования, который неотделим от сущности трудящегося. Крестьянский труд выступает антропологической характеристикой социального типа, укорененным в типе человека как такового. Потому-то, видимо, Редфилд и утверждал, что «слово „крестьянин“ указывает на человеческий тип» [Редфилд, 1953, с. 31].

Формулировка специфически крестьянского образа жизни была воспринята как стремление выразить сращенность различных сторон крестьянского бытия (см. [Сервей, 1974, т. 1, с. 93]) но наряду с интегралистскими мотивами классик крестьяноведения задумывался о «термине, который выразит наиболее фундаментальные и стойкие черты, присущие группе на протяжении всей ее истории» [Редфилд, 1953, с. 51]. А рассуждая о «человеческом типе» крестьянина, Редфилд имел в виду уже не только, так сказать, диахроническое, но и синхроническое единство крестьянской природы при различных регионально-культурных вариациях⁹.

Редфилд вышел к сложнейшей крестьяноведческой проблеме единства многообразного, но не сформулировал ее. При отсутствии систематической разработки проблемы интересны тем не менее частичные решения, содержащиеся в его работах, вроде понятия «часть-общество с частью-культурой», воспринятого Редфилдом у А. Кребера (см. [Кребер, 1948, с. 284]). Редфилд отвечал тем самым на вопрос о «внесоциальности» крестьянских общностей, подчеркивая в них вслед за своим предшественни

ком признаки — «части» общества, социальной макросистемы, в которую они входят и особенности которой отчасти воспроизводят, и — «частичного», полуавтономного общества, сохраняющего свои специфические особенности.

При расшифровке формулы крестьянского «варварства в цивилизации» ясно обнаружилась связь относительной внесоциальности и относительной внеисторичности крестьянства; теперь можно сказать, что одно есть иновыражение другого. В понятии Кребера — Редфилда кроется подход к специфике положения крестьянства не только в конкретно-социальном, но и в историческом пространстве: понятие «часть-общество» может быть применено к диалектике изменяемости и неизменности крестьянской природы. Создавая как субъект свое историческое пространство, крестьяне воспроизводят в нем динамику того общества, к которому принадлежат; и наоборот — в общен историческом процессе крестьяне постоянно воспроизводят свое частично автономное историческое пространство.

Весь этот ход размышлений, как будто бы естественно и логически следующий из идеи «часть-общество», оказался, подчеркнем, почти совершенно сторонним¹⁰ для «крестьянских исследований» 60—70-х годов. Гораздо большее распространение получила более частная, на мой взгляд, разработка Редфилдом идеи «часть-культура» в виде взаимодействия двух, «большой» и «малой», культурных традиций. В сущности, Редфилд применил присущую понятию «часть-общество» диалектику крестьянской полуавтономности к наблюдениям, в частности, исследовавшего верования индийских крестьян американского социоантрополога М. Марриота о двустороннем процессе, создающем общность культуры при очевидном различии ее составляющих на местном и национальном уровнях. Распространение к тому же получила не плодотворная идея взаимодействия и взаимовлияния традиций, а вычлененная из контекста формулировка различия «большой» и «малой» традиции¹¹. В результате культура крестьянства обычно отождествляется с «малой» традицией, трактуемой в ее противоположности «большой», либо как ее антипод — антикультура, либо как упрощение, вульгаризация «настоящей» культуры.

При всей популярности имени Редфилда его реальное воздействие на «крестьянские исследования» было не столь большим, и тому есть объяснения. К изучению крестьянства как субъекта ученый вышел в последние годы жизни, преобладающую часть которой он подобно этнографам-предшественникам изучал «деревенское общество» (как объект воздействия города и капитализма). Разработки, идущие от понятий «крестьянский образ жизни», «крестьянское общество», «крестьянская культура», остались несведенными воедино. Скорее они объединяются общей «антропологической перспективой» и диалектичностью мышления автора, а не теоретической системой. Между тем максимальную восприимчивость в современной науке обеспечи-

вает предельная систематизированность, монистическая «однозначность» теоретических построений.

Таким требованиям отвечала выдвинутая во второй половине 70-х годов концепция «моральной экономики крестьянина»¹⁴. Вся концепция американского ученого Дж. Скотта в принципе может быть сведена к одной категории «*выживания*» или «*существования*». Отправляясь от «крестьянской экономики», Скотт переосмыслил эту категорию не в духе «крестьянства-образ жизни» (как Редфилд), а в направлении «крестьянства-класса». Специалист по истории стран Юго-Восточной Азии, Скотт стремился прежде всего объяснить отношения крестьян с господствующими классами в докапиталистических и колониально-капиталистических обществах (см. [Скотт, 1976]). В поисках объяснения автор «моральной экономики крестьянина», в сущности развил уже высказанную (Вольф) идею, что главное для крестьян — отстоять свое существование в угрожающей этому социальной, а также природной среде. На основе такой крестьянской «стратегии» Скотт выстроил целое здание крестьянского бытия, включая культурные нормы и моральные ценности, стереотипы индивидуального и коллективного поведения. В концепции удалось связать воедино самые различные уровни социальности — от форм хозяйствования до элементов идеологии. (С точки зрения раскрытия крестьянской субъектности может быть наиболее интересно, что, воссоздавая историческое пространство, творимое крестьянской «стратегией выживания», Скотт показал, как оно захватывает социальные макросистемы, части которых было крестьянство.

Слабость концепции — типичный случай — была продолжением ее убеждающей силы, и это вскоре выявилось, когда против концепции «моральной экономики» выступили сторонники «политической экономики» крестьянина (см., например, [Попкин, 1979; Редер, 1984]). В оживленных дискуссиях, под знаком которых происходило развитие «крестьянских исследований» в 80-х годах, на свой лад было воспроизведено противостояние двух тенденций в марксистском крестьяноведении: той, представители которой, говоря о крестьянской природе, имеют в основном в виду «класс крепостного общества», и другой, в которой соответствующие обобщения строятся на понятии «мелкобуржуазного класса». В одних случаях подчеркивается роль внеэкономического принуждения как неизбежного дополнения к натуральному хозяйству, трактуемому как тождество производства и потребления (потребляют то, что производят; производят то, что потребляют); роль отношений «личной зависимости» трактуется как квазирабство, точнее, «крепостное рабство»; признаки естественной социальности характеризуются однозначно — как коллективизм (нередко с добавлением «первобытный»), община понимается как монополия коллективной собственности на землю. В других случаях естественная социальность игнорируется, подчеркивается разложение общины и полное господст

во индивидуального начала; семейное хозяйство толкуется как частная собственность главы семьи; выделяются рыночные мотивы, причем крестьянское хозяйствование отождествляется со стремлением к наживе, обогащению.

Очевидная односторонность, проявляемая обеими тенденциями (подчеркиваю, представленными схематически), порождает и в марксистских и в немарксистских исследованиях естественную реакцию. Одни исследователи по принципу дополнительности соединяют крайние позиции, другие призывают совсем отказаться от попыток характеристики «крестьянства вообще». Среди немарксистских авторов негативную установку наиболее категорически сформулировал и четко обосновал Дж. Далтон. «Нельзя представить какой-либо идеальный тип крестьянина вообще, — утверждает американский экономантрополог, — который бы имел равное познавательное значение для крестьянской экономики при феодализме (или эквивалентном ему традиционном обществе), в условиях ранней и поздней модернизации. Зависимое землепользование и статус клиента, с одной стороны, рыночное землепользование и статус гражданина — с другой, не могут быть уложены в один и тот же идеальный общий тип крестьянина, даже если оба вида зависят от сельского хозяйства и признаки часть-общества с часть-культурой приложимы к обоим» [Далтон, 1972, с. 399].

Симптоматично, что, даже выделив три разновидности крестьянства соответственно трем стадиям развития человеческого общества¹³, Далтон в конечном счете свел свою претенциозно дифференцирующую типологию все к той же дихотомии феодально- или традиционно-зависимого крестьянина, с одной стороны, и свободного буржуазного товаропроизводителя — с другой. Однако при всей уязвимости позитивной альтернативы¹⁴ в критике Далтоном попыток обобщения крестьянской природы есть рациональное зерно — реальность многообразия исторических разновидностей крестьянства. Становится очевидно, что сама судьба крестьяноведения как изучения определенного исторического субъекта связана с решением концептуальной проблемы единства этого многообразия.

Преодолевая груз классово-формационного редукционизма (либо феодальность, либо буржуазность), с одной стороны, и эклектико-дуалистических подходов — с другой, свой путь решения наметил А. И. Фурсов. Он выделил в исторической последовательности формирования субъекта «слои» крестьянственности: 1) земледельческий, 2) деревенский (противоположность деревни городу), 3) укладно-формационный, классовый.

Все три «слоя» образуют единство и «развиваются по законам высшего („верхнего“) и доминирующего слоя — укладно-формационного, который и придает этому единству системный и в значительной степени целостный характер. Однако в то же время каждая из подсистем-слоев развивается и в соответствии с собственными законами и особенностями, имеет собственный,

не совпадающий с другими элементами, темп изменений» [Фурсов, 1986, с. 124—125].

Возникающая схема носит продуманный и обоснованный (в том числе историографически¹⁵) характер. Но она не отвечает на несколько существенных вопросов. Введя наряду с классово-формационным еще два «слоя», автор отошел от формационной однозначности, логично (иначе и не нужно было выделять различные «слои») подчеркнув при том самодвижение в этих «подсистемах» вместо однозначного воспроизведения в них движения классово-формационного «слоя». Но как связаны все эти движения, как выявляется системообразующая роль последнего в условиях самодвижения других? Что представляет из себя движение классово-формационного «слоя», в какой степени оно носит внутренний характер для данной целостности, т. е. крестьянства, является его самодвижением? Этот вопрос принципиален для крестьяноведения. Распространенная, если не господствующая и в марксистских и в немарксистских исследованиях, тенденция представляет крестьянство с его историей в виде объекта генерированных извне социально-экономических и культурных изменений цивилизации или формации, что, строго говоря, делает излишним существование крестьяноведения как специального направления исследований¹⁶.

Конечно не признание реальности, преобразующих жизнь крестьян, сокращающих их численность, трансформирующих природу общности и личности «макроизменений» есть «приговор крестьяноведению». Приговором было бы отрицание участия во всех этих изменениях самого крестьянства, отрицание его активной роли, его субъектности. Опыт «крестьянских исследований» 60—80-х годов убеждает, что крестьянскую субъектность легко провозгласить, но трудно раскрыть. Причиной тому не только отдельные методологические упущения или историковедческие сложности, но взгляд на самое историю, который складывался не десятилетиями — веками.

«Летописцы древности не уставали заносить в хроники мелкие войны и бедствия, постигавшие их современников: но они не обращали никакого внимания на жизнь народных масс, поскольку массы занимались главным образом мирным трудом. Эпические поэмы, надписи на памятниках, мирные договоры — словом, почти все исторические документы носят тот же характер; они имеют дело с нарушениями мира, а не с самим миром. Вследствие этого даже те историки, что приступали к изучению прошлого с наилучшими намерениями, неосознанно воссоздавали искаженную картину того времени, которое они стремились изобразить». Чтобы воссоздать деятельность и значение таких институтов, как община, следует, заявлял П. А. Кропоткин, «заниматься детальным анализом тысяч мелких фактов и бледных указаний, случайно сохранившихся в памятниках прошлого, объяснить их с помощью сравнительной этнологии» [Кропоткин, 1902, с. 117].

Спустя почти столетие уже К. Леви-Строс развивал эти положения: «История и этнология различаются главным образом предпочтением тех или иных объектов. Для истории — это правящие классы, военные действия, царствования, договоры, конфликты и коалиции; для этнологии — жизнь народа, нравы, верования, простейшие отношения, которые люди поддерживают со средой. Благодаря именно контакту с этнологией истории постигли важность этих темных и будто подземных проявлений общественной жизни». Крупнейший этнолог, провозгласивший в свое время «историкам — изменения, этнологам — структуры», выступает ныне за интеграцию, ссылаясь на то, что современная историческая наука уже «изменила свое поле исследования и свои методы», став в какой-то степени «исторической антропологией»¹⁷ [Леви-Строс, 1983, с. 1217—1218].

Прогресс крестьяноведения, безусловно, связан с восприятием историками «*антропологической перспективы*», в первую очередь в смысле междисциплинарного взаимодействия (не случайно лидирующее положение в «крестьянских исследованиях» заняли представители социальной антропологии). Но, несомненно, эта перспектива усваивается с трудом. Показательны, например, сетования на узость источниковой базы. «Историк мало что может на законном основании сказать о мотивах и установках — даже идентифицировать — представителей безымянных масс, которые нередко выступали против бедности и угнетения» [Фейерверкер, 1975, с. 2. (Курсив мой.— А. Г.)]. Так американский синолог объясняет, почему в предложенной им типологии народных движений устремления самих участников заняли самое скромное место.

Но обратим внимание на выделенные слова. В историографии живуча традиция признания законной силы только за теми источниками, которые можно считать документами. Поскольку неграмотные массы не оставляли письменных источников-документов и существующие исходят из лагеря их противников, нег «законного основания», по этой логике, говорить о «мотивах и установках», о внутреннем мире и личности участников народных движений. Даже авторы, заявляющие о своей приверженности новым подходам и взявшиеся за изучение истории «снизу», сплошь и рядом, как подмечает, обозревая одну из подобных работ, Х. Санджал, остаются в кругу этих «признанных источников», которые могут быть надежны в установлении хронологии крестьянской борьбы, но дают «фрагментарную или даже искаженную картину... крестьянского общества». Индийский ученый призывает выйти «за пределы круга признанных источников, чтобы уяснить себе, каковы были традиции крестьянского общества, как жили крестьяне и какими были чаяния и специфика крестьянского самовыражения» [Санджал, 1983, с. 309]. Пока, замечает другой индийский ученый Х. Сетхи, обо всем этом можно больше почерпнуть из художественной литературы, чем из «академических сочинений» [Сетхи, 1984, с. 1864].

Очевидное пренебрежение к «непризнанным» в историографии источникам вроде устной традиции, сохранившихся обычаев и обрядов, особенностей местных говоров и художественных средств выражения, топографии поселений и ландшафтов, топонимики и т. д.¹⁸ следует объяснить не просто самодовлеющей дисциплинарной специализацией, а прикрываемым порой профессиональным снобизмом неумением использовать такие источники, а за всем этим — отсутствие подлинного глубокого интереса к внутреннему миру участников исторических событий, их субъективной стороне, к «человеческой чувственной деятельности» (Маркс). Конечно, «труднее выявить чаяния (и особенно самые затаенные, относящиеся к смыслу жизни чаяния) людей прошлого, чем описать их действия» [Баррет, 1983, с. 334]. Но не станем упрощать.

Существуют по меньшей мере еще два взаимосвязанных обстоятельства. Есть опасения среди историков, что выявление «чаяний» и иной человеческой субъективности приведет на скользкий путь «субъективности» в гносеологическом значении термина, т. е. в область произвольного, бездоказательного, ненаучного. Конечно, известно о серьезных результатах, полученных именно в объективном анализе субъективного, постижения самой субъектности в смежных отраслях обществоведения¹⁹. Но такой анализ представляется слишком «тонкой материей» для тех, кто приучен научной традицией держаться за надежную «нить Ариадны» в виде «великих исторических движений», будь то рост производительных сил или «модернизация», развитие рыночных отношений или государственных институтов, достижение всеобщего избирательного права или всеобщей грамотности. И здесь выясняется, что главное — отсутствие «антропологической перспективы» уже в широком смысле слова. Для историков «движения» остаются значимыми сами по себе.

В наше время, когда быстро меняются научные признания и «обкатываются» различные методики, когда междисциплинарность возводится чуть ли не в ранг закона научной жизни, выглядит буквально фатальным, когда специалисты в одной отрасли знания десятилетиями стоят перед проблемой, к разрешению которой пролагали пути их «смежники» — этнографы, филологи, культуроведы. Обозревая советскую литературу 50-х годов по истории крестьянских войн в России, один из виднейших участников этих исследований, В. В. Мавродин, констатировал как недостаток последних — неизученность процессов формирования национального и классового сознания крестьян и в связи с этим подчеркнул: «Составить правильное представление о социальных чаяниях народа, о его быте, борьбе можно только на основе изучения фольклора» [Мавродин, 1961, с. 47].

Проблема была, таким образом, осознана. Известны были «указания» (хотя и не прямые, а в передаче В. Д. Бонч-Бруевича) Ленина, видевшего в фольклоре материал для «исследования о чаяниях и ожиданиях народных», для ответа на вопросы о

жизни крестьян: «Что перерождало их? К чему они стремились? Как и за что они боролись?» [Бонч-Бруевич, 1963, с. 359]. Тем не менее даже специальные дискуссии 60—70-х годов об особенностях природы и динамики крестьянского сознания, можно сказать, обошли выдвинутую проблему. Причина здесь в устойчивом сохранении схемы, противопоставляющей «субъективные» устремления борющихся крестьян «объективному» смыслу их борьбы. В соответствии с этой схемой значение первых несущественно, и специалисты должны доискиваться, что кроется, например, за лозунгом «пахать на себя» — движение «вперед», к капитализму, или, может быть, «назад», к раннему феодализму. В конечном итоге устремления крестьянства, его «субъективность» определяются, соотносясь с «объективностью» общего уровня развития страны, выводятся из ее главным образом экономического положения.

«Великие исторические движения» до тех пор будут лишь внешним образом соотноситься с тысячелетней «неподвижностью» крестьянского мира, пока не изменится понимание их взаимосвязи. «Неподвижная история» и «великие исторические движения» равноправны с точки зрения самоопределения соответствующего исторического субъекта, более того, они вовсе не антиподы в том смысле, который привнесло прогрессистское сознание²⁰. Только вслушавшись в тишину «неподвижной истории», можно различить зарождение «великих исторических движений», особенно тех, с каких начинается преобразование самой субъектности, характера исторического субъекта.

Суть пересмотра подхода к крестьянству — это выработка взгляда на историю, который отвечает расширению и преобразованию субъектности на современном историческом этапе, в современную эпоху всемирной истории. История крестьянства — если не подбирать лучшего термина — тоже нуждается в «деколонизации» как освобождению от европо-, капитало-, урбаноцентризма и иных стереотипов, присущих самоопределению цивилизации, что утвердилось в качестве субъекта всемирной истории в предшествующий период. Это переосмысление взаимоотношений природы и общества с освобождением от высокомерия завоевателей и ненасытности потребителей, уверенных в бездонности ресурсов земли, недр, воздушного и водного океанов. Это преодоление установок на бесконечность количественного приращения в материальной сфере, беспредельный рост материального производства и потребления. Это пересмотр значения простых, непосредственных отношений, личного общения, малых групп. Это полноценное раскрытие повседневности, обыденности, всех форм жизнедеятельности индивида, всего, что входит в обычный круг непосредственно осознаваемых им интересов. Это гармонизация соотношения преемственности и изменчивости, переоценка ролей центра и периферии, отказ от уподобления социального взаимодействия военным действиям и многое другое.

Требуется новый «измерительный механизм». Оценка социальной природы крестьянства не может быть убедительной и корректной без понимания особенностей крестьянского самосознания в различные эпохи его бытования. Социальная организация крестьянства на каждом этапе истории складывается не как отражение изменений в той или иной социальной макросистеме, а как результат его самоорганизации, обусловленной в том числе реактивностью на эти изменения. Наконец, пытаясь определить вектор исторического движения, в которое вовлечено крестьянство, нельзя исключать исторической инициативы последнего, придающей самым радикальным сдвигам в крестьянской жизни черты *самодвижения*.

Для выявления единства крестьянства в качестве исторического субъекта важно оценить крестьянское самоопределение в отношении к сдвигам в своем бытии. Проиллюстрирую это принципиальное положение некоторыми примерами.

Хотя сущностное единство крестьянина с землей выступает типологическим признаком субъекта, в истории различных обществ формы воплощения этого единства были самыми разными. Полная собственность крестьянина на землю даже в Западной Европе (которую и в марксистских и в немарксистских исследованиях обычно принимают за модель аграрной эволюции) восторжествовала в не столь уж давнюю (по меркам крестьянской истории) эпоху утверждения буржуазного правопорядка. Большей частью распоряжение крестьянина землей ограничивалось различными социальными условиями. Важно понять, как в этих условиях вырабатывалось и поддерживалось чувство, говоря современным языком, хозяина, пусть в самой элементарной, естественной форме ощущения, что земля, на которой он работает, образует продолжение его самого, неразрывно связана с ним, что он причастен ко всему, что на ней растет и т. д.

Разговор о типологическом средстве земледельческой общины и крестьянской семьи как разновидностей естественной социальности делается беспредметным, если мы абстрагируемся от области самой затаенной субъективности членов такой семьи, надежно скрытой за условностями социального статуса, внешнеповеденческими стереотипами и господствующими в данной культуре средствами самовыражения. Употребленное по отношению к такой семье понятие коллективной личности корректно, поскольку ее члены ощущают целостность своего семейного микрокосма, общность судьбы и слитность интересов²¹.

Исследователи достаточно единодушны, отмечая значение в жизни крестьянства различных стран перехода от сословий или иной статусной приниженности к гражданской полноправности. Но не следует ограничиваться констатацией изменения политического строя. Важно еще установить, не сохраняется ли и при новом порядке у крестьян обособленность в политическом процессе и отчужденность от него (столь красочно описанные Марксом в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта»), не продол-

жают ли крестьяне чувствовать себя некоей безвластной массой, управляемой кем-то «сверху» и различными «начальниками» на местах.

«Раз крестьянин становится товарным производителем... то „нравственность“ его неизбежно уже будет „основана на рубле“, и винить его за это не придется, так как самые условия жизни заставляют ловить этот рубль всяческими торговыми ухищрениями» [Ленин, т. 1, с. 393]. Так писал Ленин в одной из своих ранних работ о сдвигах, кои осуществляет в крестьянском сознании коммерциализация сельскохозяйственного производства. Крестьянин начинает считать буквально каждую копейку, об этом свидетельствовали сотни примеров, почерпнутых Лениным из русской литературы (ранее подобный процесс отразила французская классика). Но во имя чего были мучительные подсчеты, ставшая притчей во языцех художественной литературы и массового городского сознания прижимистость, «торговые ухищрения»? По общему правилу, как показали представители «организационно-производственного направления» в отечественной аграрной науке (А. В. Чаянов, Н. П. Макаров и др.), анализировавшие данные крестьянских семейных бюджетов, — ради поддержания жизнеспособности своего хозяйства. Иными словами, в условиях развития товарного производства, массированного распространения товарно-денежных отношений на деревню возрождается в своеобразном виде крестьянская «стратегия», направленная на обеспечение своего существования, «выживание» в новых условиях. Даже сравнительно сносное существование и значительные поставки на рынок еще не изменяли природу крестьянского хозяйства, если его члены добивались расширения своего потребления, а не преграждения хозяйства в «предприятие для извлечения прибыли». Обратим внимание в этой связи на совсем близкую эпоху — значение «революции потребностей» для коммерциализации крестьянских хозяйств в послеколониальной аграрной экономике.

После промышленной революции, со становлением индустриальной системы производительных сил в сельском хозяйстве, происходят радикальные перемены в судьбах крестьянства, резко падает его численность. Один лишь переход «от сохи на трактор» дает трудящемуся новое ощущение от своего труда, вносит новый ритм, новое чувство времени и пространства. Но ни механизация, ни химизация, ни мелиорация не упраздняют специфической связи крестьянина с «природным процессом». Пока не восторжествует биотехнология (должна ли она восторжествовать?), будет жить «старая истина» о том, что «вопрос о хлебе является... вопросом о земле» [Стучка, 1926, с. VI]. И здесь существеннейшую, как мы знаем, роль играет, чувствует ли себя трудящийся на земле «кормильцем и поильцем» либо то повременник-сдельщик, работающий «от колеса». Если признать тоже «старую истину», что «аграрный вопрос, по существу, является вопросом о существовании „человечества“» [Стучка,

1926, с. VI], то приходится задуматься не только о хозяйственной или социально-экономической, но и об «антропологической перспективе» еще в одном смысле) крестьянского труда и существования крестьянства.

В крестьяноведении одним из принципиальных считается вопрос об исторических рамках и особенно о верхней границе существования крестьянства в качестве особой социальной общности. Думается, при ответе на него (среди других признаков) должны учитываться сохраняемость среди жителей деревни объединяющей их исторической памяти и их способности к совместному духовному производству. Важно, сознают ли сельские жители и сельскохозяйственные производители себя именно «крестьянами», т. е. особой социальной общностью, истоки которой теряются в «незапамятных временах», а отношение к земле покоится на сознании своего «незапамятного» хозяйствования на ней. Подчеркну, наконец, существование локальной традиции, связывающей цепь поколений, место их обитания и веками культивируемую землю в одно неразрывное и осознаваемое целое.

Основная трудность для крестьяноведческого теоретизирования видится в том, что крестьянин — это как бы подданный нескольких держав. Он подчинен закономерностям общественной системы, что господствует в социальном, экономическом, культурном пространстве его бытия. Но он и «экстерриториален» в этом пространстве, «внесистемен» по отношению к господствующей системе. То не абсолютное отрицание системности, а причастность к другой, более общей исторической системности, которая характеризует определенный тип социальности в ее общечеловеческом выражении. В результате у восточного крестьянина независимо от страны и времени может оказаться больше черт общего с крестьянином на другом конце Евразийского континента, чем со «своей» аристократией или торговым сословием. Более того, типология крестьянства постоянно выводит на классово не идентифицируемые общечеловеческие черты.

Это не основание, чтобы отказываться от системной типологии, но систематизация столь разнообразного сочетания элементов имеет свои особенности, свои пределы. На первый план заметнее выступает системообразующая роль культуры как наиболее обобщающего выражения субъектности²². В своей несводимости к сумме произведенных ценностей и к определенному виду человеческой деятельности, производства (вроде отождествления с «духовным производством» в его противоположности материальному) культура остается наименее системным элементом различных человеческих обществ. И именно благодаря этой системной незакрепленности она, пронизывая все элементы системы, размыкает ее изнутри. В этой подвижной, не поддающейся жесткому фиксированию сфере крестьянская субъектность и реализует прежде всего единство полисистемной принадлежности своего носителя.

Крестьянская *полисистемность*, видимо, исключает возможность единой теории в общепринятом смысле слова. И ниже следующее не является претензией на общетеоретическую модель исторических разновидностей крестьянства. Это метод выявления крестьянской субъектности в исторической действительности созидания крестьянством своего бытия и сознания: мировосприятия, духовной традиции, организации социума, способа хозяйствования, форм социального взаимодействия. Субъектность как целостность принципиально неделима. Соответственно отдельные главы не претендуют на систематическое и тем более исчерпывающее рассмотрение отдельных видов крестьянской жизнедеятельности; это рассмотрение ее как целого, т. е. рассмотрение единого с различных сторон. Порядок рассмотрения произволен. Важно, однако, что оно подчинено главному — выявлению целостности, и потому каждая предыдущая глава есть одновременно ступень к тому, что раскрывается в последующей.

Глава II

АРХЕТИПИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ В КРЕСТЬЯНСКОМ СОЗНАНИИ

«Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно *вплетено* в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни» [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 24]. Эти слова Маркса характеризуют генетическую особенность крестьянского сознания, которая при сохранении традиционных черт крестьянской жизни воспроизводится вместе с крестьянством. «Вплетенность» не отрицает сознания, но придает ему специфические признаки, особое качество. Сознание, по Марксу, всегда остается «осознанным бытием» [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 25], даже в высших формах своей творческой деятельности; но «вплетенность» порождает особый тип сознания, которое еще не отделяет себя от бытия и тем более не противопоставляется ему. Наряду с материальными элементами жизни бытийствует, как ее повторение, «дубликат» действительности, при том что восприятия этой дублированности нет. Воспринимается однородность явлений бытия, тождественность части и целого. «Человек и окружающая действительность, коллектив и индивидуальность слиты» [Фрейденберг, 1936, с. 54].

«Вплетенность» сознания своей содержательной стороной имеет сознание «вплетенности». Носитель такого сознания мыслит себя «наполненным теми стихиями жизни общиной и природной, которая его окружает» [Лосев, 1964, с. 458]. Это миф как воплощение тождества природного и социального, идеального и материального, отражения действительности и самой действительности, как сознание до разделения знания и веры, до противоположения познающего и предмета познания, верящего и объекта веры [Лосев, 1964, с. 458]. Это обряд как «действенное повторение», как «репродукция» в действии интерпретируемой действительности [Фрейденберг, 1936, с. 54, 55].

Расцвет мифа — заря истории крестьянства, но крестьянство удерживает различные элементы мифологического наследия на протяжении многих веков своей истории. Крестьяне не просто заимствуют представления и логику своих предшественников из первобытных социумов, хотя в значении генетической связи трудно усомниться. Важнее типологическая близость. Природные и социальные условия существования крестьянства долгое время предполагают значительную сращенность индивида со

своей непосредственной средой, и эта сращенность способствует сохранению и мифопоэтического мировосприятия, и мифологического способа мышления.

Эти условия воспроизводились в бесчисленных разновидностях аграрной мифологии, само выделение которой (в виде этапа либо типа) свидетельствовало о складывании земледельческих социумов, на основе которых формировалось крестьянство в качестве особой социальной общности. Мифологизация *животворной, плодородящей силы* — структурообразующий элемент аграрных мифов — распространялась не только на природу в типичном образе земли-матушки, но и на самого земледельца, «делателя» земли, оплодотворяющего ее своим трудом. Один из древнейших религиозных памятников человечества, «Авеста», возлагая на земледельца важнейшую социальную роль, предписывал «любить землю как любят девушку, оплодотворять ее семенами, делать ее матерью, приносящей богатый урожай» [Маковельский, 1960, с. 86]. Варьируясь в различных культурах, эта мифологема оставалась, можно сказать, инвариантом в осознании крестьянином своего места в мире¹. Крестьянин ощущал себя одновременно объектом и субъектом животворной, творящей жизнь силы жизни.

Именно тот, кто дарует жизнь, а не только пользуется ее дарами, кто творит жизнь, должен был внести в человеческое сознание идею животворной силы. Не охотник-собирателъ, пользующийся плодами растительного или животного мира, «дарами» леса, степи, водоемов, а земледелец-производитель должен был задуматься о причинах превращения «мертвого» семени в живой росток. Четко осознав границы живой и неживой природы, земледелец воспринял и преодолевавшую их силу жизни.

В рамках своеобразного земледельческого витализма смерть оказывалась лишь временным и относительным небытием в общем движении природных циклов, воспринимаемом по образу метаморфозы растительного мира, восхода-захода солнца и т. п. Это не было идеей бессмертия, поскольку смерть представлялась не противоположностью, а частью жизни. Крестьянин ощущал себя звеном нерушимой цепи поколений, и первоначально эта идея основывалась на представлении о сосуществовании предков и потомков. Представлялось, что их разделяло не время, а пространство: множественность миров, размещавшихся в воображении земледельца чаще всего в одной плоскости по вертикали (подземные, земные, небесные). Причем пространственные грани миров казались весьма подвижными: «посюсторонний», земной мир представлялся перманентно наполненным «посланцами» иных миров, духами или душами его когда-либо покинувших.

Отмечаемый этнографами до сих пор в азиатской деревне, особенно в сфере распространения или влияния китайской культуры, культ предков основывался архетипически не на почита-

нии памяти, а на постоянной коммуникации, регулярных контактах с предками. От них ждали помощи в трудных делах, к ним обращались за одобрением при принятии ответственных решений, их карой угрожали нарушителям принятого порядка. В культе предков и наиболее ярко в почитании предка — легендарного основателя деревни обратим внимание на стойкое убеждение крестьян в своей *автохтонности*. Хорошо известно свойство крестьянского сознания идентифицировать себя с определенной местностью не в последнюю очередь было связано представлением о том, что ее населяют души предков. И когда крестьянину в условиях обострения классовых антагонизмов приходилось защищать свое право на землю, убежденность в том, что его предки всегда ее обрабатывали, была серьезным аргументом, по крайней мере в сознании самого крестьянина. Отождествление автохтонности с подлинностью крестьянства выразилось и в имевшем значение — в различные периоды истории того или иного крестьянства — делении населения деревни на полноправных «жителей» и «присельщиков», социальные права которых, включая право на землю, оспаривались общественным мнением деревни.

Локальность как свойство крестьянского сознания — широко обсуждавшееся в литературе главным образом в связи с крестьянскими восстаниями — глубоко обоснована именно автохтонностью, понимаемой здесь как устойчивая привязанность крестьянина к определенной местности, а это территориально-пространственное определение своего места в мире начало утверждаться, очевидно, вместе с переходом к оседлости, тесно родовую и племенную, кровнородственную самоидентификацию и наслаиваясь на нее.

Решающую роль в утверждении новой самоидентификации несомненно, должно было сыграть для крестьянина, так сказать, приземление пространства: «кусочек поля» стал дороже «кусочка неба» (соответствующую китайскую пословицу см. [Пословицы, 1961, с. 296]). Вместе с превращением самой земли в «пол» в основное средство производства вырабатывалось отношение к земле как «к своему собственному неорганическому наличному бытию» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 487], как к своему приложению — «удлиненное тело» (Маркс). Крестьянин понимал свое место в мире буквально, как «территоризацию», занятое конкретное пространство. От культа духов окружающей местности к местным преданиям и патриотизму «малой родины» развивалась та локальная традиция, которая составляла ядро крестьянской культуры, так же как локализованный социум — социальной организации. Пространство не создавалось отдельно от субъекта, отдельно от коллективного бытия.

Та же самая слитность существовала в восприятии времени. Вероятно, даже племенам охотников и собирателей время оноюдь не представлялось бездонной пропастью, в которую опринут мир. Временные структуры восприятия человеком мира

своего места в нем начали складываться, очевидно, еще на заре человеческой истории. Земледелец принес с собой напряженное внимание к природным циклам, их тщательное выявление и четкое осознание зависимости от них своей производственной деятельности и через нее жизни вообще. Озабоченный этой зависимостью земледелец, очевидно, и внес в человеческое сознание идею меры и измерения времени, и, хотя инструментарий, приемы и, конечно, единицы измерения могут с точки зрения современной метрологии казаться фантастическими, в сущности, календарь земледельца в развитых аграрных культурах был составлен очень точно.

Приспособленный к потребностям производственной деятельности крестьянский календарь очень четко определял оптимальные сроки проведения сельскохозяйственных работ, накопившийся из поколения в поколение опыт позволял с высокой точностью выявить важнейшие вехи вегетации культивируемых злаков. И распространенные суждения, будто время для крестьянина не нуждается в точном измерении и не поддается ему, основаны лишь на том, что характер, единицы и методика измерения времени отличались своеобразием, культура времени была качественно отличной от современной². Ее приходится расшифровывать и в широком и порой в буквальном смысле, как пришлось, например, сделать с найденным археологами на Киевщине ритуальным сосудом-календарем IV в. н. э. В основе метода расшифровки [Рыбаков, 1987, с. 185—186] совпадение обозначенных календарных дат с оптимальными для вегетации тех же культур (в той же местности) сроками выпадения осадков, определяемыми современными агротехническими руководствами. Но не случайно ритуальное предназначение календаря, явствен сакральный характер этих дат, которые ученый связывает с «молениями о дожде».

Календарь земледельца не был сводкой абстрактных величин, регистрацией количественных отметок глобального и объективного, безразличного к человеку и социуму процесса. Не был он и утилитарным приспособлением, чем-то вроде расписания сельхозработ. Приведенный пример архаического земледельческого календаря ярко иллюстрирует отличающее время земледельца совмещение ритуального с производственным, «технологическим», фиксируя органичность которого для культур данного типа, французский этнограф (специалист по странам Юго-Восточной Азии) Ж. Кондоминас предложил специальный термин «ритуальная технология» [Кондоминас, 1986, с. 29].

Глубинной основой «ритуальной технологии» было тождество в архаическом мировосприятии макрокосма и микрокосма, природного и социального. «Общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т. е., говоря на нашем языке*, разыгрывает свечение

* Уместная оговорка к слову «разыгрывает». Широко употребляемый научный термин «игрища» определяет лишь внешний вид календарного действия,

солнца, рождение растительности, наступление темноты и т. д. Общественный человек в своем повседневном быту делает то же, что делает ежедневно небо, солнце или земля; его жизнь поэтому есть сплошное повторение космических действий» [Фреденберг, 1936, с. 54].

То, что стало ритуалом, вначале было повседневностью, том числе «технологической», а «технологическая» повседневность долгое время ритуализовалась в облике «космического действия». Крестьянская культура времени ярко выражает именно «космизацию» повседневной деятельности земледельца. То ие, речь должна идти о космогонии, ибо вся эмоциональная атмосфера календарного празднества четко передает идею космогонического акта.

Еще Дж. Фрезер оспаривал (с известными колебаниями) распространенные морализаторские оценки обрядов, приуроченных к солнцевороту или солнцестоянию. «Разнузданность» и происекала, по его предположению, «не просто из общей рапушенности нравов, а из грубого представления, что подобные оргии являются необходимыми для установления некоей таинственной связи, которая в этот поворотный момент года соединяет жизнь человека с движением солнца» [Фрезер, 1980, с. 717]. «Таинственную связь» и устанавливало экстагическое действие, передававшее обстановку первобытного хаоса, а космологическая регуляция выражалась прежде всего самой календарностью, т. е. фиксацией обряда во времени.

Крестьянин не просто вел «счет времени», он священнодействовал над ним. Не случайно английский социоантрополог, специалист по этнографии Южной и Юго-Восточной Азии Э. Лиде доказывал, что время сначала созидалось (праздниками), а у затем измерялось (промежутками между ними) [Лиде, 196 с. 135]. Делая космическое время частью своего бытия, крестьянин и насыщал его своим бытием. Архетип космогенеза и сиогенеза совпадали. Время было неуловимо для индивида, е нельзя было просто наблюдать, отслеживать со стороны. Лице социум в целом, коллектив сообща либо даже сообщество коллективов могли стать «часовым механизмом», заводился этот механизм совместным действием, календарным обрядом.

Крестьянское бытие в обрядности сохраняло свою субъекную целостность, хотя четкая циклическая дифференцированность земледельческого труда расчленяла его на периоды, резко отличные по своей наполненности. Традиционно основополагающим для земледельца был раздел между двумя периодами бытия: в умеренном климатическом поясе это было чередование холодного и теплого времени года, в тропиках — смена сезонов дождей. Не случайно было сделано наблюдение, что для многих народов обозначения периодов между двумя этими сезонами (т. е., по-современному, «весна» и «осень») более по

в котором «игра» (в современном смысле слова) сплавлялась с «делом с «серьезным» — со всем жизненным укладом, с бытием.

зднего происхождения, соответствующие понятия позднее закрепились в народном быту (см. [Календарные обычаи, 1977, с. 314]). Чужда земледельческим представлениям не сама по себе идея четырех сезонов, а идея схемы, абстрактного деления времени на равномерные отрезки. Даже идея двух сезонов слишком схематично отражает эти представления. Более адекватной им можно считать идею единого «сезона», олицетворяемого образами прорастающих, созревающих и засыхающих злаков. Характерно, что исконным обозначением года в русском языке служило слово «лето»; именно этот сезон, который ныне означен им, и охватывает на Русской равнине основные циклы вегетации злаков. Равным образом и в сознании древних китайцев, по замечанию В. В. Малявина, совпадали понятия «года и урожая, цикла годового и земледельческого». Свидетельством служит также язык: иероглиф «год» первоначально изображал человека с созревшими колосьями, да и знак «время» был идеограммой прорастающих под солнцем семян (см. [Календарные обычаи, 1985, с. 16]).

Идея года как единого «сезона» жизнедеятельности работника на земле на первый взгляд не согласуется с существованием известных временных границ проведения земледельческих работ. Однако «пустой сезон» [Календарные обычаи, 1985, с. 16] в архаическом мировосприятии оказывался частью «хо-зюственного», так же как смерть — частью жизни. Никакой «пустоты», промежуток в календарных обрядах земледельцев не было, да и не могло быть. Перефразируя известное суждение, следует сказать, что анализируемый тип мировосприятия не терпит пустоты, избегает ее как в пространственных, так и во временных отношениях.

Ни дихотомичность, ни трихотомичность, ни какое-нибудь иное деление года на завершенные по форме и контрастные по содержанию отрезки «времен года» не соответствуют крестьянскому представлению о времени. Отсюда сложность и в конечном счете условность классификации календарной обрядности в соответствии с сезонами. Но если крестьянское сознание противилось обособлению частей года, то это не исключало большой динамичности крестьянского года, интенсивности развития событий и разнообразия сопутствовавших им ощущений и состояния духа. Эту доходящую до подлинного драматизма динамику ярко выражают мифы классической древности об умирающих и воскресающих божествах: Осирисе, Адонисе, Аттисе, Дионисе и др. Символизируя в представлении древних умирающую и воскресающую в круговращении времени природу, прежде всего ее растительное царство, эти божества своей драматической судьбой особенно хорошо передают основополагающую для крестьянского сознания идею неистребимой силы жизни, животворной силы, которая исчезает только в какой-то своей временной ипостаси, а по существу, неуничтожаема и лишь претерпевает различные превращения³.

Вынужденный перерыв в работе на земле мифопоэтизировался крестьянином как сон, умирание природы, вызванные инобытием животворной силы, полный цикл превращений которой составлял год в земледельческом календаре. «Природное время» для крестьянина характеризовалось внутренним единством всех периодов, разделявшихся в мифопоэтическом мировосприятии лишь различными состояниями одной субстанции, превращениями животворящей силы природы, все явления метаморфоза которой воспринимались как неизбежные и необходимые своей последовательности. Выражая восприятие единства того, что получило название «времен года» или «сезонов», представление о целостности времени в рамках всего годового цикла, календарные обряды периода буйного расцвета растительного мира включали элементы погребального ритуала и, напротив, обряды самого сурового времени года, времени холода и мрака долгих ночей, ассоциировавшихся со смертью, были проникнуты идеей обновления и воскресения.

Фиксация противоположности теплого и холодного времени года, так же как фиксация противоположности светлого и темного времени суток, образовывала в сознании субъекта календарных обрядов ассоциативный ряд, выводивший к противоположности жизни и смерти. Но так же как в предельных вопросах бытия, в восприятии времени четкость бинарных оппозиций сосуществовала с представлением о силе, преодолевающей и антиномичность. Единство времени воспринималось столь же явно, как и единство бытия. Создатель аграрно-обрядового календаря, принимая угасание жизни в перспективе ее последующего возрождения, чувствовал себя причастным к этой силе великого единства. Отсюда и назначение календарных обрядов — явление силы, вращающей «колесо времени». Не только чисто «технологические» обряды, но и календарная обрядность в целом рисуют образ субъекта, ощущающего творческие возможности и необходимость вмешательства в процессы бытия. Как пишет С. А. Арутюнов о празднике зимнего солнцестояния у японцев, соответствующими обрядами символизируется стремление «оказать помощь силам света и тепла в благополучном переходе важного, сакрального рубежа и содействовать нарастающей солнечной активности в укреплении ее мощи» [Календарные обычаи, 1985, с. 129].

Всецело подвластный «природному времени» земледелец вместе с тем и именно поэтому чувствовал себя отвечающим и ответственным за регулярность его движения, за нормальный ход природных явлений. Календарное действо было моментом высокого подъема и напряжения духовных сил всего коллектива, и оно требовало от всех членов последнего большого эмоционального накала, душевной мобилизации и подлинной траты себя. Не будем забывать, что календарный праздник для земледельца всегда означал какой-то поворот в движении «природного времени», кульминацию, которая ассоциировалась с борь-

бой, столкновением противоположных сил, и каждый представитель земледельческой общины, участвовавший в ритуальном действе, чувствовал себя как бы участником этой схватки⁴.

Все это делает очевидным, что календарные обряды не просто фиксировали время. В ранних земледельческих общинах они являлись как бы обобщающим видом общественной деятельности, и это значение их сохранилось в позднейших народных праздниках докапиталистической эпохи, которые как первичные (в структурном, а не только генетическом плане) формы культуры «нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или — еще более вульгарная форма объяснения — из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе» (М. М. Бахтин)⁵.

В качестве фундаментальной формы культуры аграрное празднество не сводимо к отдельным социальным функциям; чтобы определить его социальное значение, требуется сопоставление, причем с такими же фундаментальными категориями — «общество» или «общественное воспроизводство». Выражая целостность процесса «производства и воспроизводства непосредственной жизни», включающего наряду с «производством средств к жизни», «производство самого человека» [Маркс, Энгельс, т. 21, с. 25—26], аграрно-календарные обряды дают прекрасный материал для раскрытия тесной связи обеих отраслей материального производства⁶. Подобно тому как в бытии субъектов аграрно-календарных обрядов переплеталось, ибо человек наряду с природой был важнейшим средством производства, «производство и воспроизводство непосредственной жизни», и в их сознании они имели общую основу. Отсюда отождествление в мифологии животворной силы, в чисто аграрном культе плодородия производительности самой природы и производительной силы человека, благотворных свойств земли и женской фертильности, потенций приращения растительного и животного мира и потенций полового общения. Отсюда и идея взаимодействия, прямой и обратной связи этих могущественных сил как центральный и устойчивый мотив аграрной ритуальности вообще и календарных обрядов прежде всего.

В сущности, календарное празднество призвано было социализировать биологические по происхождению силы. Символический космогенез воплощался в реальном социогенезе, жизнь социума регулировалась на основе «космического» порядка, олицетворенного «природным временем». Усилия участников календарного празднества направлялись на воспроизводство самой общины — ее членов и общественной связи между ними — в критические моменты существования данного социума, связанные с «разрывами» (по выражению С. Я. Серова [Календарные обычаи, 1983, с. 41]) времени*.

* Представление о «разрыве времени» как «разрыве» бытия хорошо передает китайская пословица «Пережить Новый год, что через пропасть прыгнуть» [Календарные обычаи, 1985, с. 20].

И в этом аспекте привлекает точка зрения, высказанная еще в начале века французским этнографом А. ван Геннепом, который отнес календарные обряды к «ритуалам перехода». Как коллективный, общинный «ритуал перехода» календарное празднество могло включать многообразные элементы, начиная с перехода отдельных групп общинников из одного общественного статуса в другой. Они служили и своего рода коллективным днями рождения, и как бы коллективными свадьбами и даже квазипохоронами. Например, у многих народов Восточной, Центральной и Юго-Восточной Азии до сих пор сохранилась традиция прибавлять возраст человека с Нового года и тем самым, как замечает Р. Ш. Джарылгасинова, «считать новогодний праздник всеобщим днем рождения» [Календарные обычаи, 1983, с. 237].

В некоторых весенне-летних обрядах различных народов усматривают своеобразную инициацию для очередной группы девушек, достигших зрелости⁷. Не случайно и обряды летнего солнцестояния превращались в Древней Руси в игрища «между селами» (см. [Рыбаков, 1987, с. 694]), что легко объяснить экзотической формой брака для данных локальных социумов. Наконец, погребальные элементы календарных обрядов первоначально относились, видимо, к тем членам общины, для кого пришел черед умирать (см. [Велецкая, 1978, с. 79—139]). И в целом независимо от своих отдельных элементов, календарные обряды обозначали переход социума из одного состояния в другое, смену в соответствии с ритмом «природного времени» одного типа деятельности другим, смену образа жизни, поведения.

Сельская община как коллектив людей, для которых земля была неорганическим продолжением собственного тела («удлиненное тело»), а природа — вариантом собственного существования⁸ и для которых точно так же сама община была продолжением собственной личности, общинные связи — выражение собственного бытия; одним словом, община, как естественная общность и как ассоциация агентов натурального процесса производства, нуждалась в постоянном воспроизводстве, в постоянных актах социогенеза, чья регулярность соответствовала динамике природных процессов. Субъектом такого социогенеза оставались члены общности в своей совокупности, и вся их совокупная деятельность была социогенезом.

Одновременно вся социальная деятельность представителей данных социумов была проникнута и освящена космическими целями. При таком типе мировосприятия не могло быть противопоставления «мира средств и необходимых условий» «миру высших целей человеческого существования» (Бахтин). Исследовательская задача — объяснить «архаический праздник и цели общественного труда, не противопоставляя последний „миру высших целей человеческого существования“» [Календарные обычаи, 1983, с. 40], — корректна в отношении мировосприятия людей, для которых собственный труд на земле име-

космические масштабы, был необходимым и важнейшим элементом всего мироздания. По своему идейному смыслу праздничное игровое действо и будничная трудовая деятельность не различались.

В потоке времени земледельца календарные действия служили необходимыми вехами и как таковые должны были выделяться и из повседневной деятельности. Но заодно они были «синкретичны», по выражению Серова, основным сельскохозяйственным работам прежде всего. Они как бы окаймляли последние, подготавливая или «подводя итог» [Календарные обычаи, 1983, с. 45] их, они вбирали их в себя в образе, например, ритуала «первой борозды» во время новогодних празднеств, символической пахоты, зачастую по снегу. Либо, напротив, производственный процесс непосредственно включал в себя ритуальные действия: символический посев или «зажин» накануне соответствующих операций, завершение уборки хлеба сливалось с «дожинками» и т. д.

Соединение священно-праздничного с буднично-производственным, характеризующее специфический тип мировосприятия, должно было породить достаточно «эластичный» тип времени, и календарно-обрядовое время действительно облегчало такое соединение. По тонкому наблюдению Серова, календарный праздник в сознании крестьян являл собой не «точку», а «пятно» в потоке времени. Даже в поздние периоды истории аграрных обществ праздник мог растянуться на недели, он имел внутреннюю динамику, допускал смену ритма, в нем выделялись «сгустки» [Календарные обычаи, 1983, с. 46], так сказать, приливы праздничного времени, которые сосуществовали и чередовались с отливами. Все это заставляет предположить, что в арханчских аграрных обществах временные границы между праздниками и буднями были достаточно размытыми.

Выразившийся в календарных обрядах тип мировосприятия в его чистом виде сформировался в доклассовых аграрных культурах. История «вторичной формации» (Маркс) в лице классово-антагонистических обществ запечатлела его эрозию. Его теснили новые представления, возникшие под воздействием в первую очередь разделения общества на классы. Однако эволюция арханчского типа мировосприятия среди крестьян происходила на его же основе. Обратим внимание на имманентные, внутренние присущие ему антиномии. В тождестве природного и социального, космического порядка и производственной деятельности, макрокосма и микрокосма, священно-праздничного и буднично-трудового, индивида и социума и т. п. содержались скрытые противоречия.

И они раскрываются при постановке вопросов типа: «Что из чего? Что чему предшествовало и что за чем следовало?» [Календарные обычаи, 1983, с. 98]. Внутренняя амбивалентность обрядовой семантики именно препятствует однозначному ответу на вопрос, что было первичным, ведущим, например, попытка

репродуктивными, эротическими обрядами повлиять на плодородие либо, наоборот, призвать плодородящую силу природы, чтобы обеспечить приращение членов социума, его непосредственное воспроизводство.

Единство микрокосма и макрокосма выступает одной из несущих конструкций аграрно-календарной обрядности и всего архаического мировосприятия в целом, на нем зиждется вера в эффективность ритуального действия в рамках этого мировосприятия. Однако в развитии принципа единства микрокосма и макрокосма налицо оказывались две прямо противоположные возможности: воздействовать на космический порядок аналогичными обрядами, симильной магией в социуме, что и раскрывается в качестве ведущего мотива календарной обрядности, но также — заручиться поддержкой космоса в земных делах.

Носителя архаического мировосприятия не могла не впечатлять упорядоченность космических явлений, например, движение солнца по одному и тому же маршруту в одной и той же части горизонта, регулярность смены дня и ночи и т. п. Это представляло разительный контраст с жизнью самого человека, подверженной всевозможным случайностям, особенно неблагоприятного свойства, которые ассоциировались с происками вредоносных существ. Так могла возникнуть идея внести макрокосмический порядок в человеческий микрокосм, противопоставить «сонму невидимых враждебных сил такой непобедимый и безупречный в своем движении механизм, как макрокосм» [Рыбаков, 1987, с. 766].

Вокруг крестьянского дома, на нем самом и в нем самом возникла многообразная и, как подчеркивает исследователь, «глубоко продуманная, создававшаяся тысячелетиями, система защиты» от вредоносных существ [Рыбаков, 1987, с. 494]. Так, в деревянной резьбе русского Севера «архитектурный декор,— доказывает Б. А. Рыбаков,— не был простой суммой отдельных знаков, даже таких значительных и могущественных, как знак Солнца. Это была *защита при помощи макрокосма*, тщательно воспроизведенного во всех своих основных элементах в декоре жилища, которое становилось микрокосмом семьи» [Рыбаков, 1987, с. 494. (Курсив мой.— А. Г.)]. «Космическая система защиты» выявляется и в орнаментировке одежды, особенно женской, что исторически объяснялось, очевидно, не преимущественной склонностью пола к украшениям, а древним убеждением, что женщина представляет наиболее доступный объект для нападения всякой нечисти.

Однако грозная сила космоса могла обернуться и против земледельца. Выше подчеркивалось, что с переходом к земледелию как к производящему хозяйству родилась идея человека-творца, своей деятельностью способствующего выявлению животительной силы природы. Но отмечают и другое следствие перехода к производящему хозяйству. «Если первобытный охотник в борьбе с животным миром в значительной мере был обязан

самому себе, своей ловкости, меткости, отваге и выносливости, то земледелец находился в зависимости от природы и прежде всего от неба, от солнца, от дождя. Небо с его светилами для охотника и в известной мере для скотовода было образцом удивительного порядка, системы, равномерности и строгой последовательности. Небо же земледельца было непостоянным, неразумным, непредугадываемым. Вёдро и засуха могли сменяться несвоевременными грозами, ливнями или градом. Урожай лишь отчасти зависел от усилий земледельца при пахоте и севе, а после этих операций пахарю оставалось ждать три месяца дождя, который мог соответствовать оптимальным срокам, а мог и коренным образом нарушать желательный для земледельца ритм полива посевов и обрекать целые племена на голод» [Рыбаков, 1981, с. 601].

Ученый видит здесь почву для зарождения представления о богах — «о всемогущих, грозных (от „грозы“) и непостижимо капризных божествах неба». От их воли «зависела жизнь земледельцев». И «ни плодородие всегда благожелательной земли, ни усилия пахаря не могли изменить этой фатальной ситуации. Личность человека, слаженность коллектива были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления „воли божьей“» [Рыбаков, 1987, с. 494].

Приведенные размышления хорошо раскрывают парадоксальное следствие для восприятия человеком своего места в мире, которое имел переход к производящему хозяйству: земледелец-производитель оказался как бы еще в большей зависимости от «милостей природы». Однако заключение Рыбакова очерчивает лишь одну сторону архаического типа мировосприятия земледельца. В действительности коллектив земледельцев отнюдь не был «подавлен необходимостью пассивно ждать». Напротив, указанный период между посевом и жатвой был заполнен самым интенсивным обрядовым действием, смысл которого и заключался в стремлении прежде всего повлиять на то, что здесь названо «волей божьей», иными словами, на оптимальное явление природных стихий. Вопреки различным религиозным традициям, которые призывали земледельца смириться, он вступал «в борьбу с небом»⁹.

Крестьянин, мы знаем, не только подчинялся природе, но и использовал ее великие силы, подчинял «природную машину» (Маркс) интересам воспроизводства человеческой жизни, воспроизводства своего социума и общества в целом. След такого двуединного отношения к природе надолго сохраняется в крестьянском сознании, и его ярко запечатлели реликты «ритуальной технологии». Причастный к мифологизируемой им животворной силе крестьянин не переставал ощущать себя одновременно и творцом и сотворенным. Но постепенно противоположность, скрытая в этом двуединстве, все более обнаруживала себя. Бесконечно варьируясь, дихотомия субъекта и объекта творения, творительности и сотворенности находила воплощение в различ-

ных тенденциях эволюции архаического мировосприятия, материализуясь в прямо противоположных по своей направленности обрядах.

Земледелец мог, разумеется, неоднократно убедиться в недостаточной, так сказать, эффективности своего непосредственного воздействия на стихии. Поэтому при сохранении обрядовой магии такого воздействия (до самых поздних стадий истории крестьянства) и в дополнение к ней стали внедряться священнодействия типа «молений о дожде», обращения к божествам (или духам), «отвечавшим», в представлении земледельцев, за те или иные стихии. При элементах внешнего подобия и при сосуществовании подчас в рамках одних и тех же обрядовых актов — попытка вызова дождя методами, например, симильной магии и «моление о дожде» (мольба, нижайшая просьба о милости свыше, эволюционировавшая позднее в молебен), — явления внутренние разного (и разностадияльного) порядка. В первом случае человек представляет себя неразрывной частью природы — сродни ее силам, во втором случае в этом представлении образовалась трещинка: какие-то природные силы (олицетворенные «небом») уже обособились, стали отчуждаться.

Отчуждение природных сил (которое в крестьянском сознании никогда не доходило до разрыва), в свою очередь, имело двойственные последствия для восприятия земледельцем своего места в мире. Прежде всего оно не могло, конечно, не ограничить сферу его космогонических возможностей. «Небо», а заодно и подземное царство, исключались из сферы непосредственного — подчеркнем — обрядового акта творения. Нельзя утверждать, однако, что признание «потусторонности» жизненно важных для него сил повергало земледельца в состояние полной беспомощности. Умилостивление этих сил тоже становилось формой воздействия, причем в архаическом мировосприятии далеко не пассивной. Судя по представлениям, отложившимся в различных священных текстах, очень ярко в Ведах, жертвованию божествам придавалось в древних аграрных цивилизациях космогоническое значение — воздействия на поддержание космического порядка. Признавая свою зависимость от природных сил, земледельческий коллектив жертвованием добивался как бы уравнивания статуса. Переноса на связь с «потусторонними» силами принцип посюсторонних даро-обменных отношений, земледелец мог полагать, что и на «ту сторону» он своей жертвой накладывает некие обязательства.

Идея, так сказать, обменных отношений с высшими космическими силами, своего рода соглашения с божеством на основе древней формулы *do ut des* оказалась очень стойкой в крестьянском сознании. В различных странах Востока этнографы до сих пор могли наблюдать такого рода сделку: перед посадкой риса практикуется небольшое подношение соответствующему духу, и ему обещают более щедрое «угощение», если он вовремя

ниспошлет дождь. Находимые археологами в древних земледельческих поселениях глиняные фигурки женщины с поднятой чашей — образ земли, ожидающей благотворной небесной влаги, — могут трактоваться идеальной моделью «моления о дожде»; но одна из центральных в земледельческой картине мира идея соединения воды с землей для обеспечения урожая может выражаться и в форме «обмена дарами». Может показаться, что между двумя воплощениями долгий и необратимый путь социальной эволюции: некоторые исследователи в актах «обмена дарами» с божеством видят кальку отношений крестьян с сильными мира сего, символическую подать, которую крестьянин вынужден был выплачивать правителю или землевладельческой верхушке.

Разумеется, этого никак нельзя сказать об изображении, оставшемся от первобытных земледельческих культур. Но прослеживается стойкое сохранение образа, он воссоздается в моделях о дожде, которые служили священники, многократно воспроизводился во время крестного хода в разгар засухи. Таким образом, полярные, казалось бы, воплощения (а всего их в разных культурах, как обычно при устойчивом сохранении каких-то важных для данного типа мировосприятия представлений, должно быть немало) стадийально могли сосуществовать, т. е. они могли встречаться в деревне, находящейся примерно на одной стадии исторического развития, поскольку различными способами в обоих случаях выражалась одна и та же идея подчинения крестьянина силам, от которых, в его представлении, зависело его существование. Восходящие к первобытности и архетипическому, образы воспроизводились в сознании крестьян различных стран; через их бесконечные культурные вариации крестьянство воспринимало свое историческое положение как социально приниженной общности, неполноправного и эксплуатируемого слоя или сословия.

Можно констатировать, что с развитием человеческого общества ощущение зависимости земледельца от высших сил не ослабло. Можно говорить даже об усилении этого ощущения именно потому, что с возникновением классового общества и зависимости от природных сил добавилась социальная зависимость. Оба фактора переплетались так, что ощущение зависимости от природных сил переносилось на социальные силы на основе аналогии типа «до неба высоко, до царя далеко» и, напротив, ощущение социальной приниженности духовно поработало крестьян и перед лицом стихий. Переплетение это достигало такой степени, что при анализе конкретных феноменов, сознания крестьянином своей приниженности затруднительно сказать, что являлось первичным — ощущение социальной или природной зависимости.

Можно констатировать также, что ощущение возрастающей зависимости от природных и социальных сил сопутствовало ощущению обособления этих сил. Именно представление о

«потусторонности» воздействовавших на его жизнь сил породило в глубинах крестьянского мировосприятия идею «посредника» в сношениях с ними. Она выявляется, вспомним, уже жертвоприношении стихиям, божествам, космическому порядку. Жертвоприношение само по себе играло первоначально «посредническую» роль. Затем она стала переходить на того, кто жертвует или руководит актом жертвоприношения. Возможно, это и была первичной основой выделения жречества, этимологическое сродство слов «жрец» и «жертва», конечно, не случайно. В Индии, Китае, во многих странах Востока — историкам известно — важнейшие жертвоприношения совершались от имени, при участии и во славу правителя. Строго регламентировалось в древних цивилизациях, кто, что и в каких случаях может приносить в жертву. Только высокое положение в обществе давало право на «посредничество» перед высшими силами «потустороннего мира, и именно такое «посредничество» санкционировало высокое положение в обществе, верховную власть.

«Посредническая» миссия оказалась устойчивой чертой крестьянского восприятия государственной власти. В полном соответствии с архаическим мировосприятием единства микро- и макрокосма, социального и природного крестьяне, спустя многие века после первобытной эпохи, требовали от того, кто персонифицировал верховную власть, полного порядка в космосе, нормального хода природных явлений. Стихийные бедствия, а то и просто неблагоприятные предзнаменования в космосе могли стоить китайскому императору даже в довольно позднее время утраты, в глазах крестьян, мандата Неба, т. е. санкции на власть. И напротив, порядок в космосе означал для крестьян, порядок в социуме. Когда одному тайскому крестьянину спустя десятилетия после событий 1932 г. этнограф сообщил, что произошла революция и король больше не управляет, он отверг это сообщение, сославшись на то, что по-прежнему на его поле родится рис, в пруду ловится рыба и т. д.

Вот на основе такого мировосприятия развивались различные в разных культурах культы верховного правителя страны. Среди них тот, который Ленин применительно к пореформенной России назвал «наивным монархизмом» крестьян. Очень выразительно архаическую основу выявившегося в бонапартизме крестьянского культа верховного правителя уже в послереволюционной, буржуазной Франции обнажил Маркс, когда писал, что представитель крестьян «должен вместе с тем являться и господином, авторитетом, стоящим над ними, неограниченной правительственной властью, защищающей их от других классов и ниспосылающей им свыше дождь и солнечный свет» [Маркс Энгельс, т. 8, с. 208]. В аспекте «посреднической» миссии верховной власти «ниспосылание» дождя и солнечного света не должно рассматриваться лишь как метафора*.

* «Сделай так, чтобы пошел дождь», — требуют крестьяне от царя в одной из буддийских джатак (цит. по [Васильков, 1979, с. 110]).

Идея «посредника» и «посредничества» в отношениях с высшими силами в ходе социальной эволюции претерпевала различные превращения по мере того, как само «посредничество» все более и более дифференцировалось вместе с дифференциацией общества. Так, если первоначально легитимация правителя была связана в глазах крестьян с его «посредничеством» в отношениях с космическими, природными силами, то затем эта идея была призвана для обоснования легитимности двора, знати, чиновничества. По упомянутому принципу «до неба высоко, до царя далеко» создавалась аура «потусторонности» самого правителя. Его практическая недоступность для простых людей становилась идеологическим принципом, который закреплялся соответствующим ритуалом, освящавшим данный социальный порядок. И в рамках ритуала требовались «посредники» уже для отношений народа со своим правителем, а затем, при растущей дифференцированности общества, — «посредники» для отношений с этими «посредниками». В императорском Китае, например, крестьяне не имели права непосредственно общаться даже с начальником уезда, возглавлявшим низшее звено государственного аппарата, и привилегированное положение деревенских, неслужилых, шэньши в крестьянском обществе легитимировалось их правом доступа к начальной инстанции чиновничьей иерархии, т. е. опять-таки правом «посредничества», возможностью представлять односельчан перед государственной администрацией.

Отметим, идея «посредничества», возникшая на основе архаического мировосприятия, вместе с тем уже означала его определенную эволюцию, и это зримо в том же самом материале, который приводился для раскрытия мировосприятия архаического земледельца. «Первоначально субъектом, пытавшимся воздействовать на природу, — пишет исследователь календарных обрядов русского крестьянства, — выступал сам человек. И для заклинательных формул и песенок характерны повелительные или призывные интонации, порой они звучат как приказ. Глагол обычно стоит в императиве: „Уходи зима с морозами“; „Дождь, дождь, на бабину рожь“; „Приди весна с милостью“; „Жаворонки, летите, лето красное принесите“ и т. п.*. Такой характер, надо полагать, имели самые древние заклинательные формулы, сопровождавшие примитивные магические действия. Позже, когда между человеком и природой появились посредники — различные сверхъестественные существа, бог, стали обращаться к ним, и повелительные интонации сменялись на просительные, молитвенные: „Благослови, боже, весну закликати“; „Дай бог...“; „Уроди, боже, жито, пшеницу, всякую пашницу“ и т. п. Но функция и форма заклинаний, характер и приемы

* Ср. «посевные» китайские заклинания: «Сорняки, умрите. Всходы, живите. Земля, рожай» [Календарные обычаи, 1985, с. 60].

изображения в них действительности оставались прежними [Соколова, 1979, с. 270. (Курсив мой.— А. Г.)].

Ощущение потери крестьянином части своих космогонических возможностей и перенесение их на иные, высшие силы имело широкую социальную перспективу, и эта десубъективация ярко выявляется в таком своеобразном повороте темы «посредничества», как образ «заступника». «Посредник», чем дальше от архаических времен, тем больше, выступал в сознании крестьян «заступником», защитником их благополучия, приемлемых, по их представлению, условий социального существования. Одним словом, осуществлял социальную защиту, оставаясь вне крестьянской общности и над ней. Нетрудно предположить, что значение такой функции для крестьян возрастало вместе с нарастанием социальных антагонизмов. Отражая различные стадии этого процесса, она могла находить различные воплощения в крестьянском сознании даже в рамках одной культуры. Например, для русских крестьян это и «заступница» Богородица, и царь, который защищает от помещичьих притеснений, когда он становится особо тяжкими либо произвольными, и, наконец, демократический деятель современного типа, революционный демократ в образе «народного заступника» у Н. А. Некрасова. В широком социальном плане это, очевидно, все тот же охарактеризованный Марксом феномен верховной власти, которая призвана защищать крестьян от «других классов».

Подобный феномен социальной защиты сверху неизбежно должен был возникнуть в сознании людей, в нарастающей степени ощущавших зависимость своей жизни и благополучия от социальных сфер, находящихся за пределами их «локализованного микрокосма», и одновременно остро воспринимавших свою безвластность в этих сферах. Следовательно, возникновение упомянутого феномена надлежит отнести ко времени уже глобо дифференцированного классового общества, сохраняющего, однако, полуавтономность деревенской жизни в ее микрокосме. Вместе с тем без труда заметно, что и этот феномен был выработан крестьянским сознанием на основе архаического типа мировосприятия, отчетливо имеет архетипом описанную выше «защиту при помощи макрокосма».

Дальнейшее развитие процесса могло превратить идею космоического «зонтика», защищающего крестьян от социальных невзгод, в идею космоической «метлы», выметающей их врагов. Такая эволюция очевидна в рецепции крестьянами месснианских или миллениаристских концепций. Космический посланник играет здесь уже роль не только «посредника» и не просто «защитника»; он — мститель и «избавитель». Он не защищает крестьян в рамках существующего порядка, с его приходом в мир сам статус-кво, существующее положение, ставшее невыносимым для крестьян, упраздняется.

Идея космоического посланника как «избавителя» возникла в крестьянском сознании под явным воздействием различных р

лигиозных доктрин, разработанных в так называемых мировых или великих религиях (доктрина «второго пришествия» Христа, фигура махди, будда грядущего Майтрейя и др.). Однако крестьянская рецепция породила свои варианты, созвучные традиционному для земледельческой культуры типу мировосприятия. Вариации развивались в основном по линии акцентирования тех моментов, которые не были центральными в религиозном каноне, и, напротив, оттеснения на второй план некоторых ведущих мотивов.

Появлению космического посланника при конкретно-образном мировосприятии крестьян должны были предшествовать какие-то знаки из космоса, знамения в виде необычных природных явлений и т. п. Мессия должен явить чудо, различными магическими действиями доказать свое родство с «потусторонними» силами, обнаружить свою космическую природу. Сама личность того, кто становился земным воплощением космических сил, не имела в крестьянском сознании такого значения, как это космическое его «ядро». Мессия, или «харизматическая личность» (М. Вебер), при всей своей потенциальной человеческой активности, воспринимался скорее объектом своей «харизмы». В сущности, для крестьян он и был не личностью, а носителем, эманацией космических сил. То было прежде всего знамение, сродни по смыслу чрезвычайным природным явлениям, новый знак из космоса, «двенадцатый удар» колокола. Получив «сигнал» о начале чрезвычайных событий на земле, крестьяне становились их инициаторами. Сопоставим: для участников календарных обрядов смена одного времени-бытия другим была неизбежна, но лишь при участии всего социума — для участников мессианских движений наступление нового, возведенного и, казалось бы, predetermined порядка также требовало всеобщего участия.

Казалось бы, достаточно примкнуть к мессии, чтобы обеспечить себе личное спасение в «потустороннем» мире. Если бы главной была (как следует из религиозного канона) вера в мессию, участники так называемых мессианских выступлений вполне могли оставаться «избранным народом», исповедующим истинную веру. Однако крестьяне во время этих выступлений придерживались другой линии поведения, вполне соответствовавшей модели аграрно-обрядового календарного действия. Таким образом, термин «мессианство» неточно отражает умонастроения крестьян, участвовавших в восстаниях этого типа, и главное — затушевывает сложную диалектику крестьянской веры и формы действия.

Уже многими исследователями отмечался тот довольно очевидный факт, что когда крестьяне подымались, вступали в действие, ожидание избавления — суть мессианской веры — сменялось решимостью самим добиваться избавления. И напротив, как констатировал советский историк, «разбитое в открытом бою, сознавая свое бессилие, крестьянство искало моральной

опоры и утешения в традиционных иллюзиях и надеждах на царскую помощь» [Дружинин, 1958, с. 490]. Разумеется, в крестьянском поведении не было автоматизма, присущего условному рефлексу: изверившись — действуем, издействовавшись — верим. И действия восставших крестьян были проникнуты верой, но эта вера была синкретической, вобрала в себя два мировосприятия: субъекта космического процесса бытия и существа, сознающего, что его бытие является объектом космического процесса, явленного «потусторонними» силами и их божественным посланником.

Неудачен здесь и термин «миллениаристские» или «хилиастические» (соответственно от латинского или греческого обозначения «тысячи»), к которому прибегают исследователи в порядке преодоления европоцентризма *, неудачен прежде всего потому, что понятие «тысячелетнего царства» тоже достаточно специфично, имея коннотациями «страшный суд» и «конец света». Между тем «страшный суд» — далеко не единственное воплощение идеи воздаяния, а мифологема «конца света» в ее доктринально-канонизированном виде противоречит циклизму различных восточных учений. Даже в христианской Европе «конец света» воспринимался крестьянами подобно концу светового времени суток, наступлению ночи, за которой должен следовать новый день. Как «конец света» воспринимались солнечные затмения, внезапное наступление темноты ввиду погодных явлений и т. д. Одним словом, буквальное отождествление «конца света» с темнотой, как и следовало ожидать, сохранялось вместе с мифопоэтическим, т. е. конкретно-образным восприятием. Отсюда и обратное перенесение представления о регулярности смены дня и ночи на канонизированную в христианстве и некоторых других религиях мифологему.

Среди крестьян, сохранявших календарно-обрядовое представление о времени и бытии, она не могла занять монопольное место, но соответствовала настроению в определенный момент действия, прекрасно передавала драматизм восприятия смены форм бытия социума и наступления нового времени. И если можно допустить правомерность трактовки аграрно-календарных действий как «обрядов перехода», то следует признать и обоснованность мнения английского культур-антрополога В. Тэрнера, который, отправляясь от обобщений А. ван Геннепа, усмотрел культурную общность миллениаристских движений с «обрядами перехода» и отнес их к общему типу «лиминальных» ** явлений культуры ¹⁰ (см. [Тэрнер, 1983, с. 168—200]).

Мы можем говорить не только о периодической переходности

* Специфичность иудаистско-христианского понятия мессии, ассоциирующегося с определенной личностью, при сопоставлении с аналогичным материалом из истории иных культур, в первую очередь Южной и Восточной Азии, слишком очевидна.

** От limen — порог. Сам термин был введен еще ван Геннепом, который выделял «лиминальную фазу» «обрядов перехода».

(«лиминальности») в крестьянском милленаризме, но и об апокалиптичности в аграрно-календарной обрядности. Это страх, ощущение катастрофы, угрожающей социуму (и всему космосу); представление о схватке враждебных стихий, воспроизводимой в ритуальной — часто очень жестокой, имевшей порой тяжелые последствия¹¹ — борьбе; наконец, сознание неминучести и благодетельности наступления нового времени. В такой перспективе милленаристские настроения можно представить как выдвигание на первый план, затем обособление от общего контекста аграрно-календарной переходности и в конце концов — абсолютизацию «лиминального» момента.

Но в милленаристских настроениях выявляется не только внутренняя логика эволюции архаического мировосприятия. В имманентную ему стихийную диалектику апокалиптичности перехода и переходности апокалипсиса внедряются, подрывая ее, новые представления. Это дихотомия «добраго» и «злого» времени, «праведной» и «неправедной» жизни, «подлинного» и «неподлинного» бытия. Провозглашенная в этих морально-оценочных категориях дихотомичность разрушала присущий архаическо-земледельческому мировосприятию образ единого времени-бытия. «Высшие цели» отделялись от повседневных индивидуальных и коллективных потребностей, бесконечность бытия от сиюминутности существования. Священный, космический смысл бытия стал противопоставляться профанному, бытовому; вселенское (позднее — «всемирно-историческое») время — локальному.

Воплощением разрушения единого времени-бытия становилась противоположность «праздничного» и «будничного», с выявлением которой аграрно-календарное действо сближалось с «карнавалом», по типологии М. М. Бахтина. Многие в этой модели¹² воспроизводит черты аграрно-календарного действия. «Карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей... Карнавал не созерцает — в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он *всенароден*... Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны». Он остается связанным с «*кризисными*, переломными моментами в жизни природы, общества и человека» [Бахтин, 1965, с. 10, 12]. Однако в модели карнавала мы замечаем и новые черты: «Карнавал — это вторая жизнь народа... Праздничность здесь становилась формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия» [Бахтин, 1965, с. 11—12]. Присущее архаической модели аграрного праздника противоречивое единство обратилось, таким образом, раздвоением жизни, возникновением «второй жизни», которая и стала теперь народным праздником.

В условиях раздвоения архетипического мировосприятия единство противоположностей становилось их взаимоотрицанием. «Вторая жизнь» была не просто иной жизнью, а отрицанием

важнейших черт обыденности: она создавала «мир наизнанку» [Бахтин, 1965, с. 14]. Наиболее впечатляющим проявлением «логики обратности» делалась так называемая статусная инверсия, переворачивание и упразднение статусных различий и основанной на них регуляции социальной жизни¹³.

Бахтин пронизательно ставил во главу угла не новые структурные роли («инверсию статусов»), на которых обычно задерживается внимание культурологов и социо-антропологов, а новую структуру отношений. «На фоне исключительной иерархичности феодально-средневекового строя и крайней сословной и корпоративной разобщенности людей в условиях обычной жизни этот вольный фамильярный контакт между всеми людьми ощущался очень остро и составлял существенную часть общего карнавального мироощущения. Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений. Отчуждение временно исчезало. Человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей» [Бахтин, 1965, с. 13].

Именно *отчуждение*, отчуждение от человека его собственных сил, свойств, самой сущности являлось обобщенной, концентрированной, остро ощущаемой и болезненно переживаемой сущностью процесса обособления и «потусторонизации» природных и социальных сил, который прослеживается в основе эволюции архаическо-земледельческого мировосприятия. «Статусная инверсия», или «денерархизация», отчасти объясняется протестом против «функционализации» человека¹⁴, превращения его в носителя одной, жестко закреплённой за ним функции, определенной его происхождением, статусом, рангом.

Задолго до универсализации товарно-денежных отношений и возникновения товарного фетишизма развивалось отчуждение труда. Присущее всем докапиталистическим обществам «вторичной формации» отчуждение труда в виде прибавочного продукта, в виде оставившей столь глубокий след в истории крестьянства барщины или иных разновидностей принудительного труда не могло не повлиять на отношение крестьянина к труду, а значит, и самооценку себя как трудящегося. Здесь существует и обратная связь: изменение крестьянской самооценки не могло не привести к осознанию одиозности отчуждения труда в тех или иных его видах или, иными словами, к осознанию отчужденности своего труда.

Это самоотчуждение труда — ибо легитимированность в сознании трудящегося отчужденности его труда и есть самоотчуждение последнего — имело, как можно предположить, своей первоосновой потерю трудом своего всеобщего характера, его превращение в сословную обязанность и свидетельство принадлежности к определенному, приниженному социальному слою. При чем решающую роль играла именно связь труда с приниженностью.

В глубь веков уходит общее для многих народов (и запечатленное в языке индоевропейцев) представление об органическом

делении человеческого общества на три основные группы по роду занятий: людей, которые работают (главным образом на земле, но сюда порой прибавляют и четвертую группу — ремесленников), воинов и священнослужителей. На этом представлении основывалось более позднее институализованное деление общества на три (или четыре) сословия, в котором происхождение жестко скреплялось со статусом и родом деятельности.

Любопытно, однако, что по данным различных языков, в обозначении первой группы не было указания на род деятельности. Это были вообще «люди», «народ» (см. [Бенвенист, 1969, с. 280]; ср. [Греков, 1952, с. 19; История крестьянства, т. 1, с. 332—333]). Сравнительная невычлененность крестьянства в общественной системе разделения труда, его классовая аморфность отразились и в более поздних обозначениях, сохранившихся в употреблении в некоторых языках до нашего времени.

Осознание крестьянством особенности своего положения в обществе (т. е. классовое самосознание со всеми поправками, которых требует применение этого понятия к такой социальной общности, как крестьянство) неизбежно было процессом длительным и трудным. Оно развивалось через понимание крестьянством отличия от других групп, привилегированных уже отличительностью, четким обозначением их выделенности из «народа», «людей». Символические привилегии (знатности, престижа, авторитета и т. п.) быстро закреплялись материальными преимуществами, а те, в свою очередь, делали жесткой, трудно преодолимой дистанцию между крестьянским «народом» и привилегированными своей выделенностью из него.

На основании этой дистанции и складывалось, говоря словами индийского ученого Р. Гухи, «негативное классовое сознание» [Гуха, 1983, с. 20] как сознание тех, от кого отстранялись и кого отстраняли от материальных и символических привилегий¹⁵. Самосознание, пишет Гуха, прививалось крестьянину «теми, кто имел над ним власть в силу своего классового, кастового или официального положения. Это они заставили его осознать свое место в обществе как расстояние между собой и ими — расстояние, измеряемое различиями в их имущественном положении, статусе и культуре. Его самосознание определялось его подчиненным положением. Другими словами, он научился осознавать себя не потому, что обладал имуществом или атрибутами своего собственного социального положения, а в результате если не противопоставления себя тем, кто стоял над ним, то отделения себя от них» [Гуха, 1983, с. 18].

Кастовое и особенно рабовладельческое общества наиболее резко демонстрируют динамику превращения организмических представлений о равной полезности для целого всех его органов в идеологию исключительной ценности одних и терпимости остальных. Крестьяне в этой идеологии допускались в общественный организм не потому, что они работали, а потому, что они кормили своим трудом ценную часть общества, иначе говоря,

потому что работали на других. Формирование идеологии классовой исключительности сопровождало, предвляло и итожило становление классов. Возводя в особую доблесть свои занятия привилегированные слои ценностно принижали производительный труд и его наиболее распространенную — земледельческую разновидность вместе с теми, чьим уделом он был.

Принижение производительного труда и принижение производителей, составляя элементы одной идеологической системы, развивались одновременно и параллельно. Предельным выражением этого принижения явилась идеология рабовладельческого строя, когда производительный труд стал считаться делом недостойным свободного человека, рабским занятием. Закономерно, что и при крепостнических порядках в мировосприятии господствующего класса стойко сохранялась ассоциация производительного (особенно земледельческого) труда с положением людей низших, несвободных. И как занятие недостойное, занятие недостойных людей, он оказывался и недостойным внимания общества.

«Общество, аграрное по своей природе, перестраивавшееся на основе эксплуатации и подчинения широких слоев сельского тружеников, как бы позволяло себе, — пишет А. Я. Гуревич, — идеологически игнорировать собственное большинство. Крестьянин словно „вынесен за скобку“; если он даже и подразумевается в литературных текстах эпохи, то о нем нет нужды и привычки думать и упоминать» [История крестьянства, т. 1, с. 521]. В господствовавшей картине социального макрокосма крестьянство растворялось в общей массе, среди тех, кто не имел надлежащих, в первую очередь моральных и культурных, качеств. Само их отсутствие становилось отрицательной характеристикой, преобладавшей в определении крестьянства. И наоборот — «термины, прилагаемые к крестьянам, стали синонимами качеств, которые в складывавшемся феодальном обществе считались отрицательными: „невежественный“, „неграмотный“, „подвластный“, „неполноправный“, „язычник“, „грешник“. Иными словами, в глазах авторов того времени крестьянин подчас воплощал все отрицательные стороны социальной, экономической, культурной и религиозной жизни» [История крестьянства, т. 1, с. 522].

Ценностная ориентация на принижение трудящихся и возвышение над ними отвечала потребности светской и духовной аристократии в утверждении своих привилегий, в классовой консолидации. Но она далеко не исчерпывала этоса, связанного с крестьянским трудом. На протяжении всей докапиталистической истории человечества труд на земле сохранял известный ореол, более или менее очевидный в различных культурах. «Из пяти стихий уважение — земле, из четырех классов — крестьянам» [Пословицы, 1961, с. 292]. Сопоставляя основы мироздания с традиционным социальным порядком, китайское нравоучение выделяет именно крестьян. Хорошо известно, что в том же Ки-

тае и вообще на Востоке официальная идеология неизменно ставила земледелие выше торгово-ремесленных занятий; подобное предпочтение существовало и на Западе, вплоть до становления буржуазной идеологии, реабилитировавшей городской труд и вторично, теперь уже не по отношению к дворянской службе и миссии священнослужителей, а по отношению к торгово-промышленной деятельности, принизившей труд крестьянский.

Двойственное отношение к крестьянам и их труду закрепилось в различных религиозных учениях. От крестьянина требовалось выполнять религиозный долг, постигаемый в признании духовной слабости (иносказание социальной приниженности), но крестьянин, верный долгу, подлежал моральной «реабилитации» и мог рассчитывать на какую-нибудь разновидность спасения. На языке различных религиозных традиций крестьянину внушалось: «не покаешься — не спасешься»¹⁶.

Не без их влияния в крестьянской среде вырабатывались представления, в которых крестьяне пытались объяснить сами себе свой подневольный труд и приниженное положение. Пожалуй, наиболее универсальным элементом этих представлений была идея *судьбы*. Несомненно, в своем происхождении она прошла различные этапы, самые ранние из которых относятся еще к первобытной эпохе (см., например, [Рыбаков, 1981, с. 382—385]). Но несомненно также, что развитие идеи судьбы связано с возникновением классового неравенства и потребностью в объяснении последнего.

Существовавшее в доклассовых обществах социальное неравенство носило естественный характер. Это были главным образом половозрастные различия. Сколь бы резкими ни были грани, отделявшие одну категорию членов общества от другой, они являлись подвижными, что и обеспечивалось в «обрядях перехода». С утверждением классового неравенства подвижная грань превратилась в постоянную социальную дистанцию. Время как бы остановилось: одни с момента рождения оказывались «старшими», другие навсегда оставались «младшими», одни сразу же попадали в разряд «отцов», другие — независимо от возраста — считались их «детьми». Осознание возникшего классового неравенства в терминах естественных, возрастных различий четко отложилось в языке (см., например, [Колесов, 1986, с. 278]). Но требовалось еще осмыслить силу, которая остановила переход из одного социально-возрастного статуса в другой. И эта сила первоначально могла мыслиться буквально — физической силой.

Как подчеркивалось, переход от одного времени-бытия к другому в архаическо-земледельческой картине мира воспринимался в виде противоборства враждебных космических сил, в котором вместе со всем социумом участвовал каждый человек. Свое закрепление (закрепощение) в приниженном крестьянском статусе земледелец классового общества воспринимал — можно предположить — тоже как следствие противоборства индивиду-

альных, социальных и космических сил, объединяемого понятием судьбы. В этой идее, очень богатой оттенками и семантическими связями, различными исследователями уже было обращено внимание на ассоциацию с неким судом, а этот последний как напоминала О. М. Фрейденберг, долгое время сохраняя архаическую форму ордалий — поединков, в которых ответчик единоборствовал не только со своим истцом, но и с огнем, водой и иными стихиями [Фрейденберг, 1936, с. 97—98].

В таких условиях надежда на собственные силы, естественно, быстро уступала апелляции к космическим силам, человеческая борьба становилась «божьим судом». Фрейденберг видела в ордалиях архетип Страшного суда. Индивид и даже социум оказывались бессильными перед жестокой формулой ордалий: проиграл — виновен. Крестьянин не выносил себе приговора, но всегда был готов его принять, признать себя виновным, а значит, жил с подспудным ощущением своей вины. Не случайно ассоциация крестьян с «грешниками». Религиозные доктрины ориентировали крестьянина на восприятие своей приниженности как вины, связанной с аморальными поступками, недостатком добродетели, некрепостью веры у него или его предков.

Об укоренении в крестьянском сознании убеждения (предубеждения) в своей вине, обусловленного социальной приниженностью, свидетельствует широкое распространение среди крестьян чувства страха перед адом. Возникновение представлений о рае и аде — очевидный коррелят поляризации социальной жизни: одним — блага и почести, праздность и развлечения, «героическая лень» (Маркс), другим — проклятья, постоянная забота о хлебе насущном и нищета, муки голода и холода. Социальная контрастность, сплавленная с архаической уверенностью в беспредельности бытия, породила ту дихотомию рая и ада, которая стала основой религиозного мировосприятия крестьянства (независимо от того, полагало ли исповедовавшееся им вероучение рай и ад уделом одной — загробной — жизни или они мультиплицировались во множественности различных миров).

Дихотомия рая — ада придавала времени тенденцию необратимости, а человеческому существованию — обреченность. В созданных человеческим воображением картинах рая и ада, бесконечно богатых оттенками, различных в различных культурах, можно выделить главный тон: рай ассоциируется с полнотой жизни, ад — с бесконечным умиранием. Тем самым разрушался круговорот жизни и смерти, который ярко отобразился и в аграрной мифологии умирающих и воскресающих божеств, и в аграрной обрядности, где каждое календарное действие, совмещая заздравные и заупокойные молитвы, четко запечатлело идею жизни через смерть. «Смерть есть жизнь, а потому из жизни проистекает смерть, из смерти жизнь» [Фрейденберг, 1936, с. 254].

Крестьянин оказывался перед лицом бесконечной смерти

смерти в космическом масштабе, ибо нарушался процесс космогенеза, состоявший в кругообороте жизни и смерти. Человек чувствовал себя безвластным и над своей жизнью, и над своей смертью. Бесконечная последовательность становилась своей противоположностью и человек ощущал свою устраненность от определения того или иного исхода. Определение представлялось зависящим от столкновения космических сил, от противоборства в макрокосме, к которому он в своем микрокосме уже не имел причастности. Жило убеждение в могуществе космического механизма, но могущество это входило в сознание как потусторонняя сила — сила судьбы.

Она носила различные наименования в различных крестьянских обществах и в зависимости от господствующего в них верования могла мыслиться либо волей антропоморфных существ, либо безличным механизмом; главное — все человеческое существование стало мыслиться от нее зависящим. Это убеждение оказало сильное влияние на крестьянское поведение и вплоть до нашего времени фиксируется как устойчивая черта в самых распространенных ситуациях деревенской жизни. На «космическую и особенно моральную непредсказуемость» человеческих намерений сошлются крестьяне-буддисты (см. [Филлипс, 1965, с. 86]). Крестьяне-мусульмане (подобно христианам) в аналогичных случаях говорят о воле бога, о том, что все человеческие дела, успехи и неудачи предопределены им» [Абу-Зейд, 1979, с. 123].

Многочисленные наблюдения такого рода, которые делаются исследователями даже в современной азиатской деревне, служат почвой для рассуждений и «модернизаторов» и «консерваторов» о неискоренимом «крестьянском фатализме», считающемся порой исконной крестьянской «религией» и истинной основой крестьянской религиозности вообще. Однако, думается, что было бы упрощением равно и объяснять крестьянский «фатализм» распространением тех или иных верований, и доказывать исконность веры в судьбу. Вера в судьбу рельефно отложилась в аграрно-календарной обрядности в форме гаданий, однако место этого элемента в общей структуре и истории бытования обрядов еще предстоит установить.

Исследователи аграрно-календарной обрядности обратили внимание на то, что гадания как форма пассивного восприятия действительности представляют явную противоположность сосуществующим с ними обрядовым попыткам активного воздействия на нее. В гаданиях «отношение человека к действительности ограничено стремлением узнать будущее, чтобы подготовиться к нему» [Чичеров, 1957, с. 84], и это контрастирует не только с заклинаниями или элементами «продуцирующей магии» в рамках одного и того же обрядового комплекса, но и с общим космогоническим характером архаического действа.

История обрядности не могла не отразить логику эволюции архаического мировосприятия. «Первичной,— пишет историк ка-

лендарных обрядов,— была именно примитивная магия; попытки воздействовать на природу осуществлялись вместе с наблюдениями над ней. Что же касается гаданий о погоде и урожае, то они появились также достаточно рано, но позже примитивной магии и, очевидно, уже тогда, когда выделились особые руководители и исполнители обрядов — жрецы, волхвы, предсказатели. Многие же гадания о своей судьбе и судьбе родных появились очень поздно; иногда чуть ли не в наши дни некоторые первоначально аграрно-магические действия стали расценивать как «гадания» [Соколова, 1979, с. 267].

Потеснение в обрядности «активных» форм «пассивных» элементами типа гаданий отнюдь нельзя считать пассивом (счетах истории) для человечества. Эволюция обрядности в этом направлении сопровождалась накоплением знаний о природе, что передавались из поколения в поколение в виде примет, которые в лаконичной, подчас афористической форме, удобной для запоминания формуле фиксировали естественные закономерности. Обособляясь от природы, человек острее ощущал свою зависимость от нее, и это было плодотворно для ее познания. Можно сказать и иначе, с познанием природы у людей росло понимание своей зависимости от нее.

Дальнейшее развитие гаданий может быть понято только при учете возникновения фактора социальной зависимости и зависимости от отчужденных социальных сил. В ранних классических обществах от Древней Греции и Рима до Древнего Китая историками описано превращение гаданий в особый ритуал, служивший жречеством и ставший наряду с обрядом жертвоприношения важнейшим звеном легитимации актов государственной власти и ее самой, т. е. признания социумом наивысшей из отчуждаемых от него сил. Разумеется, гадание как «государственное мероприятие» [Пропп, 1963, с. 107] было явлением иного порядка, но основывалось на той же вере в возможность предугадать ход космического процесса, которая выявляется в аграрно-календарной обрядности.

О сдвигах, происходивших в социальном микрокосме, внутри крестьянской общины, свидетельствует дополнение «гаданий о погоде и урожае» «гаданиями о своей судьбе и судьбе родных». В. К. Соколова считает распространение и преобладание последних явлением относительно позднего происхождения. Это логично, потому что может быть понято в рамках процесса индивидуализации социального бытия, высвобождения индивида в лоне естественно-социальной общности, которой оставалась крестьянская община. Того процесса, который именно в крестьянской среде, в «локализованном микрокосме» деревенской общины протекал особенно медленно. И постольку, поскольку процесс индивидуализации подобно всем социальным процессам воспринимался в крестьянском сознании на основе эволюционирующего архаического мировосприятия (а не разрыва с ним), нас не должно удивлять, что он вначале сопровождался не

дионализацией крестьянского сознания, а усилением магических элементов¹⁷.

Интерес к личной судьбе свидетельствовал о становлении индивидуальной личности, об укреплении ее важнейшей основы в виде самосознания. Но, по мере осознания себя личностью, индивид чувствовал не только свою силу, он еще острее воспринимал свою слабость, свою зависимость от природных и социальных сил. «Потусторонизация» тех и других (и вследствие объективных социальных процессов, и в результате распространения их или иных религиозных доктрин) приводила к тому, что индивид воспринимал свою слабость как зависимость от судьбы, как саму судьбу.

В результате в крестьянском мировосприятии заметно распространились так называемые суеверия в бытовом смысле того слова, т. е. в виде «веры в сон, чох» и т. д. Примечание объективных связей окружающего мира, находившееся в основе попыток предугадывания хода природных процессов, будучи перенесенным в область самоощущений, породило огромное множество разнообразных примет, при помощи которых крестьянин пытался «прочитать» свою судьбу. Жизнь индивида оказалась окружена невидимой сетью условностей, которые человек разрабатывал веками в своей вере в судьбу или, точнее, в возможность ее предугадать. Нельзя, конечно, отрицать, что «вера в сон, чох» и т. п. была подспудной работой самопознания, которое человек обратил на самого себя, но реальным и важнейшим социальным отношением последствием было создание этих бесчисленных ограничений, которые регламентировали практически все проявления человеческой жизнедеятельности.

Наряду с внутренними ограничениями, которые как бы сам индивид накладывал на свою деятельность, развитие индивидуального начала отложилось в аграрной обрядности в виде наложения всевозможных запретов, которые служили средством внешнего контроля за поведением личности. Обрядовая регламентация крестьянской жизни с развитием индивидуального начала заметнее выявляла черты «отрицательного», или *репрессивного, санкционирования*. Хорошо известно, что и первоначально в рамках аграрно-календарной обрядности, например, существовали различные табу, но они оставались на втором плане, пока обрядность сохраняла смысл космогонического действия. Утрата этого смысла сопровождалась ослаблением веры «производящую магию», и в контроле общества за поведением своих членов побуждение к тем или иным действиям уступало центральное место воспрещающему упреждению.

В становлении и развитии отрицательного санкционирования заметную роль сыграли различные религиозные доктрины, которые обобщили общечеловеческие нравственные нормы, рожденные практикой общинной жизни, в форме заповедей, воспрещающих убийство, воровство, разврат и иные угрожающие целостности социума индивидуальные действия. Распространение

эсхатологических идей, концепции Страшного суда, страха перед адом и т. п. тоже можно рассматривать как разновидности отрицательного санкционирования, которое с развитием классовых антагонизмов приобретало все большее значение.

На уровне «локализованного микрокосма» предпосылкой нарастания отрицательного санкционирования было то, что развитие индивидуального начала подрывало систему аграрно-календарной обрядности во всеобъемлющем значении, которое она имела для архаического земледельца. Как подчеркивалось, субъектом был общинный коллектив, а ее предназначением — воспроизводство последнего. Аграрно-календарная обрядность поддерживается, пока среди крестьян сохраняется потребность в этом, но от обрядовой целостности постепенно отпочковываются важнейшие элементы, осуществлявшие те или иные функции магического воспроизводства.

Эти важнейшие «продуцирующие» элементы становятся рядами преимущественно индивидуально-семейного характера. Именно семья в развитом крестьянском обществе становится центром обрядов жизненного цикла, конкретный индивид — «героем». Благодаря им все этапы индивидуальной жизни получают «означенность», а семья, беря на себя многообразные обряды перехода — от родильных до погребальных, — достигает высшей степени духовного единства с индивидом. В ритуальной идентификации крестьянина семья в возрастающей степени заменяет общину. Так развитие индивидуального начала в крестьянской среде приводит к консолидации семьи как коллективной личности.

Укореняется в крестьянском сознании ритуальное значение дома во всех трех смыслах — как жилища («очаг», «кров»), как хозяйственной единицы («двор») и как совокупности близких людей (семья). Особое место в крестьянской обрядности занимает ритуал создания семьи — свадьба. В коллективном сознании и в личностном самосознании крестьянина жизнь резко «делилась на две половины: до свадьбы и после свадьбы» [Блов, 1985, с. 116]. Создавая новое семейное начало, фактически или потенциальную ячейку общности (см. подробнее главу о крестьянском хозяйстве), свадьба играла решающую роль в самоутверждении личности и признании ее полноценности общностью. «Пока не завтракал — считается рано, пока не женился — считаешься маленьким» [Пословицы, 1961, с. 305], — подтверждает китайская пословица.

Будучи в крестьянской общности своеобразным аттестатом социальной зрелости, свадьба замещала в этом значении инициацию — один из важнейших ритуалов родо-племенной общности, который более отчетливо выявлял биологическую сущность воспроизводства и жестко обуславливался потребностями социума в целом. В инициации рельефно обозначена природная закономерность, предопределенность: приходило время, девушка должна была стать женщиной или, более деликатно, «с не-

должен идти дождь, девушка должна выйти замуж» [Пословицы, 1961, с. 307], — снова мифологема животворной силы, сближающая плодородие в природном и человеческом мире. Замещающая инициацию, свадьба вбирала в себя и эту предопределенность, и отдельные ритуальные элементы, поскольку они сохранялись в аграрно-календарной обрядности.

Вместе с тем крестьянская свадьба знаменовала новую историческую ступень в социализации биологического начала и одновременно в процессе высвобождения индивидуальности. Сохранявшиеся элементы инициации начинали как бы «работать» на основной ритуал, создавая в социуме в надлежащее время эмоционально-эротический фон, стимулирующий установление брачных уз. Однако бесконечно видоизмененная инициация и в позднестадийном крестьянском обществе продолжает удерживать свои изначальные тенденции, восходящие еще к родовому быту¹⁸, оказываясь не только protagonистом супружества, но и антагонистом моногамной семьи. Столкновение двух моралей половых отношений, в свою очередь, обуславливает возможность и даже необходимость личностной детерминации индивидуального поведения, поднимает и в этих вопросах значение индивидуальности (см., например, [Громыко, 1986, с. 232]).

Явственно прослеживается развитие чувства стыда. Возникает стремление оградить интимные стороны семейной жизни от постороннего глаза, а тем более участия. Заметно эволюционирует, меняя свои формы, важнейший в аграрно-архаическом мировосприятии культ плодородия. Одни элементы магического ритуала утрачивают свою публичность, из коллективно-общинных становятся индивидуально-семейными обрядами. В других натуральность акта заменяется жестами и символами, обозначением действия. Третьи возлагаются на специальных людей, которые выступают в роли служителей культа, а порой действительно являются священнослужителями¹⁹.

Семейные привязанности и индивидуальные чувства (включая опасение за собственную судьбу и протест против насильственного вмешательства в нее) на определенном этапе эволюции архаического мировосприятия с присущим ему убеждением, что жизнь рождается из смерти, приводят к упразднению или символическому замещению таких архаических обрядов, как умерщвление детьми своих престарелых родителей. Борьба, возникавшая в подобных случаях между общественным мнением, которое опиралось на старую коллективистскую мораль, и формирующимся личностным самосознанием, вместе с соответствующими новыми представлениями об этичности индивидуального действия, запечатлена и в этнографических наблюдениях относительно недавнего прошлого (см. [Велецкая, 1978, с. 42—60]), и в фольклоре, в сюжетах сказок, возникновение которых хронологически невозможно атрибутировать.

Подчеркнем историческую протяженность подобного противоборства. Развитие индивидуального начала в крестьянской об-

рядности отнюдь не упраздняло ее коллективно-общинного смысла, микровсеобщности. Сосуществование *индивидуально-семейного* и *коллективно-общинного* начал выражалось двояко. Во-первых, во время семейных обрядов деревенская община присутствовала и физически в лице своих представителей (соседи, старейшины, признанные общиной специалисты по ритуалам), и духовно в качестве коллективно-общинной морали. Это нередко называют (и действительно применительно к позднему времени можно назвать) «данью традиции», которую индивидуальная семья вынуждены были выплачивать. Вместе с тем коллективистско-общинная традиция длительное время выражала внутренние потребности индивида. Обрядовое представительство общины обеспечивало моральную, а порой и необходимую материальную поддержку при проведении церемоний семейного характера. Придавая им особую торжественность, оно сакрализовало важнейшие события семейной жизни. Происходило как бы узаконение индивидуально-семейных актов в глазах общественного мнения «локализованного микрокосма», и эта общинная легитимация естественно повышала их значение в глазах самих участников — членов семьи.

Во-вторых, в рамках тех или иных общинных церемоний закреплялось признание обязательств индивидуально-семейного характера. Семья, в частности молодая семья, нередко выступала своеобразной обрядовой единицей. В ходе эволюции аграрно-календарной обрядности уже не архаическое соединение, брачные узы символизировали плодородие.

Семейное и общинное сосуществовали в крестьянской обрядности, «переливаясь» одно в другое (см. [Календарные обычаи 1983, с. 194]). Начавшись массовым гулянием, празднество завершалось обычно дома, в кругу семьи, либо наоборот — за семейным застольем следовало посещение соседей и родственников с последующим выходом «на улицу». Ритуальное разделение семейного и общинного круга далеко не всегда становилось противопоставлением; его можно уподобить последовательным рубежам ориентации индивида в социальном пространстве. Расширение ориентации было одновременно осознание принадлежности, и деревня представала индивиду расширенной семьей. Эта картина мира с взаимным замещением семьи и общины, сколь бы естественно возникающей она ни выглядела, являлась, однако, — и чем дальше, тем больше — не просто отрицанием реальности, а определенным мировоззрением, доминантой своеобразного деревенского патриотизма, до сих пор обнаруживаемого полевыми исследованиями в различных азиатских странах.

Крестьяне чтут «локальную историю» — местные предания, легенды, одухотворяющие местный ландшафт, гордятся местным храмом, достопримечательностями, моральным климатом в своей деревне, как правило, при сравнении отдают предпочтение ей перед соседними. Сродственность с ней нередко символизир

ется идентичностью ее названия с фамилией всех или большинства жителей. Провозглашая «мы все — родня» [Поттер, 1977, с. 42], крестьяне далеко не всегда имеют в виду фактические родственные отношения. Это несомненное выражение самосознания своей принадлежности к коллективу, к локальной общности, коллективная самоидентификация.

При том, что вера в судьбу была связана со становлением индивидуального самосознания, в крестьянской среде ее развитие на известном этапе породило убеждение в существовании коллективной судьбы для всего «локализованного микрокосма». В деревнях ареала буддизма тхеравады исследователей удивило, что в отличие от доктринальных установок, в соответствии с которыми карма сугубо индивидуальна, крестьяне исходили из возможности коллективной кармы (семьи, деревни) и ее сосуществования с кармой индивидуальной. Многие полагали, что и в последующем перерождении они окажутся живущими с теми же соседями, в той же деревне. Да и среди христиан отмечали представление, что родной деревне на небесах будет соответствовать ее подобие с тем же самым окружением, тот же самый общинный коллектив²⁰.

Стойкое убеждение в коллективной судьбе отложилось в длительном сохранении общинного характера целого ряда обрядов, в первую очередь относящихся к культу плодородия. Таковы, например, обряды «первой борозды», «зачина» посева, «дожинок» при уборке урожая и т. п. Несмотря на то что эти наблюдения были сделаны в деревнях, где производство носило выраженный индивидуальный, семейный характер и где общинные работы и угоidia порой давно были сведены к минимуму, общинная регламентация обрядов строго поддерживалась. Ее основой было убеждение, что, если кто-то из хозяев при посеве или жатве не соблюдает предписаний ритуала, несчастье, которое в крестьянской среде ассоциировалось прежде всего с неурожаем, постигнет всех соседей и никто в деревне не избежит общей судьбы. На основе тех же представлений поддерживались общедеревенские обряды магической защиты от грозы, наводнения и др.

Характерную тенденцию в эволюции крестьянского мировосприятия выявляет повсеместно наблюдавшийся и все еще фиксируемый полевыми наблюдениями в деревнях различных стран Юго-Восточной Азии обычай коллективной, общедеревенской трапезы. Можно предположить, что он восходит к древнему обряду коллективного жертвоприношения. Причащавшиеся обрядовой жертвой к божеству участники становились сопричастными. Совместное потребление жертвовавшейся пищи освящало авторитетом соответствующего божества связь между жертвователями. Постепенно уходя из деревенской жизни, коллективные жертвоприношения оставили свою сакральность трапезе, которая их сопровождала. Некогда составная (и нераздельная) часть обрядовой целокупности, трапеза становилась специаль-

ным (и обособленным) институтом, на котором фокусировалась исчезающая традиция.

Сама уже по себе подобная концентрация свидетельствовала об определенном переломе или надломе в архаическом коллективизме. Спонтанная всеобщность действия уступала место сознательному поддержанию коллективистской традиции. Особый торжественный характер церемонии символизировал стремление подчеркнуть священную природу связей деревенского коллектива, отстоять его сплоченность в условиях эрозии общинной целостности. Такая разновидность коллективизма подразумевает напряженность в сочетании коллективного и индивидуального начал.

В поддержании общедеревенской обрядности развиваются противоположные тенденции, происходит дифференциация крестьянской массы. Выделяется активная группа участников, заводил, которые при поддержке общественного мнения и организуют обрядовые действия. При этом, однако, наблюдаются акты принуждения, давления на отдельных хозяев. Угрожая каким-нибудь ритуальным проклятием, высмеиванием, а то и физическим действием, с них требуют еды или денег для коллективного отправления обряда. Нетрудно догадаться, что чаще всего это были зажиточные хозяева, которые волей-неволей оказывались, так сказать, спонсорами торжеств. Проведение коллективных обрядов, становясь таким образом частью общинной регуляции, имевшей целью смягчить имущественное неравенство, освящало эту регуляцию. Классовое расслоение крестьянства, преодолевая общинную регуляцию, упраздняло это предназначение коллективной обрядности.

Называют и другие предпосылки отживания аграрной (аграрно-календарной), общинной обрядности. Интересен вывод И. Н. Гроздовой и С. А. Токарева: «Чем больше места в хозяйстве страны занимало земледелие и скотоводство, близкие по способу ведения к натуральному хозяйству... тем больше сохранялось в сельских местностях примет и особенно различных магических ритуалов, направленных на повышение урожая. И наоборот, в странах с высокоразвитым уровнем сельского хозяйства... где зависимость судьбы урожая от стихийных природных условий во много раз уменьшается, становится гораздо меньше и соответствующих обрядов и примет; сохранившиеся же частично теряют свой первоначальный магический смысл и трансформируются в простые народные развлечения» [Календарные обычаи, 1977, с. 338].

Речь действительно идет о факторах, способствовавших сначала расцвету, а затем угасанию аграрно-календарной обрядности. Но связь между ними и ею была опосредованной, во-первых, существованием крестьянства как социальной общности, во-вторых, бытием самой культуры. Аграрная обрядность представляет определенный этап в развитии человеческой культуры. Она воспроизводится как жизнеспособное, эволюционирующее

явление, пока существуют внутренние мировоззренческие предпосылки — ощущение тождества человека и окружающего мира: микрокосма и макрокосма, индивида и социума, общества и природы.

Игра отделяется от обряда, но продолжает довлеть к нему и воспроизводить его. Утрачивая магический смысл, обрядность оставляет мощный след в целостности мировосприятия, магия питает воображение, художественную традицию, творчество. Ею остаются пронизаны этика и эстетика народной жизни. Красота природы, гармония человеческих отношений пребывают священными. То не религиозная вера, а именно *восприятие целостности бытия*, чем крестьянин бесконечно дорожил. Поэтому на самых поздних стадиях эволюции он в своей массе может быть назван «верящим» (в конкретных ситуациях), если уже и не «верующим»²¹.

Глава III

ДИНАМИКА КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Цепкое удержание архетипического в его взаимодействии с историческим придает культуре крестьянства образ *живой памяти*. Это отправной пункт крестьянского культуротворчества. «Культура — это память... — пишет Д. С. Лихачев. — У всех народов мира крестьянские культуры древнейшие, обладающие к тому же очень надежной „системой“ памяти. Веками по крупным собирали землепашцы свое духовное богатство — сказки, былины и песни, трудовые и бытовые навыки, семейный и общинный уклад. Все хорошее не забывалось, а передавалось из поколения в поколение, снова и снова проверялось опытом и становилось традицией. Так во всем, будь-то земледельческие знания, например, медицина или художественное ремесло» [Лихачев, 1983, с. 1]. Для крестьян память представляет нечто большее, чем одно из свойств их культуры, это — способ ее существования, бытия.

«Вплетенность» духовного производства в материальное слитность сознания с бытием воплощались в неразрывной связи всего процесса крестьянского культуротворчества с субъектом и повседневности его существования, так что деятельность любого индивида воспроизводила культуру социума и деятельности сего дня была творением культуры в ее исторической полноте. Каждый акт крестьянской культуры был уникальным и вместе с тем воспроизводил все ее ресурсы. Можно говорить здесь об особой «вплетенности» памяти, соединявшей единичный акт действительности с предшествовавшей ему бесконечностью.

Историческая глубина крестьянской культурной памяти охватывает века и даже тысячелетия, рельефно отложившись в произведениях фольклора, изделиях народных промыслов и т. п. в виде социальной и художественной традиции. Зарождаясь обычно за пределами собственно истории крестьянства как социальной общности, т. е. до возникновения классового общества, бесконечно варьируясь в потоке времени, ее образы сюжеты, техника исполнения сохраняют свое единство, пока существует соответствующий жанр или вид творчества. То четко то пунктиром прослеживается в рамках каждого из них линия *канона*. Этимологически это пришедшее из древнегреческого и древнерусский слово не случайно близко «кануну»: предшествующее становилось нормой для последующего. Такая норма

вначале могла не институализоваться, канон не «канонизировался», крестьянская культура не всегда требовала специального установления. Предшествующее формировало последующее, определяя его не как причина следствие, а так, как образ содержится в прообразе.

Канон был органичен крестьянской личности, как ее образ жизни и особое социальное бытие. Вместе с тем для индивидуального субъекта его верность канону была выражением сращенности с локализованным человеческим коллективом. Он не только мог, но и должен был опираться на коллективное творчество, аккумулированное традицией; точнее, возможность и долженствование, органически входя в сознание индивида, совмещались.

«Фольклорные песни не изливаются „прямо“ из глубины души.— замечает исследователь современного песенного фольклора своей страны индийский ученый И. Дева.— Любая народная песня (как и любое другое произведение народного искусства) восходит к сложившейся и тщательно разработанной традиции. Конечно, в песне находят выражение мысли и чувства исполнителей (иначе они бы ее не пели), но в еще большей степени она передает традиционные формы и типические особенности жанра, к которому она относится». «Было бы наивно утверждать (в похвалу или в насмешку),— пишет индийский ученый,— что необразованные люди свободно выражают свои чувства собственными (т. е. личными.— А. Г.) выразительными средствами. Повседневный язык простого народа насыщен традиционными образами и символами, позволяющими выражать тончайшие движения души. Хотя каждый человек из народа может быть творческой личностью, он выступает прежде всего как *активный носитель традиции*» [Дева, 1985, с. 69. (Курсив мой.— А. Г.)].

Сколь бы творческой личностью он ни был, индивид выступает прежде всего носителем традиции, но лишь благодаря творческой активности индивидуальных носителей традиция сохраняется. «Активный носитель традиции» становится живой субъективированной памятью, без которой данный тип культуры не может существовать. Отнюдь не отгиск прошлого и не мнемоническая техника, крестьянская культура не нуждалась в каком-нибудь институте мемориального типа для воссоздания прошлого в оригинальном облике. Прошрое органично входило в крестьянское бытие. И то, что мы называем «памятью», и то, что действительно в современных культурах является памятью, т. е. культивируемой связью с прошлым, в архетипе крестьянского мировосприятия было единством прошлого и настоящего, различными атрибуциями единой действительности, действительного существования субъекта,— «симбиозом прошедшего с настоящим»¹.

Крестьянин, разумеется, не смешивал прошлое с настоящим, не ждал, что прошлогодние усилия принесут ему урожай в новом году. В своем повседневном бытии, в неустанном труде

он решал насущные задачи наличными средствами, а среди последних доля доставшихся от предков была исключительно велика. Единство крестьянского бытия основывалось в немалой мере на том, что прошлое в повседневной жизни крестьянина оставалось наличной, широко используемой материальной реальностью. И это не было лишь объективированной реальностью. Крестьянин существовал двояко: и в своем насущном, субъективном бытии, и в этих необходимых условиях своего существования, сотворенных предками. Работая на земле, культивируемой его предками, орудиями труда, переходившими из поколения в поколение, живя в отцовском доме, среди предметов, сработанных отцом и дедом, используя утварь и одежду, переходившую от отца к сыну, от матери к дочери, крестьянин частицей своего существа постоянно находился в прошлом. То была не дань прошлому, а постоянная коммуникация с ним.

Тот же принцип наследования относился к духовному богатству — навыкам, знаниям, ценностям. Их накопление происходило аналогично накоплению материальных благ. Новые элементы отнюдь не отменяли значимость и истинность тех, что были получены в прошлом, перешли по наследству. Знания, добытые длинным рядом поколений, сосуществовали, невзирая на изменения в окружающем мире. Впрочем, замедленность перемен в крестьянском мире, в природе, что веками оставалась основным контраргентом крестьянского производства, отчасти объясняет этот симбиоз. Важно, однако, что в крестьянском знании могли сосуществовать — пословицы и поговорки это ярко демонстрируют — констатации, прямо противоположные по содержанию.

«Соединение несоединимого» в знаниях, в свою очередь, может быть понято как следствие специфики обучения. Сведения об окружающем мире, выявленные связи в природе и т. п. буквально «собирались» (подобно сбору урожая) и складывались (в значении, близком слову «склад»). Складывание бесконечно опережало суммирование или иные виды интеграции знания. Соответственно в мыслительном процессе господствующее положение занимало припоминание.

В культуре, где память является важнейшим средством познания, традиция неизбежно становится нормативным актом. Это четко устанавливается и в отношении овладения практическими навыками, важнейшим принципом которого было «делай как я». Установка «делай как я», «делай как мы» имела для крестьянской культуры значение, далеко выходящее за пределы собственно обучения трудовым навыкам или иному умению. Она становилась основополагающей в воспитании нового поколения, в социализации индивида. Важнейшим социализующим институтом оказывался соответственно *обычай*, ибо в своем генезисе он и есть не что иное, как принятие культурой нормативности обычного, перенятого от предшествующих поколений образа действий.

В этом культурно-историческом ряду должно быть понято и то, что называют «обычным правом». В локальном крестьянском социуме оно, разумеется, не право в общепринятом смысле совокупности государственных установлений, регулирующих отношения в обществе, не специальный, обособленный институт. Скорее мы имеем дело с совокупностью отношений между людьми в данном обществе, избирая для анализа аспект их саморегулирования, основа которого — нормативность обычного.

Вместе с тем правовое функционирование обычая в процессе сосуществования государственного и обычного права трансформировало саму природу нормативности обычного. Оставаясь саморегулирующей отношений локализованного социума, обычай еще и легитимировал социальную регуляцию. Соответственно развивается институализация обычного. Актуализация прошлого опыта приобретает черты установления или установки, обычай не просто живет, неотделимый от жизни самого общества, он уже требует и культивирования.

Параллельно институализация обычного проявляется в том, что обычай дифференцируется от *обряда*, первично тождественных форм закрепления прошлого опыта (поскольку любая нормативность при архаическом мировосприятии означала санкцию из сферы «высших целей» человеческого бытия). Если обычай закреплял за собой область обыденного, бытового — «будни», то обряд тяготел к торжеству, к «праздничному» в широком смысле этого слова. Возникнув на той же основе нормативности обычного, обряд претерпевал сходную эволюцию: выявлению (обособлению) легитимирующего свойства обычая соответствовала функционализация сакрализующего свойства обряда.

Она отражается в становлении самого понятия «святости», «священного». Восходя (как проследил В. Н. Топоров по трансформации индоевропейской основы в древнерусском языке) к мифологеме животворной силы архаических представлений о плодородии, понятие приобретает дополнительный смысл «„духовной“ святости, некоего „сверхчеловеческого“ благодатного состояния, когда происходит творчество „в духе“». «Идея материального роста,— подчеркивает ученый,— в этих случаях *никак* не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает и остранный форма идеи физической святости — святость как таковая, в глубине своей уже независимая от материального возрастания» [Языки культуры, 1987, с. 222].

В крестьянской среде идея святости не становится независимой от «материального возрастания», но, как бы отдаляясь, или остраниваясь, она приобретает возможность освящать его («со стороны»). Сакрализация воплощается в серии обрядов, где натуральность парадоксально сочетается с возвышенностью*. Об-

* След сакрализации как острашения субстанции плодородия сохранился в различных языках соединением в традиционных оборотах речи священного и низкого, ругательного. Эволюционируя, мифологема животворной силы выявляет прямо противоположные тенденции (ср. «родина—мать» и «мат»).

разу действий прямо соответствует запечатленный в них образ мыслей.

Констатируют, что древнейшие люди не фиксировали связи между половыми отношениями и деторождением. В соответствующих случаях им представлялся тотем, предок-родоначальник или нечто безличное, возникала ассоциация с природными силами и их круговоротом. «Мы уверены, что отец искони означал кровного родителя и никак не мог означать ничего другого. Но эта грубая ошибка. Бог, преисподняя, жизнь в форме смерти жрец — вот, кто назван отцом» [Фрейденберг, 1978, с. 44]. Изменения, которые происходят в архаическом мировосприятии с установлением земледельческих культур, еще не выводят к отцовству (впрочем, как и к материнству в современном смысле этого слова). «Человек еще не замечен в его целом, но грудь родящая часть тела женщины, родящий орган мужчины уже осознаются». Как уточняет исследовательница, это еще не реалистическое представление, хотя мыслятся вполне реальными вещи. «Органы производительности представляются самостоятельными, живыми, в виде существ» [Фрейденберг, 1978, с. 76-77].

На более поздних этапах развития земледельческих культур при генезисе собственно крестьянства, когда с утверждением моногамной семьи утверждается и полноточность отцовства, значит, вполне реалистическое представление о роли соединения мужчины и женщины, ранние представления, которые когда-то имели обыденный характер, воскрешаются в священной ореоле.

До последнего времени (причем даже в такой развитой аграрной культуре, как индийская) отмечают широкое распространение фаллических культов. Фетишизация мужского «органа производительности» служила объяснением мужского господства в патриархальной семье, освящая его.

Сакрализация происходила не только на основе абсолютизации, но и при подчеркнутом игнорировании значения соответствующего органа.

В тех религиозных культурах, где преодоление фетишизма было более основательным, алогично, казалось бы, воскресали древнейшие представления об «отцовстве» тотема, духа божества, одним словом, о неполовом зарождении человеческой жизни. Однако при воскрешении они отделяются от сферы обыденного. Неполовое рождение становится сакральным таинством, например, «непорочным зачатием», которое в рамках соответствующей религиозной доктрины, а затем и в глазах верующих оказывается важнейшим признаком высшей, неземной природы основателя мировой религии.

Выразительный материал о сакрализации прошлого в виде способа (ряда) действий может дать история освоения человеком огня. Припомним вначале образ первоогня, пламени первого бытового очага, которому не давали угаснуть, передавая ка

волшебную палочку жизни всего социума от одного хранителя к другому.

В те далекие времена, пока не научились добывать огонь, такой принцип обосновывался жизненной необходимостью, был практической потребностью. Спустя столетия своеобразная эстафета огня стала торжественным церемониалом. Отмечена исследователями в особо торжественных случаях тех или иных празднеств процедура добывания огня обращением к, так сказать, первоспособам, к использованию стародедовских приемов, которые давно вышли из обыденного употребления в изучавшихся культурах. В основе ритуального значения актуализации первоспособов добывания и хранения огня видится происшедшая когда-то, уже в крестьянском обществе сакрализация этого явления в ореоле его космической природы, что собственно отражало реальное (обыденное) происхождение первобытного огня.

Сакрализуется исторический путь человека к огню, его открытие для практического использования. Неугасимость пламени очага, которая первоначально была практической необходимостью для поддержания жизни, становится сакральным выражением вечности, прошедшим сквозь века и культуры ритуальным символом бессмертия. Очевидное здесь семантическое тождество мемориального (поминаемого) и ритуального в современном языке отчетливо фиксирует общую тенденцию, которая, в свою очередь, является выражением уходящей в далекое прошлое традиции, когда установившийся, обыденный в прошлом порядок (ряд) действий стал формировать обряд*.

Можно сказать и иначе: воссоздание ушедшего в прошлое придает общественной деятельности ритуальный характер, сакрализует тот или иной акт общественной жизни, ритуализуя даже область частной жизни, домашнего обихода. Хорошо известна обыденная в крестьянском обществе параллель неугасимому, «космическому» пламени — вытканная предками одежда бабушек и дедушек, достававшаяся из заветных сундуков по случаю семейных торжеств.

Итак, то, что воплощает прошлое или символизирует его, по мере удаления от этого прошлого приобретает в сознании магическую возможность, реализующуюся в сакрализации и (или) легитимации тех или иных явлений настоящего, текущей действительности. Обыденное в прошлом становится священным в настоящем, освящает настоящее. В порядке же обратной связи следует заключить: подобная эволюция, чтобы не сказать трансформация, прошлого, свидетельствует об его удалении и — главное — осознании удаленности от настоящего момента. Тождества прошлого и настоящего в едином потоке времени в таком сознании уже нет, но удерживается их *двуединство*: сосуществование как разного в рамках единого.

* Этимологическая связь слов ряд — обряд — порядок (поговорка «в обряде быть») очевидна.

Нет необходимости углубляться в психологические закономерности механизма этого удаления — отдаления, чтобы понять как складывавшееся ощущение временной дистанции должно было формировать в крестьянском сознании остранение прошлого. Остранение создавало основу для таинства прошлого, именно таинство, сокровение было неизбежным и необходимым спутником сакрализации. От мистерияльного характера празднеств классической древности до таинств посвящения — инициации история человеческой культуры дает нам множество свидетельств. И нередко довольно явно обнаруживается, что под тайным подразумевались какие-то сведения мифологического или даже чисто практического характера, восходящие к опыту прошлых поколений, к прошлому социума. Чтобы происходила сакрализация, прошлое должно было стать тайной, храниться как тайна, что и должно было способствовать на определенном этапе человеческой истории, возможно, на рубеже формирования крестьянских обществ обособлению института хранителей священных тайн всего социума.

В сущности таинство, тайна всего социогенеза для крестьян выводит к исследовательской тайне генезиса аграрной обрядности и прежде всего того, что Ж. Кондоминас назвал «ритуальной технологией». Социогенез в крестьянской культуре оказался сакрализован первоначальным своим тождеством с космогенезом, которое и обусловило в крестьянском сознании принципиальную сокрытость социального процесса для его участников. Тождество космо- и социогенеза в конце концов стало таинством первотворения в распространявшейся среди крестьян и охватывавшей установленный общественный порядок религиозной доктрине. Но этому предшествовал долгий (уже рассмотренный выше) путь остранения, в данном случае космогенеза, постепенного отдаления от него в сознании субъекта, творившего свое социальное бытие.

По мере остранения космоса и космогенеза все большее значение в эволюционировавшем мировосприятии приобретала связь с этой высшей реальностью. Именно с остранением последняя становилась высшей, а также сокрытой и сакральной, возвышая, сокрывая и сакрализуя самую связь с ней. Оставаясь функцией, связь одновременно приобретала самостоятельное значение, становясь субстанцией (затем институтом, обслуживавшимся специальной категорией лиц). Двойственность связи с космосом воплощалась в крестьянском социуме в соединении социального процесса, функцией которого она оставалась, специального ритуала, институализовавшего ее отправление.

Общественное (в том числе производственное) действие, воплощавшее архаическое тождество космо- и социогенеза, обрело две ипостаси. Единое раздваивалось, становясь двуединством созидательного социального процесса и священнодействия, воссоздававшего связь с космогенезом. Социогенез в лице материального производства и воспроизводства данного челове

ческого социума стал нуждаться в восполнении утраченного тождества с космогенезом на путях особой обрядовой деятельности. «Технологический ритуал» обнажал свое двуединство. Аграрная «технология», оставаясь технологией, т. е. агротехникой, отпочковала от себя соответствующие производственным операциям обрядовые действия, которые стали ее необходимым дополнением. Исходное тождество преобразалось в сакрализацию общественного процесса, в то же время обуславливая ее необходимость для всех разновидностей последнего.

Сакрализующее значение прошлого в крестьянской культуре не делало, однако, обрядовое действо механическим возвратом в прошлое. Это было живое, постоянно актуализирующееся нечто. Оно не могло быть зарыто в землю, не могло стать драгоценным, священным и т. д., но неиспользуемым кладом. Прошлое не могло быть полностью отчуждено от текущей деятельности субъекта, не могло стать просто объектом, в том числе священным, имеющим предназначение для ритуального использования. Таинство нуждалось в периодическом обнаружении, иначе переставало быть таковым, утрачивало сакральное значение. Даже в рамках стадильно высокоразвитой, трансформировавшейся под влиянием мировых религий народной культуры сохранялся этот исходный принцип арханического крестьянского мировосприятия. Чудотворец ставился крестьянами выше Создателя, а условием сохранения веры в того или иного святого была именно периодически явленная способность творить чудеса.

Аграрная обрядность до конца оставалась периодическим воспроизведением таинства первотворения. Но если хранение в тайне, в своего рода сейфе коллективной памяти способствует поддержанию близости к первоисточнику, дает возможность явлению этого первозданного прошлого прямо из тьмы веков «среди бела дня» настоящего, то постоянство воспроизведения таинства оспаривает эту возможность. Собственно воспроизведение и есть тесное взаимодействие прошлого и настоящего в рамках обрядовой деятельности, которое неизбежно ведет к постепенному видоизменению последней.

Итак, двуединство прошлого-настоящего в крестьянской культуре обнаруживает две тенденции, каждая в отдельности, уже зафиксированные и описанные в научной литературе. «Анализ глубины народной памяти,— пишет Б. А. Рыбаков, проследивший на протяжении тысячелетий генезис, трансформацию и выживание языческих представлений в крестьянской культуре,— привел к несколько неожиданному*, но очень важному выводу: оказалось, что эволюция религиозных представлений являла собой не полную смену одних форм другими, а *наслаивание нового на старое*. Арханческие представления, возникшие

* О «неожиданности» здесь приходится говорить лишь с учетом длительного господства эволюционистских представлений, которые и в историко-культурной области сводились к пониманию развития как полного вытеснения старого новым (по образу внедрения новой техники или технологии).

на ранних стадиях развития, продолжали существовать, несмотря на то, что рядом с ними (так сказать, над ними) уже образовались новые наслоения» [Рыбаков, 1981, с. 597—598. (Курсив мой.— А. Г.)].

В соответствии с отмеченной тенденцией старое не вытесняется совсем, а оттесняется новым, уступая ему место и соседствуя с ним². Принципиальную для крестьянской культуры *неисчезаемость прошлого* в виде старых представлений рельефно передает этот образ геологической или, точнее, археологической стратификации — «наслаивания». Какой бы плотности ни был культурный слой, какой бы силы ни было давление веков и тысячелетий, существует принципиальная возможность довести раскоп до его основания. Иначе говоря, существует в силу закона неисчезаемости принципиальная возможность «раскопать» прошлое в крестьянской культуре. Более того, такие «раскопки» постоянно производила сама культура во взаимодействии с природной и социальной средой. В ходе многовековой эволюции крестьянской культуры, включая ее поздние стадии, близкие к современности и самое современность, с заметным постоянством возникают явления, дошедшие до нас как бы с самой глубины культурного слоя.

«Крестьяне, которые годами вели партизанскую борьбу, вновь страшились призраков» [Нгуен Нге, 1963, с. 27—28], — отмечал один из общественных деятелей Вьетнама, подчеркивавший, что даже массовое участие в развитых формах политической борьбы не гарантирует закрепления или необратимости сдвигов в крестьянском сознании. Определенная часть шедших за коммунистами крестьян возвращалась почти к анимизму, поскольку, как указывал этот автор, в связи с искривлениями в аграрной политике происходило разочарование крестьян в воспринятых ими в ходе борьбы новых идеалах. Колонизаторы, принудительно вводившие в афро-азиатских странах так называемые товарные культуры, столкнулись с прямо противоположным ожидаемому эффектом: вместо того чтобы воспринять рыночную психологию, крестьяне становились изоляционистами. Форсированная модернизация, происходившая в ряде мусульманских стран, вызвала к жизни массовый фанатизм.

Поражения восстаний, кризисные явления, а также стихийные бедствия, голод, эпидемии постоянно вызывали к жизни реанимировали те представления, которые самим ходом истории отодвигались на задний план, становились малозаметными, трансформировались и сохранялись лишь в виде «следов» архаического мировосприятия. Если продолжать использовать археологические образы, то приходит на ум картина глубинного культурного слоя, внезапно обнажившегося в результате обвала, осыпания, размывания и т. п. Но крестьянская культура выступает в этом образе и объектом и субъектом археологических изысканий: катаклизмы стимулируют ее «самораскопки».

Эта, так сказать, обратимость в эволюции крестьянской

сознания, которая анализируется обычно в науке в рамках тех или иных теорий крестьянского «традиционализма» и нередко трактуется как тождественность самое себе, извечность, неподвижность крестьянской культуры, представляет, на мой взгляд, лишь одну сторону культурно-исторического процесса. Обратимость есть аспект эволюции, т. е. изменений, бесконечность которых была также заложена в данной культуре.

Наслоения или напластования в крестьянских культурах были стадийными изменениями. Происходило не только складывание старых и новых представлений, происходила «пересемантизация старых образов» [Фрейденберг, 1978, с. 80]. Крупным этапом в «пересемантизации» было как раз, по О. М. Фрейденберг, становление земледельческих обществ³. Старый образ становился новым символом, затем категорией, понятием, термином — словом языка и словом в «языке» культуры. Следующим, еще более важным этапом «пересемантизации», конституирующим собственно крестьянскую культуру, было становление классовых обществ, когда «царь»-тотем и «царь»-родоначальник стали обозначать носителя верховной власти, олицетворение радикально нового явления государственности, а вместе с ним превратились в новые, близкие к современным значениям категории отцовства и др. Явление, названное «пересемантизацией», имело в бытовании крестьянской культуры такое же универсальное значение, как память. В сущности, при канонизации традиции это была оптимальная или даже единственно возможная форма поступательного движения. Именно благодаря ей настоящее культуры могло сохранять двуединство со своим прошлым, а субъект — свою самоидентификацию.

Можно думать также, что при близости или даже идентичности исходного образного материала именно «пересемантизация» формировала разнообразие этнических культур, развивавшихся на аграрно-крестьянской основе. Едва ли не общим местом мифологической традиции и фольклора в различных уголках мира может считаться своеобразный серпентарий. В силу своей распространенности и одновременно таинственности образа жизни, связи одновременно с водной стихией и подземным миром, способ поражений добычи и т. д. змеи прочно приковали к себе внимание первобытных, а затем и далеко не первобытных людей. Среди многих народов в их древнейшей истории змея в своем животном естестве считалась тотемом. Затем в различных культурах образ этого животного претерпел причудливую и многогранную эволюцию, причем многогранной следует назвать не столько метаморфозу (которая довольно однозначно происходила по линии умножения числа голов), а именно «пересемантизацию» образа. Гидра греческой мифологии, многоголовый Змей европейского фольклора, наги индийской (и вообще южноазиатской) традиции, драконы в Восточной Азии имели бесконечные оттенки значений, некоторые различия которых име-

ют принципиальный характер, недвусмысленно указывая на по-
листадиальность образа в целом⁴.

Змей Горыныч русских сказок довольно отчетливо принадле-
жит злым силам, сама его многоголовость ярко отражает пред-
ставление о многоликости, а главное, неистребимости зла. Оче-
видно, такой «реформированный» образ должен был сложиться
в культуре под влиянием резкой поляризации сил добра и зла.
Связанная, как считают некоторые исследователи, с постоянно-
конфронтацией между народом и окружавшими его степняками-
кочевниками (с которыми и ассоциировался образ Змея) эта
антитеза затем хорошо «ложилась» на восприятие классовой
поляризации (поборы Змея — подати сильным мира сего), что и
предопределило долгую жизнь образа в народном сознании.

Напротив, в образах нагов отнюдь не выявляется сколько-
нибудь отчетливая поляризация сил добра и зла; нет сколько-
нибудь устойчивого определения принадлежности образов по
этому признаку. Это не исключает многостадийной эволюции,
но здесь она воплощается в полисемантизме. Даже в наиболее
развитых вариантах традиции (включая ранний буддизм) образ
нага собирает без решающего предпочтения все стадийные
значения: тотема, духа-повелителя дождя и священной фигуры
религиозного пантеона. В то же время в восточноазиатской
(прежде всего китайской) традиции трансформация образа
змея в дракона демонстрирует определенную господствующую
тенденцию в «пересемантизации». Но это не сила Зла, а сим-
вол беспредельного Могуущества, который тоже свободно «ло-
жится» на представления классового общества, став олицетво-
рением императорской власти.

Сталкиваясь с новыми явлениями бесконечно менявшейся
действительности, крестьянское сознание осмысливало их в
традиционных образах и канонизированных категориях, в тыся-
челетиями удерживаемых памятью мифологемах. Вот эту бро-
сающуюся в глаза особенность крестьянской культуры наука
общественная мысль (тоже уже немало времени) интерпретиру-
ет в понятиях традиционности и традиционализма, консерватиз-
ма и рутинности, памяти и исконности. Но — подчеркну — в них
вскрыт лишь один аспект. Для понимания содержательного ха-
рактера изменений, происходивших в традиционных формах
стадийности этих изменений следует глубже вникнуть в куль-
турно-исторический механизм того явления, что было названо
«пересемантизацией», и нам станет недостаточно образа «на-
слаивания» и «симбиоза», если видеть в последнем лишь со-
существование разного, старых и новых представлений. При со-
существовании не может не происходить взаимодействие — сле-
дует найти путь к выявлению специфики последнего.

С переосмыслением старых представлений в новых условиях
в крестьянскую культуру входит элемент отрицания⁵. «При
переходе на новые формы общественного строя или даже при
развитии внутри данного строя» может иметь место процесс

при котором «унаследованный фольклор вступает в противоречие со старым, породившим его общественным строем... отрицает созданные им образы, обращая их в противоположность или придавая им обратную, осуждающую, отрицательную окраску. Некогда святое превращается во враждебное, великое — во вредное, злое или чудовищное» [Пропп, 1976, с. 28].

В результате совмещения отрицания старых представлений, с одной стороны, и их сложения с новыми — с другой, фольклор «вступает в противоречие с самим собой». Стадиальные изменения и выявляются как обнажение этих противоречий. «Фольклорные образования создаются не как непосредственное отражение быта (это сравнительно более редкий случай), а из противоречий, из столкновений двух эпох или двух укладов и их идеологии». «Столкновение» при этом не остается «состоянием неслаженных противоречий» между старым и новым; старое и новое вступают в соединения, которые В. Я. Пропп называет «гибридными»*. Например, «с приручением коня на него переходит культовая роль птицы. Конь становится крылатым». По тому же принципу образуются летучие корабли и крылатые колесницы, огненные кони и огненные колесницы. «Такие гибридные соединения, — заключает Пропп, — возможны не только в области зрительных образов, они глубоко скрыты в области самых разнообразных представлений и отношений», подобно зрительным образам сплавляются различные «идеологии», порождая «гибридное» осмысление фольклорного образа или сюжета [Пропп, 1976, с. 28—29].

Очень красноречивы распространенные в сказке ситуации, где от героя, претендента на престол, власть, наследство, стремящегося заблаговременно избавиться, бросая, например, младенцем в реку или, скажем, в «окиян-море», а в то же время смолят бочку, чтобы та со своим драгоценным содержимым не утонула⁶. Подобную двойственную логику может увенчать «гибрид» в виде компромиссной развязки: и сопротивляющийся молодому претенденту «царь» (а этот образ начинает складываться в народном сознании задолго до возникновения «царства-государства»⁷, является полисемантическим и может быть перенесен, в частности, на главу патриархальной крестьянской семьи), и сам молодой претендент остаются живы, оба оказываются при власти, ибо герой получает «полцарства».

Ситуация эта, типичная для сказочного сюжета так называемых трудных задач, порождена, видимо, в своей первоначальной основе коллизией представлений, характерной для перехода к классовым обществам. С одной стороны, в архаических обществах жестко функционировал механизм смены вождя. Состарившийся правитель в глазах окружающих терял свои магические и иные способности и потому подлежал смещению, а знаком наступления «немощи» служило вступление в брачный возраст

* Здесь метафора сплавления разного в единое.

его детей. Такой настрой общественного мнения четко отражен в сказке: по ее интонации мы не сомневаемся, что самые невероятные задания будут выполнены, претендент восторжествует. Но, с другой стороны, трудность заданий, их нагромождение одно на другое должны показать, что «царь» сопротивляется всерьез и до конца. Значит, его сопротивление претенденту, а в его лице общественному мнению, обрекающему «царя» на низложение и смерть, тоже находит какую-то общественную поддержку. В результате — эмоционально логичная развязка в виде дележа «царства». В причудливой, «сказочной» форме сталкиваются различные мировосприятия: архаические воззрения о неумолимом роке и формирование чувства личности, первобытный натурализм представлений о смене поколений и новая мораль, не допускающая убийства человека, ощущение зависимости и отчуждение института власти (собственности), его наследования от общественного мнения.

Дележ «царства» олицетворяет, разумеется, прежде всего соединение старого и нового, к тому же в чисто механическом и потому наглядном сплаве старого миропонимания, которое обосновывает получение «полцарства» молодым претендентом, и новых представлений, оправдывающих сохранение такой же доли у прежнего правителя. Но вместе с тем налицо и отрицание старого — «установки» на умерщвление последнего. Переосмысление мифологемы смены поколений как «престолонаследия» дает нам в сказке яркое проявление двуединства прошлого и настоящего, которое включает сложение — отрицание в форме «гибридизации» старых и новых представлений.

Проблематизирующаяся со становлением классовых обществ, которое, в свою очередь, выявляется в становлении институтов семьи, собственности, государства, становящаяся проблемой ситуация наследования — наследия — наследства воплощается и в широко распространенных фольклорных сюжетах, герои которых младший сын («дурачок»), гонимая падчерица и т. п. (см. [Мелетинский, 1958]). Здесь можно наблюдать того же «гибридного» типа соединение старого и нового. Старое отождествляет младшего с низшим, живописует невзрачность, неудачливость, несмелость и даже ленивость героя. Новое эстетизирует его как обманутого, несправедливо обиженного, обездоленного. В результате развития сюжета может произойти чудесное возвышение низкого: дурак оказывается умным, безобразный — прекрасным, бедняк — царским наследником и т. д.

Проследивая ассоциативный ряд подобных преобразований за пределы фольклорного материала, мы в конце концов выйдем к миллениаристской идеологии «опрокинутого мира», чудесного превращения «последних» в «первых». Оставаясь на фольклорной базе, отметим только то же движущее сюжет сплавление старых и новых представлений, воплощающееся в итоге в умном «дурачке», прекрасной «золушке» и т. п.

«Гибридность» образов и сюжетов фольклора в излюбленном

среди крестьян и, следовательно, наиболее адекватном крестьянскому мировосприятию его жанре⁸ представляет для крестьяноведа лишь наглядное и яркое выражение более общего явления — *синкретичности*, в рамках которой движется, удерживая традиционную форму (синкретичность и есть необходимое условие этого удержания), сознание слагателей фольклора, носителей крестьянской культуры. Синкретичность придает крестьянской культуре вид кристалла, каждая грань которого — двуединство прошлого и настоящего; число их постоянно и бесконечно растет, и кристалл поворачивается к миру все новыми и новыми гранями.

Окружающий мир, в свою очередь, играет великую роль в этом «гранении», выражая себя мощным культуротворчеством, в котором крестьянская культура участвует и как объект, и как субъект. Память (живая) дает образ крестьянской культуры как традиции, эволюционирующей на своей собственной основе; но это лишь одна сторона культурогенеза. Одновременно происходит внутренняя дифференциация, усложнение и обогащение традиции под влиянием экстерниоризации и взаимодействия с этой экстерниоризовавшейся и неизмеримо более динамичной традицией.

«Две традиции являются взаимозависимыми. Большая и малая традиции долго воздействовали друг на друга, и такое воздействие продолжается». Их «можно понимать в виде двух течений мысли и действия, отличных друг от друга и вместе с тем выпадающих одно в другое и вытекающих одно из другого» [Редфилд, 1956, с. 42—43]. «Малая традиция» — это, по Редфилду, традиция «малых общностей» (или «общин»), локализованных крестьянских социумов, и включение ее в «большую традицию» есть «*универсализация*». Противоположный по направлению процесс можно назвать «*локализацией*»⁹. Благодаря «локализации» «большая традиция» становится достоянием крестьян и в конце концов «локализованная» «большая традиция» становится средством «универсализации» «малой традиции», тем способом выражения, который позволяет элементам последней включаться в «большую традицию». В свою очередь, «универсализация» создает базу для «локализации», ибо последней поддаются прежде всего и по преимуществу те элементы, которые были «универсализованы» из «малой традиции».

Оба процесса суть коммуникация, которая жизненно необходима в обществе, состоящем из локализованных крестьянских социумов. В терминах теории коммуникации «большая» и «малая» традиции создают «двуязычие», а их взаимодействие представимо как «перевод», «Универсализация» и «локализация» — две стороны этого перевода, который по необходимости оказывается двойным или взаимным.

Автохтонная — духовная и художественная — традиция локализованных социумов образует, можно сказать, язык, на котором каждый ее носитель, каждый крестьянин способен пере-

дать «тончайшие движения души», чувства общения, представления об окружающем мире. Однако та же традиционность данного языка способствовала его отставанию от радикально изменявшейся социальной действительности, а главное — от радикально новых средств ее выражения, обобщенных понятий «большая традиция». Чтобы быть понятым в окружавшем его «большом мире», чтобы лучше понять этот мир, наконец, чтобы определить свое место в этом мире, крестьянин стал нуждаться в усвоении «большой традиции», взаимодействии с ней.

Усвоение или освоение профессионально разработанной интеллектуальной и художественной традиции способствовало прояснению крестьянских представлений, обогащало их, расширяя крестьянский кругозор теми реалиями, которые отражались в заимствованных понятиях и идеях. В то же время заимствованные идеи и понятия накладывали определенные рамки на развитие крестьянского мировосприятия; понимание окружающего мира и самопонимание могли становиться «ложным сознанием» (Маркс).

Усвоение «большой традиции» вместе с тем, и это следует подчеркнуть, было со стороны крестьян активным, творческим процессом — процессом, в котором они тоже проявляли свою субъектность. Если в культивировании исторической памяти и верности локальной традиции крестьянство ярко выражало свою потребность в самоидентификации, то взаимодействие с экстернизированной частью культурного целого столь же неосмотрительно отвечало потребности в расширении этой идентификации. Закономерно для крестьянской культуры, что взаимодействие «большой» и «малой» традиции наиболее рельефно выявлялось при формировании суперлокальной, надобщинной идентичности крестьянства: религиозное сознание; этносознание, развивающееся в чувство национально-государственной общности; классовое сознание, или формирование чувства классовой общности.

Субъектность крестьянства сказывается и в том, что вскрытые при анализе формирования крестьянской культуры на базе автохтонной, или локальной, традиции особенности распространяются и на сферу взаимодействия традиций. Так, двуединство прошлого и настоящего может служить матрицей подхода, который позволяет, на мой взгляд, более глубоко проникнуть в синкретизм крестьянской религиозности. Поучительны в этом отношении дискуссии 40—70-х годов среди религиоведов и социологов, изучавших верования крестьян различных стран Юго-Восточной Азии. Выявляя одни и те же факты религиозного синкретизма, исследователи резко расходились в их интерпретации. В одних случаях акцент делался на единстве разнородные элементы сводились как бы к общему знаменателю. Выделялись буддизм или ислам, а разнородность крестьянских верований трактовалась в плане «искажений», профанации религиозной «большой традиции». Либо, напротив, ученые

констатировали, что мировая религия представляет лишь «тонкий нарост» над традиционными аграрными культами, первобытными верованиями крестьянских масс, что «поскреби буддиста, найдешь анимиста» (см. [Кирш, 1977, с. 242]).

В других случаях исследователи, делая акцент на различиях и взаимно противопоставляя разнородные элементы, интерпретировали религиозный синкретизм крестьян как сосуществование в деревне нескольких религий. В Бирме наряду с буддизмом тхеравады выделяли культ натов (духов) как подлинно «народную религию»; в Индонезии дифференцировали ортодоксальную мусульманскую культуру сантри и формально исламизированную автохтонную яванскую традицию абанган. Нередко в Индонезии или Таиланде выделяли и «третью религию» — брахманизм.

Однако односторонний акцент на единство или различия не кажется плодотворным. Альтернативная крайним точкам зрения идея двуединства позволяет, не затушевывая различия, охватить целостность. Упор делается на взаимодействие разнородных элементов, на динамику. Плодотворность такого подхода продемонстрировал английский ученый (уроженец Шри-Ланки) Дж. Тамбайя, обобщая материалы полевых исследований в деревне Северо-Восточного Таиланда. Он представил крестьянские верования как «соединение без смешения» различных компонентов, чьи отношения включают «опозицию и сцепление», «взаимодополнение и иерархию» [Тамбайя, 1975, с. 294, 337]. Буддийский по происхождению компонент преобладает, но и за другими верованиями сохраняются важные участки религиозно-культурного комплекса, охватывающего образ мышления, систему ценностей, ритуалы, институты. Погребальные обряды в принципе обслуживаются буддийскими монахами, в случае же насильственной смерти крестьянин обратится к заклинателю духов. Дополняют друг друга в различных обрядах буддийский священнослужитель-монах и служитель брахманистского по происхождению ритуала, хотя генетически монах и брахман занимали противоположные точки в социально-религиозном пространстве. Как бы иллюстрируя положение, что и двуединство «большой» и «малой» традиций, в сущности, единство множественности исторических определений крестьянской культуры, Тамбайя выделяет четыре компонента тайского религиозного комплекса: наряду с буддийским, брахманистский по происхождению культ и, в свою очередь, две разновидности «малой традиции»¹⁰.

Существен вывод Тамбайя, что взаимодополнение и единство различных компонентов стало возможным, поскольку в ходе многовекового сосуществования они трансформировались и в определенной степени сблизились. В простейших случаях такое сближение выражается, например, в том, что заклинатель обращается к священным текстам буддизма, а монах в деревенских условиях должен быть специалистом по магии. Широкое рас-

пространение подобных случаев, в свою очередь, является отражением более глубоких процессов, суть которых в сближении мировосприятия, картин мира, присущих различным культурам религиозного комплекса.

Тамбайя проводит мысль, что посредством определенных отношений с буддистским монашеством крестьянин получал на уровне мировой религии то освящение своего труда, которое происходило в рамках традиционных аграрных культов (см. [Тамбайя, 1975, с. 53—54, 143—149, 210—211]). Вопрос должен быть поставлен шире: усваивая мировую религию, крестьяне активно приспосабливали ее к своей локальной традиции. Внедрение религиозной «большой традиции» в крестьянскую среду было связано — и этот процесс широко описан не только на материалах буддизма¹¹, но и христианства, индуизма, ислама — с адаптацией соответствующего вероучения к духовным потребностям и представлениям крестьянства. Мировая религия обнаружила тенденцию стать «ритуальной технологией», вытеснив или потеснив в этом облике арханческие аграрные культы. Она стала религией аграрно-календарных обрядов, как бы озаглавливая посвящением их фигурам и событиям своей сакральной истории.

Мировая религия обнаруживала возможность «заместить» общинный культ в качестве нравственного закона, освящающего коллективистские принципы и личностный характер связей крестьянской общины. Типичен пример «коллективизации» религиозной заслуги среди крестьян-буддистов. Хотя подобно другим мировым религиям в буддийском каноне господствует представление о личной ответственности человека за свою судьбу и карма толкуется как сугубо индивидуальное соотношение заслуг и прегрешений, в ходе полевых исследований было замечено, что, по представлениям крестьян, заслуга может передаваться, скажем, от сына, ставшего монахом, его родителям. Заслуга может накапливаться семьей, может разделяться группой родственников или соседей, объединившихся для проведения обряда, религиозной церемонии или какого-либо благословенного, с их точки зрения, предприятия*. Коллективность заслуги при этом никак не уменьшает долю каждого участника, разделение заслуги вообще не становится в глазах крестьян ее делением на части, ибо, как они объясняют, свеча, от которой зажгла другую свечу, продолжает гореть по-прежнему ярко, и всем становится светлее (см. [Ингерсол, 1975, с. 226]).

Крестьяне обычно подчеркивают, что получение заслуги — дело сугубо добровольное и следовательно личное. Однако для каждого из них важно общественное признание его заслуги, ибо это в немалой степени обуславливает престиж человека в деревенском коллективе. Поэтому, в частности, крестьяне предпочитают получать заслугу в местном храме. Склонные верить

* Очевидное отражение принципа взаимной помощи, широко распространенного на сферу материальной деятельности жителей деревни.

в своеобразную карму деревни, они убеждены, что заслуга деревни складывается из заслуг всех ее жителей и, таким образом, от добродетельности и благочестия каждого зависит мир и общее благополучие.

Свои совместные усилия в этом направлении крестьяне рассматривают не только как обеспечение будущего, но и как следствие прошлых усилий их коллектива. Когда один из исследователей присоединился к коллективным церемониям получения заслуги, крестьяне расценили это как свидетельство, что некогда в прошлом он уже был с ними и, возможно, при своем будущем рождении вновь окажется в их общине (см. [Ингерсол, 1975, с. 247]). Итак, в идее коллективной заслуги деревни выражается представление крестьян о целостности своего сообщества, о своей локальной общности; эта общность и освящалась подобной трансформацией вероучения.

И в «локализованной» мировой религии (как бы «деревенского буддизма») крестьянин, как видим, мог оставаться коллективной, общинной личностью, выражая себя подобно общинному субъекту архаических аграрно-календарных обрядов. На том, что крестьянин проявлял себя субъектом и в религиозной «большой традиции», основана их взаимная адаптация с «малой традицией», зиждется единство мировой религии и архаических культов в синкретическом комплексе крестьянских представлений и обрядовости. Но здесь же выявляется их несводимость, ибо двуединство религиозной ипостаси крестьянской культуры — это двойственность потребностей и возможностей выражения крестьянской личности. При сохранении потребности в локальной общности и прочной привязанности к ней крестьянин и как общинная, и как индивидуальная личность испытывал потребность в «освоении» суперлокального мира — в восприятии его как «своего». Индивидуализация, формирование индивидуальной личности и ее развитие в двуединстве с общинной, коллективной личностью — оба процесса воплощались в религиозной культуре крестьянства.

Возможности выражения себя личностью в мировой религии были качественно иными, а «община», с которой идентифицировал себя верующий, имела другое измерение. Мировая религия потому так и названа, что в отличие от общинно-племенных культов «община», человеческая общность мыслилась здесь беспредельной, охватывающей в идеале весь мир. Отсюда возможность построения надобщинной «пирамиды» самоидентификации для вычленивающейся личности, «деобщиннизация» личностной идентификации. Чувство кровной, территориальной и иной физической близости заменяла идея духовной близости как отхождения к некоему Абсолюту.

Культе мировой религии, функционируя в крестьянской среде, обретал подобие архаическим аграрным культам, сплавляющее значение которых было связано с совместным участием в их отправлении. Но главный интегрирующий элемент, наличие ко-

торого позволяет религии преодолевать локальные рамки, границы коллектива, соединенного непосредственно, физической связью своих членов, это вероучение, восходящее к единому источнику — Книге, Писанию, священному тексту, где дается толкование Абсолюта. Внедрение в крестьянское сознание идеи универсального Закона (логоса, дхармы), связанного с Абсолютом, признание явленности последнего в «большой традиции» священных текстов важны во многих отношениях и, в частности, в том, что основной символ единства оказывается вне общины. Находясь вне общины, над ней, этот центр духовных устремлений становится воплощением межобщинного притяжения. Производной от силы крестьянского тяготения к Абсолюту оказывается интегрирующая роль религиозных институтов и священнослужителей. В сознании крестьян они представляют Абсолют, служат посредниками в связи с ним, могут его толковать, зная священные тексты.

Эта посредническая функция нередко выходит на первый план и даже абсолютизируется, когда отмечается интегрирующая роль религиозной общности в крестьянской стране. «Бесчисленное множество этих маленьких миров, составляющих Россию,— писал И. В. Киреевский о крестьянских общинах,— было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей Церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни» [Киреевский, 1911, с. 115].

«Окармливая» народ, удовлетворяя религиозные потребности крестьянства, духовенство способствовало, несомненно, распространению «одинаких понятий». Но сама религиозность народа, обращение к мировой религии, к Писанию были выражением органической потребности в «одном порядке жизни», в приобщении к Всеобщему. В интегрирующей роли религии в крестьянской среде, как она представлена Киреевским, нет чего-нибудь специфически православного. Подобную роль мировые религии играли и на Востоке, где, как правило, не отмечается выделение столь универсальной и централизованной религиозной организации, как церковь. Следует различать религию и ее институты, но и религия в целом, обнаруживая «бесодержательность» *per se* (см. [Маркс, Энгельс, 1965, с. 252]), в своей интегрирующей роли воплощала центростремительные побуждения самого крестьянства.

В отличие от архаических аграрных культов, которые не существуют вне практической, предметной деятельности их субъекта, вне крестьянского бытия, религия «большой традиции» обособляется от последнего, от предметной деятельности этого субъекта. Это отчуждение деятельности субъекта от него самого

или, что то же самое, деятельность отчужденного субъекта (ср. «самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» [Маркс, Энгельс, т. 1, с. 414]). Отмечавшееся при анализе эволюции архаическо-земледельческого мировосприятия ощущение обособления, «потусторонизации» природных и социальных сил движет крестьянина к восприятию вероучения «большой традиции»; можно сказать также, что это восприятие и есть форма и определенный этап осознания такого отчуждения.

Религиозная «большая традиция», внедряясь в крестьянское сознание, постепенно монополизировала именно те области его, где крестьянином острее ощущалось отчуждение от него социальных и природных сил. Этот процесс замечен в фольклоре, особенно рельефно запечатлелся в сказке — наиболее адекватном выражении крестьянского сознания в форме «малой традиции». Не случайно К. Леви-Строс назвал сказки «мифами в миниатюре». «Сказки,— рассуждал французский ученый,— оперируют более слабыми оппозициями, чем мифы: в сказках оппозиции локального, социального, морального порядка; а в мифах — космологического, метафизического, природного» [Леви-Строс, 1980, с. 187, 190].

Происходило своеобразное «усечение», как бы уменьшение масштабности действия. В одном случае — это «судьба племени, отождествленного субъективно с человечеством в целом». Мифическое действие «определяет космогонический процесс, первоначальное происхождение света, огня, пресной воды и т. д.»; мифический герой — полубог, демиург. В другом случае — герой, который сам по себе не имеет такой магической силы: «добываемые объекты и достигаемые цели — не элементы природы и культуры, а пища, женщины, чудесные предметы»; осуществляется «перераспределение каких-то благ, добываемых героем или для себя, или для своей ограниченной общины» [Мелетинский, 1976, с. 265].

Итак, в центре излюбленного крестьянами всех стран фольклорного жанра — «микрокосм» крестьянской вселенной. Разработка проблематики «макрокосма» происходила главным образом в «большой традиции», прежде всего в присущей ей религии. Религия «большой традиции» теснила архаические верования в крестьянском сознании, в первую очередь потому, что здесь картина социального «макрокосма», объединявшего крестьянские общины, с его государственно-иерархической организацией и классовыми противоречиями, оказалась убедительней для крестьян при их типе мировосприятия. Убедительность же заключалась не в том, что создавалась адекватная, скажем, «зеркальная» картина государственного отчуждения власти и классовых антагонизмов, а, напротив, потому, что такой картине мира как «неподлинной» противопоставлялась «подлинная» действительность, разработанная религиозной доктриной и соотнесенная с областью «потустороннего», с Абсолютом.

Религиозная доктрина становилась для крестьян «общей теорией» и идеологией «превратного», говоря словами Маркса мира, «энциклопедическим компендиумом», т. е. сводом необходимых справочных сведений о нем, и «его логикой в популярной форме» [Маркс, Энгельс, т. 1, с. 414]. На определенном этапе истории человечества и конкретно истории крестьянства, которое на этом этапе составляло абсолютное его большинство, конкретное вероучение являлось способом организации мышления крестьян и их самовыражения на том универсальном языке культуры данного общества, каковой представляло соответствующее вероучение. В этой функции языка культуры и оказывалась ключевой способностью религии вырабатывать «одинакие понятия».

Не источником, а культурно обусловленным способом формулирования «одинаких», точнее, общих понятий служила религиозная доктрина. Обособленность религии «большой традиции» от практической деятельности субъекта позволяла ее доктрине трактовать человеческий мир и саму эту деятельность в категориях Абсолюта. Это и создавало базу формирования общих понятий: и общих в смысле одинаковости для представителей всех «локализованных микрокосмов» в сфере распространения подобного культурного языка, и общих как обобщающих образы фольклорной, «малой» традиции. С религиозной доктриной в образное (мифопоэтическое) мышление крестьян внедрялся язык понятий, который, однако, благодаря сродственности с природой данной социальной общности не мог вытеснить ее образное мировосприятие. В аспекте культурного языка взаимодействие «большой» и «малой» традиций выражалось в единстве образного и понятийного аппарата крестьянской культуры.

Формируя надобщинную идентичность, чувство межобщинной общности, религиозная «большая традиция» приобретает исключительное значение в становлении и развитии этнического сознания крестьянства. Не случайно на Востоке в крестьянской среде до сих пор актуальны формулы национальной принадлежности типа «мы тай — буддисты». В многонациональных государствах, какими являются, например, большинство стран Южной и Юго-Восточной Азии, признак вероисповедания служит (как и в дореволюционной России) определением (и признанием) этнической идентичности; шовинизм проявляется в отождествлении вероисповедания большинства населения с национальной государственностью (национально-государственная религия); национально-этнические противоречия принимают форму религиозных конфликтов и т. п.

Подобные явления отражают, в частности, тесное переплетение различных сфер крестьянского сознания, сознания большинства населения стран, где до сих пор отмечается господство религиозной «формулы» национальной идентичности. Вместе с тем нельзя отождествлять «формулу» с идентичностью. После

няя представляет культурный комплекс, которому религия (аналогично многим другим случаям) в качестве «священного ореола» [Маркс, Энгельс, т. 1, с. 415] придала свой облик. Этническое сознание крестьян до самых поздних стадий эволюции этой социальной общности несет в себе отпечаток всех последовательных форм человеческой самоидентификации, начиная с той, когда племя приравнивало себя к человечеству («мы — люди»). Родо-племенная, кровнородственная форма общности в этносознании крестьян сохраняется и образует, так сказать, цокольный этаж всего здания, надстроенного «этажами» территориальной, языковой, религиозной и, наконец, государственной общности¹². В силу той замечательной способности крестьянской культуры, что ни одна из исторических форм сознания в ней не исчезает*, на всех упомянутых «этажах» отмечается бесконечное репродуцирование мифологем, различных по своему происхождению; образы «малой традиции» постоянно воспроизводятся идеологами «большой традиции».

В религиозной идее избранничества («избранного народа») воскрешает принцип родо-племенной исключительности: от «мы — люди» пути этнической и национальной идентификации могут пролечь к идеологеме «только мы — люди», т. е. полноценные представители человечества. В религиозной форме этнической принадлежности воспроизводится и идея лингвистической общности, в соответствии с которой иноземцы воспринимаются как русское «немцы», немые. «Немыми» оказывались и иноверцы. Напротив, поскольку религия (как уже отмечалось) приобретала универсальное значение языка культуры, прежде всего языка «одинаких понятий», но также символов-образов, даже не столько содержание, сколько символ веры — атрибутика отправления культа, архитектура и интерьер храмов, облик и одежда священнослужителей позволяли крестьянину чувствовать себя в ареале распространения исповедовавшегося верования «среди своих». Культ предков, поддерживавший в крестьянском сознании родо-племенной признак общности происхождения, эволюционировал на национально-государственном уровне идентичности в культ основателей государства.

Исключительное значение в формировании этнического сознания крестьянства принадлежит его упоминавшейся «территориализованности». Понятие «своя земля» для крестьянина может расширяться от огорода (поля) вокруг отчего дома до территории этноса, его «тридевяти земель» (см. [Рыбаков, 1970, с. 27]). Параллельно развивается процесс абстрагирования: от образа собственной «кормилицы-поилицы» и «родной матушки» до Поднебесной. Однако в основе крестьянского чувства родины остается ощущение слитности с землей в самом первоначальном, исходном смысле, в смысле его принадлежности к земле как к «своему собственному... бытию» [Маркс, Энгельс, т. 46,

* Эта неисчезаемость обычно не учитывается в эволюционных схемах развития этнонационального сознания крестьянства.

ч. 1, с. 487] и принадлежности земли ему как «неотъемлемой предпосылки его индивидуальности» и «способа существования последней» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 481].

Подчеркивая, что понимание русским крестьянином своего права на землю «логически вытекает из его понятия родины» [Герцен, 1974, с. 505], А. И. Герцен полемизировал с теми, кто выдвигал вперед религиозность и монархизм русского крестьянства. Размышляя об истоках крестьянского патриотизма в Отечественной войне 1812 г., революционный мыслитель писал: «Когда он (крестьянин.— А. Г.) увидел, что чужеземец появился как неприятель на его земле, он забросил соху и схватился за ружье. Умирая на поле битвы за „белого царя и пресвятую богородицу“, как он говорил, он умирал на самом деле за неприкосновенность русской земли» [Герцен, 1974, с. 247].

Правоту Герцена подтверждает (в том числе) история национально-освободительной борьбы афро-азиатских народов. Родина для крестьянина означала прежде всего родную землю — землю, его родившую, землю его предков, землю, которую он должен оставить потомкам. Это было исконное чувство бесконечности жизни в живой связи поколений, восходившее к архаическому мировосприятию и впечатленное в «малую традицию». Вместе с тем, чтобы обозначить новое явление национальной земли, государственной общности, это чувство нуждалось в «переводе» на язык «большой традиции».

Монарх, *Истинный правитель* (Белый царь в России, Желтый император в Китае) — важнейшей и, видимо, всеобщие символы крестьянского национального (точнее, преднационального) сознания. Культ государя, правителя служил таким же воплощением и освящением, ореолом крестьянского этносознания, как и религиозный культ. И процедура выведения «формулы», и тенденция отождествления ее с «истинно» крестьянским мировосприятием были идентичны. По бакунинской версии, сельские общины не имели, да и не чувствовали «надобности иметь... никакой самостоятельной органической связи» и соединялись между собой «только посредством царя-батюшки, только в его верховной, отеческой власти» [Бакунин, 1873, с. 16].

«Только в царе», доказывал М. А. Бакунин, исторически выражалось «единство земли русской» [Бакунин, 1862, с. 14], и это уравнение прямолинейной зависимости патриотизма от монархизма¹³ стало восприниматься и анализироваться в научной литературе как адекватное выражение крестьянского сознания не только в России¹⁴, но и в других странах, в первую очередь странах Востока. Между тем крестьянской культуре чужды линейные формулы. Крестьянское сознание не могло быть «чисто монархическим, точно так же, как оно не могло быть «чисто религиозным. Речь следует вести об ипостасях или компонентах сознания этнонациональной общности, которые, тесно взаимодействуя¹⁵, в соответствующие периоды истории выходили на первый план, но никогда и нигде не вытесняли в крестьянском

сознании глубинные основы идентификации (родина-мать как родная земля и чувство общности всех, кто ею рожден).

Как символ надобщинного единства, как воплощение центростремительных тенденций, наконец, как выражение межобщинного притяжения особа верховного правителя занимала заметное место в мировосприятии крестьян, что способствовало усвоению ими монархической идеологии в соответствующий период истории. Именно «большая традиция» формировала в крестьянской среде культ монарха, отчасти обобщая, отчасти вытесняя архаические представления. Очевидно, что в крестьянском так называемом монархизме¹⁶ в превращенном виде присутствовали представления об отце-домохозяине, его родительски заботливой и по необходимости суровой неограниченной власти, его непререкаемом авторитете. Происходило и обратное перенесение. Судя по фольклорным сюжетам, где в поступках и поведении «царя» угадывается глава патриархальной крестьянской семьи, можно предположить, что представление о верховной власти «батюшки царя», возвратившись в «малую традицию» в образе «царя-батюшки», усиливало деспотическое начало в жизни крестьянской семьи, общины. Вообще этот фольклорный образ, на мой взгляд, вполне поддается анализу как «гибридное соединение», и такой анализ, несомненно, должен выявить контаминацию, порожденную, говоря словами Проппа, «столкновением» эпох или укладов «и их идеологии» [Пропп, 1976, с. 28].

При всей интенсивности взаимодействия, взаимопереплетения и взаимопроникновения «идеологий» их слияния в крестьянском восприятии верховного правителя, главы государственной власти, однако, не происходило. Образы царя-государя и отца-батюшки оставались в крестьянском сознании соотносительными с разными планами картины мира, с разными сферами при соответствующей дифференцированности крестьянского подхода. Это Земля и Небо — «всегда благожелательная земля» и «непостоянное, неразумное, непредугадываемое» небо [Рыбаков, 1981, с. 601], это теплый мир родного очага и холод космических пространств, это реальный человек и «абстрактная формула»¹⁷ — коротко, это микро- и макрокосм крестьянской вселенной, противоположности которых в традиционной крестьянской культуре воспроизводились с непреложностью бинарных оппозиций.

Если семья, клан, община воспринимались традиционным («патриархальным») крестьянином как продолжение его самого, сила семейно-родственных, соседско-территориальных, общинных связей, как часть его сил, то надобщинное «единое начало» не только дистанцировалось территориально, но и отчуждалось социально, материализуясь в институтах классового общества и прежде всего в государственной власти, которая оказывалась наиболее «потусторонней» из самоотчужденных крестьянством социальных сил. Более того, в истории укоренения в крестьянской среде культа верховного правителя никак нельзя

выводить за скобки целенаправленную политику господствующего класса, искусно использовавшего специфику крестьянского мировосприятия. На различных этапах становления и эволюции государственности выявляются сознательные усилия к «дистанцированию» верховной власти от народа для придания ей соответствующего авторитета. Различными способами табуируя для простых людей возможность не только общения, но даже нередко лицемерия особы верховного правителя, господствующая идеология создавала тот необходимый ореол «потусторонности», который обеспечивал этой особе сакрализацию в крестьянском сознании. Допускавшиеся формы коммуникации принимали вид «явления» государя народу и при соответствующем церемониале (этикете) не только не ослабляли, но и усиливали сакрализацию.

Имела значение и другая особенность крестьянского сознания — склонность к «очеловечению» социальных институтов, идентичному антропоморфизации сверхъестественных сил. Воплощение сакральности должно было время от времени «являться» народу для ее поддержания. «Абстрактная формула» двигалась обратно к «реальному человеку», наделенному, однако, какими-то «абстрактными», магическими возможностями. Навязчивое выявление «человеческого лица» государственной власти, доходящее в крестьянских представлениях буквально до смакования «одомашненности», семейственности отношений в ее высшем органе, не упраздняло чувство дистанции; подобно тому как дистанция продолжала ощущаться, когда древнему греку Зевс представлялся отцом семейства и отношения на небе принимали патриархальный вид семейных связей. «Осемейнивание» придавало монархическому культу «патриархальное обличье», отнюдь не замещавшее его «макрокосмической» сущности.

Патриархализация государственной власти в крестьянском мировосприятии — типичное проявление особенностей формирования крестьянской культуры, в которой самые отдаленные, «потусторонние» культурные явления неизбежно переплавляются автохтонной локальной традицией, так что обретают как бы двойную жизнь и в заимствуемой форме, и в этом «переплавленном» виде. Противоречивости возникающих при этом различных картин мира крестьянин не осознавал, как не видят противоречия в изложении одного и того же текста на разных языках (в различной среде или ситуации).

Подчеркивая реализм народного мировосприятия, Бакунин одновременно признавал, что в этом мировосприятии «царь, лицо, впрочем, довольно идеальное, хоть и облеченное в плоть и в человеческий образ и заключающее в себе самую злую иронию против царей действительных». Феномен подобного «реализма» исключительно многозначен: действительный правитель мог совершать самые различные антинародные деяния, разоблачая себя откровенным пособничеством угнетателям крестьянства, и

сознавая все это, крестьяне сохраняли веру в «отца и кормильца народа... проникнутого любовью к нему и мыслью о его благе» [Бакунин, 1862, с. 20—21]. Идеальное и реальное менялись местами: первое оказывалось «действительностью второго порядка» [Чистов, 1967, с. 233], а реальное отвергалось как «неподлинная» действительность. И эта особенность культуры, предполагающая сосуществование различных картин мира и ценностных критериев, рельефно проявляется в формировании у крестьян чувства суперлокальной социальной общности, того, что принято называть «классовым сознанием».

Восприятие отношений в обществе по образу семейно-общинных связей распространялось у крестьян не только на верховную, государственную власть, но и на другие формы классовых отношений. «Этика», или этос, традиционных контактов с «сильными мира сего» (с которыми крестьянин мог непосредственно общаться и которые не становились «абстрактной формулой») была интенсивно насыщена идеями иерархии «старших» и «младших», общей принадлежности целому и целостности принадлежности друг другу. «Вы — наши отцы, мы — ваши дети», — говаривали крепостные крестьяне своим помещикам. Но реальность классового антагонизма нередко настолько расходилась с подобными уверениями, что современные исследователи склонны подозревать крестьян в неискренности. Принято писать об «индоктринированности» крестьян, о том, что флер патриархальности навязывался им идеологией господствующего класса, заинтересованного в смягчении общественных антагонизмов, их завуалировании и т. д. Существовали и существуют противоположные мнения о том, что за исключением особых исторических периодов и социальных ситуаций отношения крестьян с крупными землевладельцами были действительно патриархальными. Широко распространенная в современной западной науке концепция предлагает «новое прочтение» патриархальности, в соответствии с которым речь должна идти о балансе взаимных обязательств между «отцами» и «детьми» или, как их именуют сторонники концепции, «патронами» и «клиентами». В свете этой концепции патриархализация сохранялась, потому что была выгодна обеим сторонам, в том числе крестьянам.

Я не ставлю здесь вопроса, соответствовала или не соответствовала интересам крестьян *патриархализация классовых отношений*. Важно установить ее отношение к «действительности второго порядка», т. е. к крестьянскому сознанию, установить ее действительность в последнем. Исходя из выявляющихся структурных особенностей крестьянской культуры я допускаю, что представления о патриархальности общественных отношений отнюдь не противоречили крестьянскому восприятию классового общества, а составляли органичную часть крестьянскому сознанию картину мира, которая, однако, при свойственном данной культуре синкретизме сосуществовала и взаимодействовала с иными образами окружающего мира, контрастирующими с ней.

В патриархальной картине мира была своя, можно даже сказать, крестьянская логика. А. И. Герцен отмечал, что в условиях крепостной зависимости крестьянское понимание своего права на землю «выразилось, по-видимому, бессмысленной поговоркой: Мы господские, а земля наша» [Герцен, 1974, с. 505]. Однако «бессмысленной», алогичной она была с господской точки зрения, а с крестьянской точки зрения выраженная в поговорке логика оказывалась весьма убедительной, потому помещикам и приходилось доказывать крестьянам: «земля моя, не ваша; мое добро для вас чужое; я вам отвел участок из моей земли» [Самарин, 1878, с. 23].

Крестьянская логика патриархальной картины мира, выявляющаяся в этих свидетельствах эпохи разрушения патриархальных отношений в деревне, очевидно, восходит к архетипу изначальной патриархальности, к общности, к естественной социальности. Поэтому Ю. Ф. Самарин и был прав, когда указывал, что крестьяне в своей патриархальной логике гораздо последовательней помещиков, которые тоже ссылались на патриархальность своего отношения к крестьянам, доказывая необходимость сохранения своей юридической власти над ними. «С чужого голоса научились и они (крестьяне.— А. Г.) повторять „Вы наши отцы, мы ваши дети“ и прибавляют про себя: „Мы все твои, а все твое наше“» [Самарин, 1878, с. 23].

Если исходить теперь из многослойности крестьянского сознания и его способности совмещать различные картины мира, различные подходы к окружающей действительности, то наблюдения над разрушением патриархальной картины мира, которое описывается в категориях, так сказать, двойного стандарта поведения, можно оценить как выдвижение на передний план крестьянского сознания новой картины мира, оттесняющей ту, что названа здесь «патриархальной». Объектом такой оценки может служить, например, следующее свидетельство: «Умный крестьянин в присутствии своего господина притворяется дураком правдивый бессовестно лжет ему прямо в глаза, честный обкрадывает его, и все трое называют его своим отцом» [Самарин, 1878, с. 28].

Первоначально в подобном поведении со стороны крестьянина не было ни «притворства», ни «бессовестности», да и вор он себя не признавал (поскольку «все твое — наше»). Существовавшие в патриархальном обществе нормы поведения крестьянства в общении со знатными людьми, господами, вообще «старшими» предполагали всяческое самоумиление. Дурачки, лгуны и т. п. становились фольклорными героями у различных народов не потому, что фольклорная мораль утверждала двоедущий клишированный образ «младшего», типизированный господствующей моралью, а новое сознание оказывалось тем магическим средством, что чудодейственно преображало обездоленного героя. Только тогда, когда у крестьянина начиналось переосмысление его места в мире, в том числе его соотносительности с пред-

ставителями господствующего класса, можно констатировать «притворство», «игру», «маску», если в личном контакте с ними он продолжал традиционными средствами демонстрировать свою приниженность.

Критический момент, очевидно, и обобщен в наблюдениях американского синолога. «В присутствии землевладельцев,— пишет он,— крестьяне сознательно носили... маску подчинения и лояльности, поскольку сие было частью ритуала, обеспечивавшего им средства к жизни. Когда крестьяне бывали в кругу семьи и друзей... на полях и храмовых ярмарках, они... отсылались о землевладельцах с презрением и насмешкой... Эта двуликость в крестьянском поведении была для деревенской бедноты в обычные времена единственным способом успешно справиться с политическими ограничениями на открытое и полное выражение своей подлинной классовой принадлежности» [Тэкстон, 1977, с. 208—209].

На пути к такому самовыражению Р. Тэкстон выделяет три ступени. Первую из них образует «система ценностей начальника-землевладельца». Это патерналистская модель, в которой социальное неравенство прикрывается патриархальностью. Второй уровень представляет «ценностная система крестьянина-подчиненного». В основе остается патерналистская модель, но упор делается на обязанностях «патрона», и его «услуги» воспринимаются уже не как благодеяние, а как должное. Наконец, высший уровень составляет «эгалитарная крестьянская контр-культура», система ценностей, «фундаментально противоположная» патерналистской модели [Тэкстон, 1977, с. 206].

При допущении подобной противоречивости¹⁸ встает вопрос, насколько вообще можно говорить о классовой принадлежности и целостности такого типа общественного сознания. У самого Тэкстона просматриваются два подхода к данному вопросу. Это прежде всего склонность свести различные по классовому происхождению и содержанию системы ценностей, которые он находит у традиционного китайского крестьянства, к ступеням иерархического ряда, соответствующим различным уровням «крестьянственности», различной степени приближения к классово-крестьянской «подлинности». Так, «система ценностей начальника-землевладельца» в приложении к крестьянскому сознанию просто маска, «маска подчинения и лояльности», которую крестьяне использовали для прикрытия «выражения своей подлинной классовой принадлежности». «Ценностная система крестьянина-подчиненного» — это полумаска или, говоря словами Тэкстона, «компромисс» между ценностями крестьянства и «нормативными основополагающими символами конфуцианской верхушки» [Тэкстон, 1977, с. 212]. И лишь «крестьянскую контр-культуру», по этой логике, мы можем считать «открытым и полным выражением» крестьянами своей классовой принадлежности.

Но здесь ученый начинает оспаривать свою же логику. Ему известен эффект «прирастания маски к лицу», и в этом духе

Тэкстон размышляет о сложности формирования крестьянского сознания как сознания угнетенного класса. «Разве могли крестьяне, которые долгое время должны были носить маску и играть соответствующую роль в ситуациях, где они подчинены силе, избежать воздействия на свои ценности?» Аргументируя «от противного», Тэкстон допускает «временное исповедование крестьянами ценностей элиты» [Тэкстон, 1977, с. 209]. А фактически речь идет о частичном совпадении ценностей противостоящих друг другу классов, поскольку, иллюстрируя свою мысль, он приводит примеры локальности (когда крестьяне заодно с местными землевладельцами противостояли «чужакам») и традиционности (когда крестьяне шли за землевладельцем, выступавшим в роли поборника обычаев), в которых исследователи видят своего рода константы крестьянского сознания.

От какой же точки начинается несовпадение крестьянских ценностей с ценностями господствующего класса? Казалось бы, на этот вопрос должно ответить выделение Тэкстоном «компромиссной» и переходной «ценностной системы крестьянина-подчиненного». Она включает, например, «классовую оценку услуг землевладельца» [Тэкстон, 1977, с. 207]. На основе этой системы ценностей крестьяне организовывались для давления на землевладельцев, выступали против тех из них, кто уклонялся от выполнения традиционных обязательств, мобилизовывали против таких «плохих землевладельцев» общественное мнение. Возникало «чувство самоуважения и политической эффективности» своих действий [Тэкстон, 1977, с. 214]. Но одновременно это — этап интериоризации ценностей господствующего класса.

«Кажется сомнительным,— пишет Тэкстон,— что крестьяне совершенно цинично использовали свою договорную версию¹⁹ отношений между патроном и клиентами лишь как средство что-нибудь получить, но при том воспринимали все в контексте классовой эксплуатации» [Тэкстон, 1977, с. 212]. Ученый признает, что даже модифицированной в крестьянском духе патерналистской модели может соответствовать такая картина мира, где общество являет не антагонизм межклассовых отношений, а взаимодействие, сотрудничество, согласие. Но переход от одной картины мира к другой, ей противоположной, не может быть эволюционным.

Логика иерархичности различных уровней крестьянского сознания сталкивается с признанием сосуществования в нем различных картин мира и функциональной равнозначности всех выделенных форм крестьянского сознания, исходя из того что присущая каждой из них картина мира соответствует тому или иному состоянию этого мира. «Пока патриархи большой традиции * политически господствовали на местной сцене, крестьяне в общем действовали в рамках системы ценностей начальников»

* В этом определении представители господствующего класса выступают в роли высших на местах представителей культуры.

землевладельцев. К системе ценностей подчиненных жители деревень обращались, когда в условиях социальных невзгод и политической нестабильности патроны-землевладельцы начинали нарушать условия обмена, определенные их же собственной неэгалитарной моралью. Открыто выдвинуть свои контрценности крестьян побуждало не просто местное выступление, а восстание под руководством повстанческой армии, которое наверняка могло обеспечить переход власти из рук землевладельцев и шэнэши в руки крестьян и уважаемых ими повстанческих предводителей» [Тэкстон, 1977, с. 206—207]. В рамках этой, так сказать, ситуационной логики значение «контркультуры» как бы релятивизируется: классовое сознание крестьянства олицетворяется уже не ею и даже не суммой всех трех систем ценностей, а чем-то иным, что выдвигает применительно к ситуации соответствующую систему ценностей.

Колебания Тэкстона между иерархической, эволюционной логикой, с одной стороны, и ситуационной — с другой, отражают реальные сложности процесса формирования классового сознания крестьянства²⁰. Отмеченная в эволюции крестьянского сознания его «обратимость» уже побуждает оспорить существующие тенденции свести определение этого сознания к какой-нибудь одной из сосуществующих в нем исторических форм: то ли к «исконной» картине космической гармонии, легендарного лада, то ли к «прогрессивной», «мобилизующей на борьбу», «полной ненависти к эксплуататорам». Я предполагаю, что гармоническая и антагонистическая, условно говоря, картины мира истонно сосуществовали в крестьянском сознании²¹ в полном соответствии с присущей крестьянской культуре синкретичностью соединения различного на основе двуединства; менялось лишь, в соответствии с социальными изменениями, содержание его составных.

Осознание крестьянами угнетения, насилия, социальных антагонизмов, как отмечалось, начинается еще в архаических формах мировосприятия. Советские ученые подчеркивают нарастание процесса формирования классового сознания крестьянства с приближением эпохи буржуазно-демократических и национально-освободительных революций; но никто из исследователей-марксистов не отрицает того явления «мягкотелости», которое В. И. Ленин отметил в отношении одного из высших подъемов крестьянского движения в данную эпоху. При одном и том же аграрном строе в ходе общенациональной революции в пределах порой одной и той же губернии, уезда, даже волости часть крестьян боролась и выступала с оружием в руках, другая «плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала „ходателей“» [Ленин, т. 17, с. 211].

В той или иной исторической ситуации, в настроениях того или иного отряда крестьянства на передний план выступала какая-либо из сторон многосложного, складывавшегося тысячелетиями комплекса представлений, устремлений, ожиданий. Да-

же в восходящих к древности формах мировосприятия (например, в обстоятельно исследовавшихся мессианско-миллениаристских учениях) выявляется порой не ожидание избавления, а решимость покончить с угнетением. Хотя и самые радикальные сохраняли, говоря профессионально, «утопизм» в представлениях о средствах и путях освобождения, возникновение и распространение подобных проектов могло быть «результатом изживания других иллюзий, связанных (в свою очередь.— А. Г.) с еще более примитивными видами социального протеста» [Чистов, 1967, с. 332].

Но история крестьянских выступлений постоянно фиксировала и явления «отката», когда «разбитое в открытом бою, сознавая свое бессилие, крестьянство искало моральной опоры и утешения в традиционных иллюзиях и надеждах» (Н. М. Дружинин). От подобного «отката» не застрахованы и те отряды крестьянства, которые были мобилизованы на революционную борьбу современными формами идеологии. И даже определенные успехи в этой борьбе не гарантировали от «отката» в настроениях крестьян, если их ожидания расходились с тем, что им давала послереволюционная действительность. Разочарование возвращало крестьян к почти изначальным формам утешения и архаическому мировосприятию²².

«Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» [Маркс, Энгельс, т. 4, с. 145]. Если в онтологическом плане трудности определения классового сознания крестьянства — это в конечном счете трудности определения самой классовой природы крестьянства (класс и не-класс, по Марксу; «часть—общество», говоря словами Кребера—Редфилда), то гносеологически основную сложность создает воздействие на крестьянское сознание идеологии господствующего класса. К языку этой «большой традиции» сплошь и рядом прибегали крестьяне, чтобы выразить свои устремления и ожидания, чтобы сформулировать свои социальные требования. Дело было не только в том, что крестьяне, обращаясь со своими требованиями к господствующему классу, вынужденно, условиями самого «диалога», использовали господствующий язык культуры и прибегали к нему, стремясь к политической и культурной легитимации своих требований. Крестьянство зачастую не имело другого понятийного аппарата.

Подчинение крестьянской культуры идеологии господствующего класса хорошо выяснено, но нельзя делать упор лишь на этой стороне во взаимодействии «большой» и «малой» традиций. Крестьянские представления, крестьянское мировосприятие также — например, отражаясь в религиозных верованиях — оказывали заметное воздействие на господствующую идеологию. Культура крестьянства демонстрировала избирательность и мощные ассимиляционные возможности. Захватывая чужеродные элементы, насаждая их на свои глубинные породы, крестьянская культура трансформировала их затем давлением всего

своего многослойного комплекса. Не выдвигая сплошь и рядом своих установок, пользуясь для их выражения заимствованными понятиями, формулировками, лозунгами, крестьяне, аналогично плебейам, по Энгельсу (см. [Маркс, Энгельс, т. 37, с. 126—127]), вкладывали в них свой смысл, превращая первоначальное содержание порой в противоположность²³, приспособляя его к своим потребностям и представлениям.

Глава IV

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ КРЕСТЬЯНСТВА — САМООРГАНИЗАЦИЯ ЛОКАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ

В крестьяноведческом анализе социальная организация предстает единством множественности стадийных определений, которое приобретает организация крестьянских социумов в ходе их многовековой эволюции. Схематически это единство унаследованного и обретаемого, что и придает крестьянской социальной организации на каждом этапе черты двойственности.

Классической стала оценка двойственности крестьянской общины Марксом. «Дуализм, свойственный строю земледельческой общины, может служить для нее *источником большой жизненной силы*. Освобожденная от крепких, но тесных уз кровного родства, она получает прочную основу в общей собственности на землю и в общественных отношениях, из нее вытекающих, и в то же время дом и двор, являющийся исключительным владением индивидуальной семьи, парцеллярное хозяйство и частное присвоение его плодов способствуют развитию личности, несовместимому с организмом более древних общин» [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 418—419.— (Курсив мой.— А. Г.)]. Вопреки тенденции истолкования Марксовой оценки в пользу фатальной противоречивости, роковой порочности крестьянской общины, обрекающей ее на нечто вроде перманентного полураспада, на хроническое разрушение, слово Маркса было прежде всего об устойчивости «соединения несоединимого» и о том, что соединение двух противоположных принципов организации в анализируемом случае обеспечивает жизнеспособность целому.

Организация крестьянского социума до настоящего времени пребывает в науке предметом самых противоречивых оценок. В рассуждениях одних авторов уклад внутренней жизни деревни вплоть до торжества капиталистического порядка остается сколком первобытной солидарности, царством гармонии, «моральной общностью»; другие склонны в господствовавшем среди жителей традиционной деревни порядке отношений видеть черты квази- или «мелкобуржуазного» общества, настоящую конкурентную борьбу, лишь прикрытую «социальной косметикой». И действительно, для самых противоположных оценок находят факты, которые в изобилии дает социальная организация крестьянства на различных этапах своей истории. Все же крайние оценки не удовлетворяют явной сосредоточенностью на отдель-

ных сторонах крестьянской жизни. Р. Редфилд, отправляясь от оценки А. Кребера (см. [Кребер, 1948, с. 284]), в попытке представить общую картину сначала как бы суммировал противоположные точки зрения¹, а затем предложил свою трактовку *двуединства* крестьянской социальной организации. «Крестьянский образ жизни,— пишет он,— является формой сбалансированного взаимного приспособления между моральным порядком и технологическим порядком» [Редфилд, 1953, с. 39—40]. Первый «основан на том, что является самым человеческим в человеке — на чувствах, нравственности, сознании,— и прежде всего возникает в группах, где люди находятся в близких отношениях друг с другом». Второй — «это порядок, который создается вследствие взаимной пользы, намеренного принуждения или просто использования одних и тех же средств. При технологическом порядке люди связаны вещами или сами представляют вещь» [Редфилд, 1953, с. 20, 21].

Выдвигается важнейшая проблема сочетания в организации крестьянского социума двух стадийно (формационно) различных типов социальных связей: вещных и не-вещных — личных или личностных. В марксистской историографии вещные отношения нередко отождествляют с буржуазными. Несомненно, моделью «вещной зависимости» для Маркса было именно буржуазное общество. Одновременно Маркс отверг иллюзию «чисто личных отношений» (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 108]), отметил формы «овеществления» социальных связей и их отчуждения от человека уже в докапиталистических формациях. Это прежде всего «универсальный процесс овеществления»² и составная часть его — опредмечивание социальных связей, которое происходит при переходе от отношений «общности» к отношениям «гражданского общества». Антиномия *Gemeinwesen* — *bürgerliche Gesellschaft* анализировалась Марксом применительно к буржуазному обществу как идеальному типу «гражданского общества», «очищенному» в отличие от добуржуазных обществ от отношений «общности». Но он вскрыл деформацию этих последних уже в докапиталистических обществах, подчеркнув, что рабство и крепостничество «извращают и видоизменяют первоначальные формы» общинности, придают ей «негативное определение» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 480]. На «универсальный процесс овеществления» накладываются специфические для каждой формации отношения господства-подчинения.

Итак, основная трудность анализа крестьянских социумов носит именно методологический характер. И исторические материалы, и современных полевые исследования деревни развивающихся стран показывают соединение противоречивых организационных принципов. Требуется раскрыть динамику их «взаимного приспособления». Но при этом не должно затушевываться принципиальное различие двух воплотившихся в крестьянской социальной организации исторических типов социальной

должна быть раскрыта противоречивость исторического процесса, когда «вторичные формы», говоря словами Маркса, представляют «необходимый и последовательный результат» и одновременно «исгнательное определение» первоначальной «простой организации» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 480, 485—486].

Тождество индивида и общества, природного и социального, которое характеризовалось как архетип крестьянского сознания, протокрестьянская форма культуры, оборачивается в генезисе социальной организации крестьянства другой стороной — естественно-социальной общностью, общинным типом социальности, при которой социальные связи — это связи индивида, «расширившегося» (Маркс) до пределов коллектива естественной общности людей. Последний — сращенная с индивидом предпосылка его существования, опосредующая его отношения с другими предпосылками и прежде всего с природной средой, в свою очередь, сращенной с индивидом. Соответственно у человека нет специального, опредмеченного отношения к своему ближайшему окружению и природному и социальному. Отношение выражает самое существование индивида, есть его бытие.

Термин «общность» лучше всего определяет подобный тип социальной организации, выделяя ее важнейший признак. Это прежде всего общность данного человеческого коллектива в отношении условий существования. Совместное обеспечение использования природной среды каждым представителем общности наиболее убедительно для историков и наиболее показательно для социальных мыслителей запечатлело себя в общей собственности на землю, а также в общем труде, однако не сводится к ним. Обеспечивая условия существования своим членам, коллектив обеспечивает условия собственного существования и самым актом такого обеспечения, такой направленностью своих действий воспроизводит себя как общность. Сам коллектив выступает предельной материализацией принципа общности.

Общность по отношению к внешнему миру выражает общность внутри коллектива между его членами, представляет ее ипостась. Поэтому категориальное различие в анализе здесь может быть лишь условным. В обоих случаях мы имеем дело со слиянием объективного и субъективного. Индивид объективируется в отношениях общности, тогда как общность субъективирует себя в своих членах. Индивид представляет «собственность» коллектива, но в том смысле, в каком и данный коллектив «собственен» ему. Отношения собственности выступают в форме двоякой принадлежности: индивида общности и общности индивиду.

Строго говоря, и общность данного коллектива в отношении природы не укладывается в рамки вещественных отношений. Отношение к земле здесь не может быть уподоблено отношению к объекту, собственность на землю гораздо больше, чем принадлежность субъекту вещи, предмета. Как продолжение, по

Марксу, самого индивида земля становится частью его субъектности. А вместе с землей частью крестьянской субъектности становится вода, ибо без нее земля бесплодна. В процессе сельскохозяйственного производства вместе с землей присваиваются человеком дожди и солнечный свет, без которых земля не станет «матушкой», не родит, присваиваются погода и климат — весь природный процесс, постигаемый земледельческими культурами в космогонических действиях. Присвоение природного процесса и воспринимается здесь соответственно в образах космогенеза.

Выражая творческие возможности человеческого коллектива, реализуемые в присвоении природных предпосылок своего существования, космогенез в полной мере отражает и то обстоятельство, что при соответствующей исторической форме с технической точки зрения «человеческий труд выступает скорее лишь как помощник природного процесса, который им не контролируется» [Маркс, Энгельс, т. 47, с. 553]. При присвоении опредмечиваются плоды природного процесса, сам же он не поддается овеществлению и в своей космической целостности остается субъектным. Субъектность природного процесса проникала в крестьянскую субъектность, но подобно чужой могущественной воле. Она исторически и воспринималась волей космоса, которую человеческий коллектив «присваивал» лишь как свою судьбу.

Нетрудно предположить, что осознание субъектности природного процесса препятствовало его дроблению; он должен был присваиваться в своей целостности: отсюда и традиционное крестьянское убеждение, что «земля — ничья», «земля — божья». Конечно, у крестьянина складывалось предельно четкое представление о «своей земле», поскольку она сводилась к границам его участка, его поля. Но, осмысливая свою связь с землей в представлениях частного хозяйствования на ней как отношение к «своему собственному неорганическому бытию, как к лаборатории своих сил и к той области, где господствует его воля» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 487], крестьянин вместе с тем постоянно ощущал в этой области присутствие иной воли, иной субъектности, которая олицетворяла естественную целостность, всеобщность и нераздельность природного процесса.

Таким образом, присвоение крестьянином природных предпосылок своего существования в его сознании выступало в двух ипостасях: в активной форме участия в космогенезе и в пассивной форме принятия судьбы. В обоих случаях целостности естественного процесса соответствовала целостность социального процесса в форме естественной социальности-общности. Далеко не в последнюю очередь такая общность означала общность судьбы: природные предпосылки индивидуального существования его членов принадлежали данному человеческому коллективу как его коллективная судьба.

Коллектив, представляющий естественную социальность-

общность людей, выявляет эту свою общность в отношениях с природной средой. В свою очередь, последняя обретает целостность, определяемую здесь Марксовым понятием «природного процесса», благодаря общественному производству, благодаря отношениям присвоения, в которые вступает с ней подобный социум. Явленная в космогоническом восприятии целостность природного мира есть в немалой степени отраженная целостность самого социума. Называя такой социальный организм «естественной общностью», мы прежде всего обращаем внимание на это двустороннее значение, которое имеет здесь естественный, природный процесс в общественном производстве. Несколько иной смысл определения раскрывается в том значении, какое имеет в жизни данного социального организма процесс его биологического воспроизводства. Естественная общность-социальность представляет социализацию естественности, но естественные процессы, обобщенные («обобществленные») в сознании ее членов, в свою очередь, способствуют укреплению общности, а в известном смысле и формируют ее.

Формирование общности — процесс, содержание которого составляет социализация естественных, природных процессов, а форму — естественность, органичность, спонтанность самой социализации. Итак, основу, базис социальной организации формируют отношения, складывающиеся в производстве и воспроизводстве социума. Сюда следует отнести возникновение и развитие специализированных институтов присвоения (пользование, владение, собственность*), складывание и эволюцию институтов родства. Последние выступали не только средством социализации — упорядочивания и регулирования межполового общения человеческих особей, но и костяком трудовой кооперации, а соответственно — органами присвоения. Выдающееся место в этом аспекте семьи поставило ее, как подчеркнуто самим названием классической работы Энгельса, в ряд важнейших институтов, определявших само становление общества и предопределивших ход человеческой истории. В целом социализацию естественных процессов можно уподобить систематизации, структурированию или институционализации. Естественные процессы как бы трансформируются в общественные институты; складываются системы институтов, и на их базе эволюционируют все более расширяющиеся и разветвляющиеся в ходе этой эволюции социальные структуры.

Вместе с тем, характеризуя естественную социальность как архетип крестьянской социальной организации, следует обратить пристальное внимание на другой аспект социализации в ранних формах человеческого общества: социальная организация человеческого коллектива, который мы называем «естественной общностью», вырастает из самих отношений общения и

* Говоря о собственности как специализированном институте, я имею в виду уже вещественные или имущественные, субъектно-объектные отношения.

непосредственно остается таковой. Это, в сущности, и отмечается исследователями, когда они подчеркивают простоту и «неязвимость» (Редфилд) принципов подобной организации.

Организационная простота и «неявность» бросаются здесь в глаза по контрасту, обусловленному сопоставлением с обществами, которые представляют иной тип социальности. Под простотой и «неявностью» понимается обычно отсутствие специального организующего начала, особого «аппарата» организации и управления обществом. «Мы видим господство обычаев, авторитет, уважение, власть, которой пользовались старейшины рода, видим, что эта власть признавалась иногда за женщинами... но нигде не видим особого *разряда* людей, которые выделяются, чтобы управлять другими и чтобы в интересах, в целях управления систематически, постоянно владеть известным аппаратом принуждения, аппаратом насилия» [Ленин, т. 39, с. 68—69].

Отсутствие аппарата власти и «разряда людей», на него опирающихся, уподобляет естественную общность анархической утопии — разумеется, в историко-научном, а не в политико-обывательском смысле слова. Не будем отождествлять безгосударственность с безвластием. Отсутствие специального аппарата власти отнюдь не делает социальную организацию общности безвластной. Сколь бы простыми ни представлялись и в сравнительном плане ни являлись организующие принципы общности, механизм их функционирования был далеко не прост (отсюда недопонимание его в современной научной литературе), а способ господства — достаточно жестким и эффективным. Ленин, выделив здесь в качестве организующих принципов «господство обычая» и авторитет старейшин, подчеркнул, что на подобных принципах держались «общая связь, самое общество, дисциплина, распорядок труда» [Ленин, т. 39, с. 69].

Эти и им подобные регулирующие принципы известны едва ли не всем человеческим обществам. Нередко они достаточно распространены и широко признаны, как, например, заповеди поведения, сопровождающие почти всю писаную историю человечества. Но в большинстве ее периодов их роль была строго ограниченной; они существовали как бы в тени могущественных разветвленных аппаратов, контролирующих поведение членов данного общества. Напротив, в естественной общности «простые нормы человеческого общежития» (как однажды назвал подобные принципы Маркс) служили организующим началом общества.

Впоследствии они стали нормами или правилами морали, основой этических кодексов. Соответственно и в науке, особенно среди социологов, естественная общность нередко именуется «моральной» общностью (*moral community*), так как бы это было царство морали. Подобное определение не выявляет сути дела. Нелепо представлять коллектив общности высокоморальными людьми в современном смысле этого слова. Речь не должна сводиться и к особой приверженности его членов одной опре-

деленной моральной системе, например коллективизму. Широко распространенные суждения о «моральном единстве» такого коллектива, о «моральной солидарности» [Редфилд, 1953, с. 39], связывающей его членов, истинны, если не воспринимать их оценочно, как довод в пользу преимущественного, выдающегося развития в данных социумах конкретной области общественного сознания. Здесь ярко выявляется, что «мораль» — не просто одна из форм общественной деятельности, не просто одна из разновидностей опосредованного (художественного, научного, политического и т. д.) труда. Это специфический аспект всех форм деятельности» [Фурсов, 1986, с. 247]. Обобщающий все формы деятельности характер морали и есть искомый аспект, в тождестве моральности и общности заключена специфика данных социумов.

Поэтому определения их социальной организации в категориях типа «моральная общность» (община, сообщество) или «моральное единство» тавтологичны: атрибуции тождественны субстанции. Атрибуция «моральности» есть современный (научный!) термин, которым мы пытаемся определить целостность данного коллектива, единство его членов, общность их деятельности. Не случайно эрозия естественной общности, разрушение первичной общей связи воспринимается как «деморализация», разрушение нравственности вообще, а не замена одной системы морали другой.

В употреблении термина, однако, имеется определенный смысл, поскольку специфика социальной организации общности в своем отличии от социальной организации современных обществ имеет черты сходства со спецификой действия моральных регуляторов в их отличие от, например, правовых в этих последних. Это главным образом большая интериоризованность моральных регуляторов, позволяющая иногда противопоставлять их правовым регуляторам по принципу «внутренние-внешние» для индивида, их сравнительная гибкость, а точнее, динамичность, поскольку в отличие от правовых норм моральные, как правило, не фиксируются в каких-нибудь обязательных для всеобщего исполнения актах.

Однако условность использования термина «моральность» для характеристики социальной организации общности должна стать очевидной, если мы примем во внимание, что в ней отсутствовало право, а вместе с ним разделение моральных и правовых регуляторов, различных областей общественного сознания. Самое же главное, что «моральность» здесь — не столько воспитанное чувство ответственности за целое и перед целым, сколько органическая слитность с ним, не столько особое восприятие долга перед другими членами коллектива, сколько сам образ жизни социума, при котором индивид постоянно ощущает свое тождество с коллективом. Короче говоря, это не область воспитанных чувств — субъективных проявлений, чувств и ощущений вообще; речь идет о специфическом соединении субъективного и

объективного, о действии таких регуляторов, что неотделимы от деятельности данных социумов, от всей деятельности их членов в слитности ее материальных и духовных (феномен «вплетенности») сторон.

Именно неотделимость подобных регуляторов деятельности от нее самой создает параллель праву как специальному институту регулирования общественной жизни. И отвечая на вопрос, какая сила правит в обществе, где нет правопорядка, можно сказать коротко — сила самой общности, понимаемой как общая связь. Это значит сила связи ее членов, осуществляющейся непосредственно, без передаточных механизмов, уложений, кодексов и иных нормативных актов, без правоохранительных и иных государственных органов, без специальных (особых и, значит, обособленных от общества) общественных институтов, опредмечивающих социальное управление, регулирование, контроль и отчуждающих деятельность управления, регулирования от общественной деятельности, которая становится предметом управления, регулирования, контроля.

Сила общей связи в таком ее понимании и должна явиться отправным пунктом в анализе организации крестьянских социумов. Важнейшим и хорошо описанным на материалах самых различных стран, обществ, находящихся на разных этапах своей эволюции, проявлением непосредственной регулирующей силы общей связи видится *общественное мнение*. Несмотря на многочисленные описания в материалах по традиционной деревне и признание значения в современных обществах, природа этого явления не находит адекватного теоретического обобщения. Во всех случаях оно не институт и не орган, хотя в современных обществах существуют многообразные институты и органы его выражения. Не подмененное деятельностью последних общественное мнение в крестьянской общности выявляло свою подлинную природу вида коллективной деятельности, коллективного процесса мышления, акта коллективного сознания.

Общественное мнение оказывается могущественной, подчас непреодолимой силой в крестьянском коллективе, выражает суть его организации — принцип общности, обеспечивает целостность всей социальной организации, воссоздает целое в качестве высшего закона общественной жизни. Общественное мнение здесь — не суждение общества, вообще не рассуждение. Это общая воля коллектива, и в той мере, в какой данный крестьянский социум приближается к естественной общности, — это единая воля. Общественное мнение становится единой волей общности в образе того, что называют «единодушием» (в сопоставлении с «единогласием»).

Единая воля, выражающаяся в единодушии, отнюдь не означает еще соединения индивидуальных волей и не предполагает первоначально различных мнений, которыми обмениваются и которые суммируются в общем («единодушном») мнении. В естественной общности общественное мнение — ее «единое нача-

ло» и, как ипостась общей собственности, имеет тенденцию «поглощать все» и «охватывать всех»*. Длительное время и на различных стадиях эволюции крестьянских социумов индивид оказывается «рабом» общественного мнения в том самом смысле, в каком Маркс говорил о «рабстве» в отношении членов общности к общей собственности, а затем и к тому, кто ее выражает, лицегворяет «единое начало».

Невычлененность из социума предполагает, что у индивида нет мнения, отличного от общественного, его воля не обособляется от общей. А когда процесс обособления приходит к тому, что индивидуальная воля оформляется в индивидуальном мнении, индивид еще долго ощущает свою зависимость от всецелия общественного мнения. Преодолеть эту зависимость индивид может, лишь преодолев границы общности, выйдя за ее пределы. Общая связь членов общности получает «негативное определение» в их общей порабожающей зависимости от нее, уже отчуждающейся в виде различных общественных институтов, которые обретают или присваивают себе самостоятельные функции, в том числе функцию выражения общественного мнения. На одной из поздних стадий возникает институт голосования. Его возникновение — следствие, во-первых, значительной дифференциации интересов внутри крестьянской общности, а во-вторых, роста осознания этой дифференциации.

Введение голосования означает, что общественное мнение становится здесь мнением в его современном смысле — суждением, которое поддается оформлению. Голосование означает существенный сдвиг в общественном сознании и потому, что традиционно крестьяне противятся открытому сопоставлению различных точек зрения. Отождествляя их с их выразителями, крестьяне усматривают в таком сопоставлении—противопоставлении угрозу распада общности. Полагая, что «худой мир лучше доброй ссоры», они долгое время противятся выявлению внутренних противоречий в виде открытого конфликта.

Упомянутая тенденция сохраняется и с введением института голосования. В таких условиях возникают специфические адаптивные формы вроде голосования одного мнения или одной кандидатуры, голосования «по большинству». В последнем случае речь не идет о современном демократическом процессе, когда меньшинство подчиняется большинству; в противоположность ему большинство выявляется не в результате голосования, а определяется до него. При этом «меньшинство» никак не оформляется, и все участники могут оказаться «в большинстве». В сущности, такое определение «большинства» традиционной общности есть имитация единой воли и способ поддержания общей связи в условиях подрывающего ее противоречия частных интересов внутри общины.

* Как характеризовал Маркс высшую степень всецелия общей собственности [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 462].

При разрушении естественной общности, подрыве традиционной («естественной») общей связи ее членов трансформируется регулирующий характер общественного мнения. Разумеется, и в самом первобытном обществе, в идеально типическом случае тождества индивида и общества, то, что мы называем современным (повторюсь) языком «общественным мнением», осуществляло свою регулирующую роль и в позитивной форме побуждения к общественно-полезной деятельности, и в негативной форме подавления действий, могущих нанести вред обществу. Такая же двусторонность поддерживается на протяжении всей эволюции крестьянских социумов. Но на том этапе (а может быть, и этапах), когда над их традиционной общностью нависла угроза распада, на первый план выступала негативная форма регулирующей роли общественного мнения. Общественное мнение чаще заявляло индивидам, еще объединенным общей связью, «нет», чем «да».

Репрессивная роль общественного мнения в условиях угасающей «естественности» и одновременно видоизменяющейся общей связи членов крестьянского социума своеобразно отразилась в получившей широкую известность и распространение среди западных ученых концепции «ограниченности благ». Американский социоантрополог Дж. Фостер, отталкиваясь от материалов своих полевых исследований в мексиканской деревне и сопоставляя их с историческими материалами по Китаю, Индии, Египту и другим, по его выражению, «классическим аграрным обществам», пытался определить особенности крестьянского сознания и поведения, исходя из низкого уровня техники и технологии, из ограниченности ресурсов и возможностей развития традиционной (доиндустриальной) крестьянской экономики. Это осознается крестьянами, по Фостеру, как ограниченность на земле всех благ. Преуспевший член деревенского общества бросает вызов общественному мнению, с точки зрения которого его успех — причина неуспеха соседей. В итоге среди крестьян рождаются взаимная подозрительность, завистливость, скрытность, так же как стремление довольствоваться малым, не делиться и т. п. [Фостер, 1965].

В концепции причудливо совместились общие черты крестьянских социумов и особенности отмеченного этапа их эволюции. В качестве общей черты в материалах Фостера выявляется общая воля коллектива, для которого относительное имущественное равенство его членов является объективным условием существования (см. [Семенов, 1976, с. 72—76]). Но очевидно и другое: А. И. Фурсов замечает, что прототип фостеровской концепции — уже значительно атомизированное, «посткрестьянское» общество [Фурсов, 1986, с. 235—239].

От традиционной общей связи здесь сохраняется могущественная сила общественного мнения, которое создает вокруг преуспевающего индивида обстановку отчуждения, подозрительности и враждебности. Однако социальное содержание этих

чувств совсем не традиционное. «Болезнь красных глаз», как называют зависть в китайской деревне, развивается среди крестьян, когда разрушается традиционная общность. Уже нет отождествления благополучия индивида — члена общества и блага общества в целом. Нет запечатленного в фольклоре (например, в сказочных сюжетах с «волшебными средствами») восприятия, что удача члена социума обогащает всех. В описании Фостером состояния умов имеющее в «классических аграрных обществах» действительно довольно давнюю историю чувство конкуренции в связи с доступом к земле и другим ресурсам резко перевешивает сознание выгод взаимопомощи, необходимости трудовой и иной кооперации.

Парадоксально может быть, что и такое коллективное умонастроение способно, однако, «работать» на сохранение общей связи и воссоздание ее в трансформирующемся виде. Именно потому, что процесс распада общности даже в условиях «посткрестьянского» общества не доходит до конца (и оно по своей организации не превращается в буржуазное), упомянутые «продукты распада» могут оказаться новой опорой в треснувшем фундаменте общей связи. Окружающая преуспевшего хозяина атмосфера отчужденности односельчан побуждает его как бы откупаться — жертвовать средства на деревенский храм, устраивать коллективные трапезы, выступать спонсором традиционных ритуальных церемоний общинного характера, субсидировать деревенские празднества и т. п. Все это тоже можно назвать адаптивными формами, в данном случае формами приспособления общинной организации к развитию частных интересов и росту имущественного неравенства. Чем «классичнее» аграрное общество, чем протяженнее, следовательно, его история, тем богаче и разнообразнее адаптивные формы, которые мы находим в его социальной организации, тем ярче выявляется «адаптивный» в целом характер последней.

Поскольку адаптивные формы организации крестьянских социумов являются соединением противоположных тенденций — сочетанием различных исторических типов социальности или, говоря словами Редфилда, «взаимным приспособлением» разнокачественных («морального» и «технологического») порядков — анализ этого образующего специфику крестьянской организации «соединения несоединимого» нередко разводит исследователей в разные стороны. Достаточно вспомнить об оживленной дискуссии между сторонниками «морально-экономического» и «политико-экономического» подходов к крестьянству (см. подробнее [Фурсов, 1986]).

«Моральная экономика, — пишет американский политолог Ф. Редер, — утверждает, что нормы крестьянского общества проистекают от моральной общности и поддерживают ее... В крестьянском обществе действия индивида направляются нормами, которые подчиняют стремление к личной выгоде заботе об общем благе и тем самым обеспечивают моральность результа-

тов. Это как если бы крестьяне руководствовались руссоистским коллективным рассудком, который объединяет людей в гуманное и защищенное общество. Напротив, политэкономический анализ, примененный здесь, подразумевает, что нормы, выработанные в крестьянском обществе, отражают отсутствие моральной общности, отсутствие исключительного доверия или коллективистского способа мышления... Эти нормы не столько создают моральную общность, сколько позволяют выжить индивидуализму и семейно ориентированному партикуляризму» [Редер, 1984, с. 164—165].

В последнем случае Редер имеет в виду, что соблюдение коллективистских норм обеспечивает каждому члену сообщества безопасное (от покушений со стороны других) пользование индивидуальными «ресурсами». В отсутствии посредничества со стороны государственной власти, обеспечивающего это пользование своим (принудительным) правопорядком, индивиды таким путем, взаимно гарантируя собственность друг друга, предотвращают социальный хаос, формируют социальный порядок. Перед нами концепция так называемого общественного договора (имеющая, кстати, прямое отношение к Ж. Ж. Руссо), постулирующая модель общества как совокупности атомизированных индивидов, индивидуализированных субъектов собственности, самодостаточных хозяйственных агентов (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 17]).

Редер справедливо выступает против отождествления моральности (общества, сообщества, коллектива) с коллективизмом, но впадает при этом в другую крайность. Связь между регулирующей ролью моральных норм и принадлежностью данного социума к «моральной общности» все же есть, хотя она не такая прямая, как следует из того, что Редер называет «моральной экономикой». Для того чтобы в социальной регуляции господствовали моральные нормы, требуется определенный общественный строй и отнюдь не такой, как в редеровской версии «общественного договора». Речь в данном случае должна идти не об атомизированном субъекте, не об индивиде, вычленившемся из совокупности первичных, естественных связей, а о сохранении последних.

Организация крестьянских социумов демонстрирует специфическое сочетание различных стадий обособления индивида, его вычленения из совокупности естественных связей с сохранением последних — сохранением отношений общности. Это уже не первичное, первобытное тождество индивида и общества, и потому сохранение естественных связей общности требует от общества сознательных усилий, в том числе и внедрения коллективистской морали. Крестьянский коллективизм, таким образом, историчен, он не равнозначен первобытной общности; он дополняет и компенсирует крестьянский же индивидуализм. Хозяйственная самостоятельность крестьянина, доходящая в известных исторических условиях до того, что «каждая отдельная крестьянская

семья почти что довлеет сама себе» [Маркс, Энгельс, т. 8, с. 207], не могла не найти отражения в развитии индивидуалистского сознания и должна была закрепляться в формировании морали, санкционирующей способность крестьянина распоряжаться, чувствовать себя хозяином на своем поле и в своем доме.

Складывается не монополия какого-то квази- или протосоциалистического коллективизма и не господство буржуазного индивидуализма, а динамическое соотношение коллективистских и индивидуалистских потребностей, обусловленное интересами воспроизводства крестьянского социума как естественной общности (социальности). Присущая докапиталистическим формациям неполная вычлененность частного в виде частной собственности из общего в виде совокупности общественных отношений проявляется в крестьянских социумах «коллективистским индивидуализмом» и «индивидуалистским коллективизмом».

На развитие частных интересов организация крестьянских социумов реагирует двояко; но, допуская их или не допуская (в зависимости от условий существования данных социумов), она вынуждена была вводить формы контроля, неизвестные первобытной общности. Таковой мог доходить до голого принуждения и насилия над индивидом. Но поскольку и там, где отношения естественной общности не деформированы до своей противоположности и не подменены отношениями господства и подчинения (об этом дальше), крайние формы не становились правилом. Чтобы быть санкционированным коллективом и стать достоянием индивидуального сознания, насилие должно было выражать общественное мнение, опираться на обычаи, облекаться в так называемые патриархальные формы, т. е. выражать или имитировать семейно-родственные отношения.

О значении и эволюции последних как формы контроля в крестьянских социумах следует сказать особо. Переход от кровнородственной родо-племенной организации общности к территориальной организации земледельческой общины имел многообразные последствия, выявляющиеся в эволюции крестьянских социумов. Одно из них — возросшую способность «расширяться и выдерживать соприкосновение с чужими» [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 403—404] — отметил Маркс.

Это новое в отношениях с «чужими» приобрело решающее значение в подходе Редфилда к организации крестьянских социумов, стало в этом подходе критерием ее «крестьянственности». «Поскольку крестьянская община имеет обращенность не на самое себя, составляющие ее отношения носят еще личный и семейный характер; но теперь они видоизменяются духом материальной выгоды. Этот материальный дух способствует возникновению нового аспекта социальной жизни крестьянства — мирных и стабильных отношений с посторонними. Крестьянская деревня сохраняет свою локальную солидарность, свою обращенность на самое себя (inwardfacingness) наподобие просто

народного общества; но строгая замкнутость первобытного поселения смягчается здесь институализированными формами допуска чужаков» [Редфилд, 1953, с. 33—34].

Редфилд подчеркивает, что речь не идет о полном допуске, о приобретении чужаком статуса полноправного члена общины, о полной его ассимиляции. При всей своей замкнутости первобытная община такую форму обращения с чужаками как раз допускала. «В идеально типическом простонародном обществе все члены своей общины — родня, все прочие — враги». Но чужак фактически (по материалам полевых исследований общин, находившихся на соответствующей исторической стадии) мог стать полноправным членом такой общины, пройдя через обряд усыновления, символически породнившись с остальными членами общины, будучи принятым в данный род или племя. Среди родо-племенных общинников мог жить лишь человек в полном смысле свой. В крестьянской среде, доказывает Редфилд, мог пребывать человек, остающийся для нее посторонним. «Институт проживающего в деревне чужака — черта крестьянской жизни» [Редфилд, 1953, с. 34].

В духе концепции «часть-общество, часть-культура» Редфилд делает акцент на изменение отношения общины в ее крестьянском бытии с внешним миром, окружающим обществом. Однако рассуждения об антиномии «внутреннего-внешнего», «своего-чужого» могут иметь более интересное продолжение. Описанная Редфилдом «институализация» представителя внешнего мира, «чужака» становится возможной благодаря изменению именно внутреннего мира общины, характера связей между «своими».

Редфилд несколько упрощал ситуацию*: «чужак» не мог выжить в общинном мире деревни, хотя бы частично не ассимилировавшись. Общая связь этого мира распространяет свою власть на любого оказывающегося в его пространстве. Такой индивид действительно может оставаться не вполне «своим»; с освобождением от «крепких, но тесных уз кровного родства» общинная (естественная) социальность допускает различные степени «присвоения» индивида. Сложную структуру «присвоения» создает взаимное переплетение различных «уз», своего рода *плюрализация внутриобщинных связей*. Следует говорить именно о плюрализации, поскольку характеристика крестьянского социума как «соседской общины», подразумевающая вытеснение кровнородственных связей соседскими, весьма приблизительно и условна. Кровнородственные связи отнюдь не вытесняются и сохраняют большое значение в крестьянских социумах, но они теряют всеохватывающий характер. Их монополия поддается разнообразием связей, иных по своей природе.

Прежде всего плюрализуются сами отношения родства. Принцип «единокровности» дополняется принципом «единоут-

* Видимо, Редфилд обобщал здесь специфический случай — положение «белого» колониста в «туземной» деревне.

робности». Выдвижение на первый план семьи — едва ли не важнейший организационный признак прото- и собственно-крестьянского социума. Крестьянская семья представляет не только основу воспроизводства социума, но и важнейшую производственную ячейку; это также ячейка воспроизводства крестьянской культуры — соединяясь в семье, представители различных поколений участвуют в бесконечном процессе передачи духовной традиции, которая включает знания о мире и трудовые навыки, моральные нормы и эстетические ценности. Не случайно Энгельс писал о семье как о «важнейшем, решающем общественном отношении» в крестьянском мире.

Пересекаясь в семье, кровнородственные и матримониальные связи образуют причудливую и еще слабо выявленную под этим углом зрения гамму отношений, которые варьируются от дополнительной до конкурентности. В одних случаях крестьянская семья довлеет клану, патрилинейному, кровнородственному объединению и является частью его. На другом полюсе мы, однако, видим киндред, когда семья является частью ассоциации ближайших родственников и по мужской, и по женской линии. Значительно разнообразит картину предпочтение какого-то одного типа поселения молодоженов (с родителями мужа/жены) или их альтернативность. Наконец, такое широко распространенное явление, как разделы и отпочкование молодой семьи, свидетельствует, помимо прочего, о непростом сосуществовании различных типов родства.

Кроме родственных связей во всех их разновидностях внутри крестьянской общины действуют, как известно, иные принципы ассоциации людей. Конечно, в первую очередь мы должны сказать о соседских связях или, в буквальном и узком смысле, связях между соседями домами, дворами. Но такие связи обычно формировали и микросоциум, «социум в социуме», особенно в случае рассеянного поселения «хуторского» типа. Разумеется, родственные связи могли совпадать с соседскими; важно, однако, различие их принципов, которое позволяло проводить сопоставление и противопоставление. «Ближние соседи лучше дальних родственников» [Пословицы, 1961, с. 279], — на разных языках говорили крестьяне.

Среди других принципов, развивавшихся в ходе эволюции крестьянских социумов, выделим еще один — это принцип артельный, принцип трудовой взаимопомощи, принцип организации групп односельчан для обмена трудом («отдал день — получишь день»), для совместных предприятий внутри или вне общины. Разумеется, и здесь могло быть совпадение со связями родства (так же как и соседства). Важно, однако, что если родственников (особенно по крови) не выбирают, то товарищей по труду крестьянин мог выбирать, в чем и воплощался иной принцип связи, даже если в товарищи по труду индивид избирал своего родича.

Описанная плюрализация социальных связей и создавала

наиболее широкую основу для подрыва антиномии «свой — чужой» внутри общины. Индивид получал возможность самоопределения в рамках существующих связей, в известной мере он мог сам определять степень «присвоения» односельчан. Возможность такого индивидуального выбора проявлялась сначала в формировании групп, характер которых можно обозначить словом «компания» — временное объединение функционального типа, образованное с известной целью. Важным моментом в эволюции таких групп становились семейные обряды. Круг участвующих в них как бы ритуализовывался и в собственных глазах, и в общественном мнении деревни (поскольку последним допускалась дифференциация семейных и общинных обрядов). В конце концов группы могли превратиться в то, что авторы полевых исследований в современной деревне азиатских стран называют «факциями» — постоянными группировками многоцельного (или полифункционального) характера, основанными на общности частных интересов.

Образование таких группировок, своего рода «частных общностей», означало предел плюрализации (дифференциации) внутриобщинных связей. Прежде всего сами эти «частные общности» оказывались «негативным определением» организационных принципов, заложенных в их основании. Развившись на основе индивидуального выбора, некоей степени самоопределения индивида, они становились для него принудительными. Подменяя плюрализацию связей, они отрицали ее. При этом новое содержание укладывалось в самую древнюю форму: абсолютизировался, а чаще имитировался принцип «крепких, но тесных» уз кровного родства. Примером предельного развития данной тенденции могут служить тайные общества в китайской деревне или мафия в ее первоначальном, «сицилийском» виде.

Реакция на образование «частных общностей» со стороны сохраняющейся общедеревенской общности была типологически сходной с тенденциями, воплотившимися в их образовании. Клялся предел плюрализации связей, контролировалось индивидуальное самоопределение в рамках существующих связей, принудительную форму принимало господство принципа общей связи, отстаивался его всеохватывающий характер. Тенденция сохранения или воссоздания общинной «всеобщности» находила выражение в реанимации того же древнейшего принципа общей связи. Кровнородственная связь оказывалась образцом не только благодаря «крепости», но и благодаря «тесности», которая означала максимальную и как бы автоматическую принудительность.

Объективная «теснота» деревенского, общинного мира постоянно вела (кроме, разумеется, индийского случая «общины каст») к объединению в деревенской общине ближних или дальних родственников. Все с самого начала или постепенно оказывались родней. Но кроме фактической сродненности жителей деревни можно обнаружить тенденцию к символическому пород-

нению, например, включение в наиболее многочисленный и могущественный в деревне клан жителей, к нему не принадлежащих, которым как общая фамилия присваивалось клановое имя. Общая фамилия жителей деревни была распространена и там, где кланы не выделялись. Не случайно в Бирме говаривали «выбираешь деревню — выбираешь родню» (см. [Спиро, 1977, с. 96]). Утверждение «мы все — родня» из онтологического факта все чаще могло становиться установкой и знаком, освещающий принудительный характер общей связи и придавая патриархальный облик разнообразным формам контроля над индивидом.

Знаковая природа родства выявляет особое свойство общей связи в деревенской общности — замкнутость. Это не изолированность, с которой связывал «традиционную моральную солидарность» Редфилд [Редфилд, 1953, с. 39]. И не в объективных размерах крестьянского социума дело, как акцентируется в определении его «малой общностью»*. Индийский ученый Р. Гуха пытался определить это свойство понятием «территориальность», имея в виду строгую привязку не только соседских, но и родственных связей деревенской общности к известному пространству (см. [Гуха, 1983, с. 279]). Значима в первую очередь именно привязанность к определенной территории, а не размеры ее. Возможно, Гуха и задумался над таким уточнением, поскольку индийские материалы (кстати, известные Редфилду) свидетельствуют, что район одних только брачных связей мог охватывать до нескольких сот деревень. Это, конечно, местная специфика; но, констатируя факты значительного распространения межличностных связей крестьян в других странах, некоторые авторы предлагают — весьма симптоматично — сделать объектом полевого исследования конкретной крестьянской общности не деревню, а «район», округ, на который распространяются непосредственные личные связи ее жителей.

Ближе всего к сути дела остается, на мой взгляд, привычный нам термин «локальность»³, принципиальная ограниченность социального пространства общности, пространственное самоограничение, которое следует объяснить самодовлением крестьянского социума как общности, ее «обращенностью на самое себя» (о чем говорил Редфилд). *Антиномия всеобщности и локальности* — специфическая черта именно крестьянского социума. Если первобытная, доклассовая община в идеале была тождеством социального микрокосма и макрокосма и ее представители могли выражать это тождество, заявляя «мы — люди», то крестьяне воспринимали себя частью гораздо более обширного мира и он вторгался в их жизнь многообразными проявлениями, включая мощное воздействие на социальную организацию. И тем не менее деревенская общность оставалась для крестьян «миром»; они ощущали максимальную и всеохватную зависимость от

* Распространенные в социоантропологии термины «small community» и «little community» в нашей литературе чаще переводятся буквально — «малая община».

своего «локализованного микрокосма», социального пространства в котором и через посредство которого реализовались важнейшие (а потенциально все) их общественные потребности.

Самодостаточность и самодовление оставались принципом крестьянской социальной организации, несмотря на многочисленные и самые разнообразные факты разрушения изолированности крестьянских социумов. И если охватить историю их эволюции в большой исторической перспективе, то напрашивается отчасти парадоксальный вывод, что это разрушение «работало» до известного момента на воссоздание общей связи крестьянского социума. Само нарушение самодостаточности вместо форсированного распада общности (как нередко умозаключают) способствовало выживанию, поддерживая ее самодовление. Противоречивость отношений притяжения-отталкивания с внешним миром, напряженность классовых противоречий в этих отношениях побуждали крестьян вновь и вновь замыкаться в общности своей общности «на самое себя», держаться за локализованность своего микрокосма.

Кровнородственная организация всегда была жива в исторической памяти крестьянства, оставалась архетипом его уже территориальной организации, и закономерно тенденция самоограничения крестьянской общности находила воплощение в актуализации этого архетипа, в стремлении воссоздания ее по образу «крепких, но тесных уз» кровного родства. Установки типа «мы все — родня» были обращены не только непосредственно внутрь крестьянского социума в его очевидных стараниях противостоять развитию частных интересов, возможно, более значительным был опосредованный эффект «рикошета». Подразумевалась чуждость и даже враждебность тех, кто не «мы»: «все члены своей общины — родня, все прочие — враги». Принцип, по Редфилду, «идеально типического» первобытного поселения в критические моменты становился убеждением представителей крестьянской общности, способствуя полной мерой ее сплочению. Представляя себя в чуждом и враждебном окружении, крестьяне искали защищенности в консолидации своих социумов, в упрочении общности, в укреплении господства общей связи с ее нормативностью поведения для индивидов, принудительным режимом внутренних и внешних контактов.

Объективно принудительность общей связи крестьянских социумов для составлявших их индивидов зиждилась на локальности, замкнутости социального пространства крестьянской общности. Однако для представителей последней общая связь становилась «внутренним голосом» индивида как голос его «крови». Подобно тому как родо-племенной общинник был «человеком племени», крестьянин был человеком своей сельской общины, деревни, края. Но даже сугубо территориальная идентичность выступала как принадлежность «роду-племени». Архетипом территориальной идентичности оставалась кровнородственная связь.

Кроме исторической памяти и объективного значения отношений родства мне бы хотелось обратить внимание на противоречивость локальности как реакции на осознание беспредельного расширения социального пространства. Замкнутость его потому и ассоциировалась с родственной связью, что последняя в отличие от территориальной основы социального пространства не могла не быть ограниченной. Следовательно, здесь присутствовала обратная связь: индивид ощущал замкнутость своего социального пространства, воспринимая последнее как семейно-родственную группу, а в предельном случае как себя самого, «расширившегося» (Маркс) до ее пределов.

В ассоциации с кровью в прямом смысле слова, становясь ее «голосом», общая связь воспринималась индивидом как часть его личности. Авторы полевых исследований даже в современных деревнях азиатских стран — с подорванной общей связью в ее материальном воплощении в общей собственности, традиционных органах общинного самоуправления и других институализованных формах — описывали это явление, отмечая, что межличностные связи среди крестьян выступают «атрибутом личности». Подобные наблюдения включают два аспекта, которые имеют методологическое значение только в своем взаимодействии, как личностное «прочтение» сохраняющейся общности.

Обнаружив возможность индивидуального самоопределения в рамках существующих в крестьянской общности связей, «эгоцентристский» (не в психологическом а, так сказать, в геометрическом смысле) характер построения ближайшего окружения индивида, его способность самому формировать последнее, определяя ту или иную степень «присвоения» в рамках кровнородственных, матримониальных, соседских связей, часть исследователей уподобили объект своих наблюдений — деревню развивающихся стран — буржуазному обществу, крестьянина — буржуазному индивиду (который, по образному выражению Маркса, носит свою связь с обществом в кармане [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 100]). В качестве структурообразующих при этом выделяются так называемые парные связи на основе «do ut des». С этой точки зрения крестьяне манипулируют своими личными связями в соответствии с материальными нуждами, потребностями хозяйственной деятельности, деловыми расчетами, превращая все это в основу общей связи.

Согласно другой точке зрения, в качестве основы видится нечто вроде «простой, нерационализированной любви» [Филлипс, 1965, с. 91]; акцент делается на личные чувства, симпатии, склонности — короче, говоря словами Редфилда, на «самом человеческом в человеке» в самом гуманитарном смысле. Такой индивид — уже пример представителю буржуазного общества в плане раскрепощенности от внешнего принуждения, освобожденности его связей от всего, что находится вне личности.

В свою очередь, подобная позиция подвергается критике за

то, что взаимоотношения индивидов трактуются как «атрибут личности», а не как продукт системы (см. [Текстор, 1967, с. 685]). Критики склонны видеть за всеми наблюдениями о личностном воплощении общей связи лишь декорум, который скрывает «системный» каркас в почти традиционном облике «общинного деспотизма». Они усиленно ищут институализованные формы контроля в трансформировавшейся восточной деревне и, соглашаясь, что часть их потеряла прежнее значение, заключают (исходя из методологического принципа: раз существует общество, должна быть организующая система), что этот контроль в полной мере перешел к еще сохраняющимся общинным органам.

Любопытно, что и эта крайняя точка зрения имеет свое рациональное зерно; однако для всех изложенных мнений характерен общий изъян. Именно потому, что во всех построениях властвует стереотип социальных связей буржуазного индивида, для которого последние лишь «внешняя необходимость» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 18], остается нераскрытым феномен превращения социальных связей в «атрибут личности».

Факты индивидуализации социальных связей отнюдь не отрицают их принудительности для индивида. Интериоризуясь, эти связи закономерно выражают себя в эмоциональной сфере — в симпатиях, дружбе, любви; и значение этих индивидуальных чувств не может не возрастать в ходе исторической эрозии первичной общности, покоившейся на тождестве социума и индивида. Однако именно эта эрозия, подрывая традиционные институты крестьянской общности, высветила ее типологическую черту — интериоризованность общей связи.

Высокий уровень мигрантства в странах «третьего мира» подвергает эту интериоризованность самому суровому испытанию, но еще долго индивид не мыслит своего полноценного существования без привычного окружения, без связей деревенской общности (до распространения мигрантства крестьянин вообще не мыслил своего существования без сохранения этих связей). Почерпнутый из современных полевых исследований пример сохранения связей, выступающих органическим продолжением индивида, — это крестьяне-буддисты, которые, несмотря на веру в индивидуальную карму, полагают, что и в своих последующих перерождениях, подобно тому как происходило в предыдущих, они окажутся все вместе в той же самой деревенской общности. Подмечено, что крестьянин воспринимает разрыв связей общности как ампутацию, разрушение личности, потерю своего «я»⁴.

Существует известное, хотя и по-разному определяемое в различных подходах соответствие между организацией социального пространства и внутренней организацией индивида⁵. Приведенные наблюдения красноречиво свидетельствуют одновременно о целостности индивида и его социального пространства, жизненное значение которой наиболее остро осознается именно в критический момент нависающей угрозы распада.

Но крестьянская целостность — это не равная всегда самой себе целостность первобытного монолита, связи которого предельно унифицированы единокровным тождеством. Целостность крестьянской индивидуальности возникает в переплетении различных и разнородных связей, центром или, точнее, узлом которого оказывается индивид. Плюрализации связей общности соответствует «многоцелостность», синкретизм индивидуальности, которая сохраняет самое себя в каждом типе связей, но каждый раз несколько иную, соответствующую природе этих связей: кровнородственных, матримониальных, соседских, артельных.

В социоантропологическом анализе плюрализация связей в крестьянской общности нередко уподобляется специализации ролей, которую социологи выделяют в современных урбанизированных обществах. Однако такое уподобление односторонне и основано на внешнем сходстве. «Роли» крестьянина теснейшим образом переплетаются, поскольку «члены одной семьи, по всей вероятности, окажутся в одной и той же церкви и школе, будут работать бок о бок, входить в одни и те же рекреационные группы, возможно, вступать в брачные отношения с теми, кто уже находится в родственных отношениях и связан с их семьей» [Ферс, 1951, с. 47]. Создавая в привычных терминах урбанистической социологии идеальный гармоничностью отношений проект «малой общности» для современной западной цивилизации, Р. Ферс брал за основу реальные черты именно крестьянской общности. И то, что одним из авторитетных в социоантропологии теоретиков социальной организации было названо «тенденцией к полному или частичному совмещению разного рода первичных групп», можно объяснить в его же терминах «тесным слиянием экономической, социальной и других сфер деятельности» [Ферс, 1951, с. 47] в крестьянской общности.

Подобно слиянию различных сфер деятельности слияны ипостаси деятеля, проявляющиеся в каждой из этих сфер. В отличие от «ролевой» специализации буржуазного общества, дробящей индивида на части, придающей его индивидуальности черты частичности («человек-дробь»), крестьянин сохраняет возможности целостного проявления себя в разных видах своей деятельности как различных проявлениях деятельности целостности. Последняя находит выражение в «совмещении», говоря словами Ферса, «первичных ячеек», образующихся вокруг индивида в каждом виде его деятельности и, можно сказать, формирующих его самого, в каждом виде деятельности расширяя пространство его личности. Крестьянин не «играет роли», а живет жизнью каждой «ячейки», конституируемой определенным видом деятельности, и в каждом из них он — органическое продолжение своего непосредственного окружения, органическая часть социального пространства, образуемого «первичной ячейкой».

Попутно следует уточнить заключение о «совмещении» различных «первичных ячеек». Применительно к крестьянской общ-

ности речь может идти о многообразии форм проявления бытия одной и той же «ячейки», например, о разных сторонах бытия крестьянской семьи. Соответственно деятельность индивида в рамках такой семьи — яркий пример не «совмещения» ролевых «частичностей», а целостности: в разных «амплуа» семьи крестьянин одновременно многообразен и един.

Напрашивается и другое уточнение. Поскольку «первичные ячейки» в виде семьи и иных институтов — это фиксируемые в институализованной форме социальные связи индивида, их слиянность означает, что плюрализация связей может сочетаться с их целостностью. Крестьянская общность от начала и до своего распада выступает феноменом целостности плюрализирующих связей индивида.

Воплощение и дополнение плюрализирующейся целостности крестьянской общности — синкретическая целостность индивида, подобно общине, подвергалась неоднократному испытанию на разрыв. И в данном аспекте до известного момента синкретичность «работала» на целостность, позволяя крестьянину сохранить свое типологическое единство в различных ситуациях, возникающих вследствие противоречивого взаимодействия разнородных социальных связей. Но за каким-то пределом синкретичность, получая «негативное определение», придавала крестьянину черты «двуликого Януса».

Американские этнопсихологи, работавшие в современной тайской деревне, разделили все пространство межличностных связей крестьян на две сферы: область очного контакта, когда крестьяне встречаются между собой, так сказать, лицом к лицу, и область отношений «за глаза» или «за спиной» друг друга. В первом случае господствуют гармоничность, дух солидарности и коллективизма, во втором — настороженность, подозрительность и даже враждебность друг к другу. «Лицом к лицу» царит обстановка предупредительности, сговорчивости, почтительности; с прекращением очного контакта происходит эрозия нормативности, обязательства могут не выполняться, договоренность — игнорироваться (см. [Филлипс, 1965, с. 66—76; Сайкологджикел, 1975, с. 24—40]).

Поспешно отнеся особенности межличностного общения крестьян в первой из выделенных частей социального пространства к «социальной косметике», эти исследователи продемонстрировали не только и не столько односторонность своего понимания особенностей социальной организации крестьянства в целом, сколько недостаточность описательного подхода. Но даже если учесть, что они утрировали известный психологический момент человеческих взаимоотношений, феноменологически противопоставив очные и заочные контакты, суждения, высказываемые «в глаза» и «за глаза», поведение «на людях» и «в своем кругу», то где же основания для утверждения о раздвоении и даже противопоставлении частей социального пространства крестьянской общности?

Перед нами, разумеется, одно общество, в котором традиционные солидаристские отношения соседствуют, однако, уже не прямо противоположными им антагонистическими или квазиантагонистическими отношениями. Материалы, на которые опирались авторы приведенных наблюдений, показывают рост имущественного расслоения в деревне, обострение конкуренции за доступ к земле и другим экономическим ресурсам и т. п. Естественно, что в условиях сохранения общности нормативная сила традиционных солидаристских отношений поддерживалась главным образом, так сказать, в публичной сфере, где поведение индивидов (в силу уже социальной рутины) жестче контролировалось общественным мнением, обычаем и т. д. Противопоставление двух частей социального пространства крестьянской общности свидетельствует, на мой взгляд, одновременно как о сохранении последней, так и об эрозии ее общей связи.

Кризис общности и высвечивает поляризацию социального пространства личности. Однако здесь исследователя подстерегает опасность: противоположные свойства субстантивируются в полярные социально-исторические типы, иерархия промежуточных состояний между которыми выглядит как стадильная типология крестьянства. Последняя просматривается в схеме Тэкстона, вычленившего три системы ценностей крестьянина. За каждой из них угадывается соответствующий носитель — специфический тип крестьянина: духовно поработанный индивид, который живет по «системе ценностей начальника-землевладельца»; индивид, для которого таковая становится «маской подчинения и лояльности», носимой в «присутствии землевладельцев» («очный контакт» на свой лад); индивид, открыто выступающий против своего угнетения и тем самым порывающий со своим духовным поработанием. Отвергая эту схему за неисторичность, именно за игнорирование крестьянского синкретизма (от двуединства до единства множественности), я хочу, однако, обратить внимание на заключенную в ней логическую иерархию.

На пути от духовного поработания к духовному освобождению индивида действительно мыслится промежуточная фаза экстерниоризации поработания в духовной сфере. Чтобы освободиться, крестьянин должен почувствовать себя поработанным. Вспомним Марксову диалектику исторических форм социальности: на пути между состоянием «личной зависимости» и «свободной индивидуальностью» оказывается промежуточная фаза «всеобщего отчуждения индивида от себя и от других», когда в негативной форме «полной опустошенности» индивида создается «всеобщность и всесторонность его отношений и способностей». «На более ранних стадиях развития, — пишет Маркс, — отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 105. (Курсив мой. — А. Г.)].

Экстериоризация порабощения — важный аспект исторического процесса экстериоризации социальных связей, отчуждения от индивида его общественных сил и отношений. Трактуя крестьянскую общность слагаемым более обширных социальных систем (даже как «часть-общество» или как «социальный суб-организм» [Семенов, 1976, с. 79]), мы должны признать, что существенная доля общественных сил и отношений крестьянства с самого начала оказывается отчужденной от него. Следовательно, полагать крестьянскую общность отправной точкой упомянутого исторического процесса не представляется возможным. Некорректно поэтому, как еще случается в нашей литературе по крестьянству и общине, распространять на крестьянина оценки полной интериоризованности отношений господства и подчинения, высказанные в отношении представителя первобытной общности, где, говоря словами Энгельса, «племя, род и их учреждения... были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях, поступках» [Маркс, Энгельс, т. 21, с. 99].

Крестьянская община и индивид в ней были подчинены внеобщинной власти, уже не «данной от природы», а политической, были подчинены отчужденным силам, связи с которыми носили в значительной мере экстериоризованный характер. Но для индивида его общность, общая связь крестьянского коллектива служила чем-то вроде буфера, смягчавшего господство отчужденных сил, и одновременно шлюзом, где внешнее давление в той или иной мере становилось внутренним. Крестьянский коллектив не знал ни полной интериоризованности, ни полной экстериоризованности в своих отношениях. Неотчужденные и отчужденные социальные связи, «естественно выросшие» и «политические» (по классификации Маркса [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 102]) отношения господства и подчинения соединялись здесь на основе не просто сосуществования, а взаимодействия.

В рамках крестьяноведческих исследований нас интересует лишь одна сторона процесса: воздействие отчужденных общественных сил, «политических» отношений господства и подчинения, отношений, одним словом, «гражданского общества» различных общественно-экономических формаций на «локализованный микрокосм» крестьянской общности и ее «естественно выросшие» отношения. Но следует помнить и «негативно определенную» преэминентность отношений «гражданского общества» с соответствующими той или иной его разновидности отношениями естественной общности⁶, и постоянный эффект обратного воздействия естественной общности на «гражданское общество» в условиях их взаимспроникновения в докапиталистических формациях.

Динамика общен исторического процесса, которая выявляется в социальной организации крестьянского «микроскома», однотипна с динамикой сдвигов в строении социального «макроскома».

ма». И к интересующему нас здесь первому случаю я считаю также возможным применить Марксово положение, что формой развития было «негативное определение простой организации». Иначе говоря, я думаю, что понятие «негативного определения» первичных, «простых» отношений естественной общности лучше всего передает генезис и эволюцию строя крестьянской общности в рамках различных классовых обществ. При всей важности различий в конкретном воплощении, в развитии каждого из них можно выделить несколько черт, которые, на мой взгляд, допустимо объединить понятием «негативного определения». Во-первых, организация крестьянских социумов «определяется», т. е. формируется и эволюционирует, на основе принципов или тенденций, заложенных в «простой организации» естественной общности. Во-вторых (как «негатив»), в строе крестьянской общности выявляется и возрастает значение отношений господства и подчинения в их экстерииоризованной, отчуждающейся форме. В-третьих, отчуждение происходит подобно «определению» в буквальном смысле слова, т. е. как фиксирование отношений естественной общности, которое консервацией их в изменяющихся исторических условиях неизбежно ведет к трансформации строя общности.

Все три стороны «негативного определения» выявляются в диалектике превращения «господства обычая», которое, по Ленину, характеризует строй первобытной общности, в «царство закона» классовых обществ. Смысл противопоставления обычая закону четко прослеживается по лингвистическим, историческим, этнографическим источникам. «Закон — установление обязательное, обычно писаное, принятое многими на основе свободного изъявления воли... — интерпретирует употребление интересующих нас терминов исследователь древнерусских памятников. Обычай же — обыкновение, то, к чему все привыкли, что ведет исстари. Закон выше обычая, поскольку он объединяет правовыми отношениями больше людей; кроме того, закон — благо, а беззаконие — зло... Обычай выше закона только в том, что он — всегда „свой“... закон же приходит со стороны» [Колосов, 1986, с. 124, 127].

На другой аспект обращает внимание исследователь средневековых западноевропейских памятников. «Нормы, зафиксированные в законе, становились неизменными, впредь надлежало следовать букве закона, ни в чем от него не отступая; закон приобретал независимое бытие, отвлекаясь от породивших его обстоятельств... Запись права вела к своего рода „отчуждению“ его от его творцов, которые впредь уже не могли оказать на него своего воздействия... толкование закона в дальнейшем становилось исключительной монополией судей, властей, но не общества... Обычаи... сохраняли „пуповину“, связывавшую их с обществом... и исподволь, не приметно для людей, при сохранении иллюзии неизменности изменялись, приспосабливаясь к новым потребностям... Всякий раз, когда приходилось обращаться

обычаю, его толковали, бессознательно руководствуясь не только тем, что действительно хранилось в памяти, но и тем, что подсказывали насущные потребности момента, интересы сторон» [Гуревич, 1984, с. 197]. «Обычай живет, а закон вечен, он не выходит из людской массы, а дан богами» [Колесов, 1986, с. 125].

Полярность, образуемая сопоставлением терминов, отлично передает сущность общен исторического процесса: власть в обществе «опредмечивается» и отчуждается, самоуправление сменяется управлением этой отчужденной властью, «политические» отношения господства и подчинения замещают «естественно выросшие». Но крестьяноведа мало такой констатации. При всем принципиальном различии систем социальной организации, одна из которых олицетворяется «обычаем», а другая — «законом», следует отметить, во-первых, преемственность последней, поскольку древнейшие законы основывались на записи обычаев, во-вторых, то, что исторически обе системы сосуществовали в крестьянской общности. Но самое главное, в-третьих, и самое трудное для анализа — это их взаимодействие.

Некоторые отправные точки соответствующего анализа можно указать. Обращает на себя внимание такой социальный феномен, как обычное право. Значение его для крестьянских социумов общепризнано в научной литературе. Но методология анализа не разработана, классификация вызывает споры. Одни ученые относят его к обычаю, другие — к праву. На мой взгляд, это явление становящегося права, и оно ярко характеризует специфику крестьянской социальной организации в плане «универсального процесса овеществления». Обычное право — институт, или институализованный, опредмечивающий обычай. Оно фиксируется в исторической памяти общности; это еще не свод правил, но уже их культивирование. Оно «живет» и изменяется, оставаясь «своим» для общности, но по мере роста частных интересов становится над ней, становится ее «судьбой» в рассмотренной этимологической связи слова с «судом». Верность традиции контролируется тяжущимися сторонами, которые прибегают к верховному арбитру.

Особое значение имеет сосуществование обычного права с «законом», вынесенным за пределы общности, — с универсализованным, кодифицированным, писаным правом. В таком сосуществовании обычным правом неизбежно заимствуются черты официального. Чтобы сохранять жизнеспособность и противостоять официальному праву в качестве действенного инструмента, обычное право должно приобрести черты официальности и фиксированности. Так начинается процесс его отчуждения от обычая. Потребность крестьян обращаться к нему во внеобщинных отношениях усиливает его надобщинный характер. Все это ведет к тому, что гарантом обычного права становится надобщинная власть, государство с вытекающими отсюда последствиями.

Аналогичное отчуждение находим во всех примерах сосуществования принципов естественной общности с государственными системами, с отношениями «гражданского общества». Трансформирующий эффект воздействия последних, придававший эволюции принципов естественной общности черты «негативного определения», можно объяснить тем, что отчуждение разрывало круг взаимообусловленности этих принципов, их, так сказать, круговую причинность, фиксируя какую-нибудь одну из заключенных в них возможностей развития. Соответствующая сторона строя общности не только консервировалась, но и абсолютизировалась, что неизбежно вело к ослаблению значения противоположной ей стороны в отношениях общности.

Половозрастную иерархию можно признать у крестьян изначальной, но изначально же в силу своего естественного характера она не требовала какого-то специального, правового или идеологического оформления. Значение личной передачи опыта поколений естественно выдвигало на первое место в крестьянской общности пожилых, проживших людей. Но естественный же процесс смены поколений стимулировал в соответствующий момент перенос авторитета и власти на молодых, от «отцов» к «сыновьям», о чем и свидетельствуют, в частности, рассматривавшиеся фольклорные сюжеты «трудных задач». Речь идет, конечно, не об эгалитаризме, а о двуединстве принципов возрастной иерархии, придававшим ей известную обратимость. Идеологическая и политико-юридическая институализация принципа старшинства подрывала такую обратимость. Если естественный порядок состоял в том, что с ослаблением физических сил авторитет главы крестьянской семьи переходил от отца к сыну, то официальное закрепление статуса члена общины, домо- и землевладельца задерживало передачу главенства в семье вплоть до полной дряхлости и самой смерти индивида.

Естественное разделение труда в крестьянском хозяйстве обычно выдвигало вперед мужчину-пахаря. Но там, где и когда преобладающим становилось значение женского труда, столь же естественно позиции женщины оказывались, так сказать, предпочтительнее. Даже в условиях резкой выраженности патриархальных черт общества роль женщины оказывалась заглавной в тех отраслях крестьянского хозяйства, где при естественном распределении обязанностей и ее труд играл заглавную роль.

Сосуществование различных принципов и в этой сфере придавало иерархии черты обратимости или движения по кругу. Не случайно при господстве в целом патриархальной структуры крестьянское мировосприятие, мораль крестьянского общества, общественное мнение крестьянского коллектива полагали его единицей семью в целом, отстаивали взаимнеобходимость мужчины и женщины, подчеркивали принцип соединения мужского и женского труда, мужского и женского начал. Типичное с этой точки зрения отражение баланса мужского и женского начал

можно видеть в разнообразных аграрных культах и соответствующих им ритуалах, следы которых и сейчас сохраняются у крестьянских народов. Отражением и выражением подрыва такого баланса становилась проникающая в крестьянскую среду «большая традиция» различных религиозно-философских учений. В христианстве, исламе, буддизме, индуизме, в конфуцианстве роль женщины если не одинаково, то однозначно принижается, и такая приниженность закрепляется.

Наиболее очевидно на структуру крестьянской семьи, на усиление в ней иерархичности воздействовала «большая традиция» юридического канона, правопорядка. «Японская разновидность конфуцианского домостроя», пишет американский социолог Ч. Мейдж, насаждалась сверху и, хотя впервые воплотилась в законодательный акт еще в 645 г., до конца XIX в. оставалась нормой лишь для высших слоев. В эпоху гражданских войн (XII — начала XVII в.) «семейная власть была упрочена, женщины и дети были более строго подчинены, и роль главы семьи была более сильно подчеркнута... Однако на этом этапе крестьянская практика оставалась более терпимой, и статус женщины не был столь низким по отношению к статусу мужчины... Все это изменилось в новое время с распространением норм, принятых среди высших слоев общества, на все население» [Мейдж, 1974, с. 165].

Более полно историческую динамику данного процесса можно представить по Китаю. Конфуцианская традиция, реконструируя универсальный порядок социального общения (*ли*), обобщала различные черты естественной социальности, вроде половозрастной иерархии, важности отношений родства, семьи и т. п. Но эти принципы, абсолютизированные государственными актами, ставшие правовыми нормами и этическими постулатами, на следующем этапе процесса насаждались в деревне уже сверху (см. [Тяпкина, 1984, с. 117]). Конфуцианский домострой (повиновение сына отцу, жены мужу, младших братьев старшему и т. д.), как и в Японии, раньше и полнее внедрился в высших слоях общества, а уже затем распространился на остальные слои, на социальные низы, на крестьянство, при этом никогда, очевидно, не достигая среди большинства жителей деревни крайних форм закрепощения женщины, символизовавшихся бинтованием ног. И процесс внедрения патриархального порядка семейных отношений, по всей вероятности, носил циклический характер, если еще при династии Мин, возрождавшей и насаждавшей конфуцианскую традицию, принимались акты наподобие «Уложения о вознаграждении за сыновнюю почтительность». Основатель династии был особо озабочен распространением системы поощрения отвечавшего конфуцианскому *ли* поведения в личной повседневной жизни широких слоев населения (см. [Элвин, 1984]).

Есть немало оснований полагать, что подобием деспотического государственного устройства или тоталитарной обществен-

ной системы с круговой порукой и иными критически выделяемыми либеральным этосом атрибутами крестьянская общность становилась тоже тогда, когда первичные связи *Gemeinwesen* трансформировались под воздействием утверждающейся государственности и социальных связей «гражданского общества». Когда общинное самоуправление становилось элементом государственной административной системы или частью управления крупным землевладельческим хозяйством, могли сохраняться те же органы, тот же принцип старшинства, но все это подлежало формализации и жесткому фиксированию. Своеобразный «суд стариков» как неформальная группа (см. [Громыко, 1984, с. 76]) мог превращаться в формализованный орган, подобие ареопага. Из него и/или наряду с ним выделялся староста, монополизировавший общественную власть; у старосты появлялись помощники, возникал мини-аппарат принуждения, сам староста становился должностным лицом, старшинство в его лице уже могло не совпадать с возрастом (старостью), пост мог становиться пожизненным, в конце концов даже наследуемым, а не выборным. Так происходило постепенное отчуждение функции управления от коллектива и обособление ее носителей; в локальных рамках крестьянского микрокосма развивался тот же известный процесс возрастания «самостоятельности общественных функций по отношению к обществу», который в общем социально-историческом плане был лаконично охарактеризован Энгельсом в «Анти-Дюринге» (см. [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 184]).

По исторической литературе можно проследить не только трансформацию естественных связей крестьянской общности под влиянием их «обволакивания» связями «гражданского общества», но и противоположное по вектору явление — «обволакивание» в условиях крестьянской общности социальных связей, внедряющихся в нее из «гражданского общества». Типичны примеры феодализации, когда за службу государству в лице его правителя жалуется деревенская община и пожалованный становится ее сюзереном. Естественные связи как бы обволакивают этого сюзерена, придавая ему черты общинного лидера. Власть феодального повелителя над крестьянами окрашивалась в патриархальные тона: от почитания его особы как отца, главы семьи, рода («батюшка», «бапак» и т. п.) до установления между ним и крестьянами связей типа патрон-клиент. Описывая и по сохраняющимся следам в современной восточной деревне, западные ученые склонны резко и односторонне подчеркивать в этой модели социальных отношений личностный характер, взаимозаинтересованность обеих сторон в их поддержании, обоюдность услуг и т. д. — принципы, присущие естественным связям. Отрицать значение их воздействия, разумеется, не следует, но не следует упускать из виду трансформацию, которую эти последние претерпевают в патроно-клиентских отношениях. Признаваемая либеральной традицией «асимметрия», т. е. неравен-

ство сторон в таких отношениях, оборачивается эксплуатацией тех, кто по своему социальному положению принижён. Естественные связи оказываются здесь не более чем формой, но и форма эта очень существенна, о чем свидетельствуют протесты крестьян против ее отмены, приводившие к восстаниям во многих странах Востока (см., например, [Скотт, 1976]).

В крестьяноведческой литературе описаны различные случаи, когда форма естественных связей скрывает радикально изменившееся содержание, когда, например, принципы соседской взаимопомощи или родственные отношения используются деревенскими верхами для личного преуспевания и укрепления личного господства — в конечном счете для эксплуатации внутри крестьянской общности. Нетрудно найти примеры и тому, как формы, почерпнутые из «гражданского общества», приспособлялись к потребностям крестьянской общности, использовались для укрепления общинных институтов и общинности в целом.

Очевидно, что взаимодействие естественных связей с социальными связями «гражданского общества» обнаруживало в рамках локализованных крестьянских коллективов такую диалектику формы и содержания, в которой исторически они могли меняться местами. Драматизм анализируемого взаимодействия определялся, однако, не антиномиями старого («традиционного») и нового («современного»), внутреннего («укорененного») и внешнего («привнесенного»), узкого, локально-корпоративного и широкого, национально-государственного, что обычно подчеркивают западные исследователи. Главное здесь проявление в крестьянской общности вместе с распространением связей «гражданского общества» социальных антагонизмов, присущих тем общественным системам, в среде которых существовали локализованные крестьянские коллективы. В длительной перспективе превращение социальных связей в антагонистические отразило воздействие на крестьянскую общность вторичных («гражданских») связей, хотя было такое воздействие отнюдь не простым, линейным.

Широко признается, что гарантией устойчивости крестьянской общности было торможение ее внутреннего расслоения. Известное имущественное неравенство не только существовало, а было даже нормой, обусловленной воздействием разного рода случайностей на хозяйственную деятельность, в высокой степени зависимую от природных факторов, имея в виду здесь не только силы окружающей природы, но и природные силы самого человека⁷. Однако эта дифференциация нейтрализовывалась как силой тех же случайностей, так и сознательной либо полусознанной волей крестьянского коллектива, стремлением к поравнению⁸. Естественным путем имущественное неравенство в крестьянской среде не закреплялось, и через несколько поколений преуспевшие семьи обычно возвращались на исходные позиции относительного имущественного равенства с соседями.

Положение радикально менялось, если имущественное нера-

венство закреплялось, например, отношениями власти, т. е. если представители преуспевших семей становились должностными лицами. Государственная власть институализовала имущественное неравенство, что могло происходить и в косвенной форме. Едва ли не наиболее интересный пример — выделение деревенской верхушки в лице шэньши в императорском Китае. Деревенские шэньши, нижний и самый массовый слой так называемого ученого сословия, могли и не занимать административных постов. В некоторые периоды истории страны это даже становилось системой, сознательной политикой правящих кругов, не допускавших сосредоточения власти и богатства на местах в одних руках. И тем не менее привилегии, которые получали шэньши благодаря своему официальному статусу, закрепляли преуспевание тех крестьянских семей и кланов, достаток которых позволил довести кого-либо из своих представителей до получения одного из ученых званий.

Институализация имущественного неравенства на основе внедрения в крестьянскую общность властных (политико-властных) отношений была не единственной и, по всей видимости, не главной дорогой. Как мы видели на примере шэньши, воздействие государственной власти могло быть в данном вопросе двойственным, в так называемых традиционных обществах — даже сознательно направленным на сдерживание роста имущественного неравенства среди крестьян. Аналогичной могла быть и политика феодального землевладельца. Влияние товарно-денежных отношений на строй крестьянской общности исторически в полную меру стало проявляться позднее, чем воздействие властных отношений, политических форм господства и подчинения; но на определенном этапе исторического развития, нередко взаимодействуя с властными отношениями, именно товарно-денежные отношения, эволюционируя сами, подготовили сдвиг в целях крестьянского производства. Накопительство и стяжательство преобразовывали вместе с крестьянским хозяйством крестьянскую общность, там, где и постольку поскольку они утверждались.

В целом взаимодействие внешнего и внутреннего в организации крестьянских социумов отличалось сложной динамикой, которая не поддается однозначному определению в категориях разрушения и распада. Поскольку воздействие социального окружения в виде институтов власти, «гражданских» связей, норм и ценностей «большой традиции» мы признаем изначальным, а локализованные крестьянские социумы сохранялись тысячелетиями, остается допустить, что воздействие это не было однозначно разрушительным ни для самих социумов, ни для «естественных» связей. Даже на поздних стадиях крестьянской эволюции этот процесс являл черты двойственности. Раннекапиталистическое развитие сплошь и рядом, особенно в странах так называемого вторичного капитализма, включало механизм обратной связи, консервировавший общину, ужесточавший регули-

рующую роль принципов общности в социальной организации крестьянского коллектива. На Востоке в эпоху колониальной экспансии противодействие новым порядкам одним из глубинных проявлений имело укрепление общинности. Не случайно и в постколониальной истории в качестве принципиального стал вопрос о жизнеспособности элементов некапиталистического развития освободившихся стран и прогрессивных потенциях крестьянской общины.

Характеризуя излюбленный в крестьяноведческой литературе аспект взаимодействия внешнего и внутреннего в организации крестьянских социумов, исследователь в поисках тайн жизнеспособности локальной общности, ее устойчивости и динамики вновь выходит к двойственности, двуединству, или, в самом широком плане — к единству множественности исторических определений крестьянских социумов. Разрушив первичное тождество индивида и общности, социогенез воссоздал общность как квазицелостность — полуавтономную и дифференцированную целостность. Крестьянские социумы приобретали черты соответствующих классовых обществ, оставаясь социальным (суб)организмом, коллективным субъектом, внутренне нерасчлененной до конца целостностью. Многообразные процессы в социальных макросистемах, активно воздействуя на организацию крестьянских «микрокосмов», входили в ряд наследовавшихся ею определений, тесня одни из них, способствуя закреплению других, давая стимул для развития третьих.

Глава V

КРЕСТЬЯНСКОЕ ХОЗЯЙСТВО КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Из «трех китов» крестьяноведения единоличное хозяйство представляется большинству исследователей, в том числе в СССР, наиболее универсальным признаком крестьянства. «Парцеллярный, семейный характер крестьянского производства,— пишут В. П. Данилов, Л. В. Данилова, В. Г. Растянников,— обусловил наличие многих общих черт, присущих крестьянству на всех стадиях его развития до перехода к социализму, сущностное единство его социально-экономической природы» [Данилов и др., 1977, с. 14].

Соответственно характеристике хозяйства определяется само крестьянство как социальный тип «мелких сельскохозяйственных производителей, ведущих индивидуальное хозяйство своей семьи на доиндустриальном базисе труда» [Данилов и др., 1977, с. 6]. Экономический анализ крестьянских универсалий получил наибольшее развитие, и в его русле наиболее решительно преодолевалась традиция узкоформационной привязки крестьянства, сведения его природы к особенностям феодальной формации. Но одновременно именно в экономическом анализе наиболее отчетливо выявилась другая опасность — «обуржуазивания» социальной природы крестьянства: те черты позднейшего этапа эволюции, которые придавали крестьянам подобие капиталистического класса («мелкая буржуазия», «сельская буржуазия» или, напротив, «предпролетариат», «полупролетариат» и т. п.), становились доминирующими в определении этой природы, проецировались на все стадии эволюции.

Разумеется, речь не идет об уместности в данной области исследований экономического анализа. «Анализ крестьянского хозяйства как исторически определенной формы производства», «выяснение того, что собою представляет крестьянское хозяйство как экономическое явление» [Данилов и др., 1977, с. 6], дали ценные результаты и в немалой мере заложили базу крестьяноведения. Но для последнего анализ крестьянского хозяйства лишь как «формы производства», «экономического явления» недостаточен. Определение крестьянства с точки зрения крестьянского хозяйства, взятого как самодовлеющая экономическая категория, чревато односторонностью, превращением самого определения в такую же самодовлеющую экономическую категорию.

Стремясь раскрыть экономическую сущность крестьянства, экономическую организацию его бытия, Ю. И. Семенов сформулировал методологический принцип: «Нельзя до конца понять природу дворохозяйства¹, не зная природы крестьянской общины, так же как нельзя разобраться в характере крестьянской общины, не зная особенностей дворохозяйства» [Семенов, 1976, с. 38]. Значение этого принципа заключается не просто в том, что исторически крестьянский двор являлся ячейкой более обширного экономического целого, входил в «социальный суборганизм» [Семенов, 1976, с. 79] — деревенскую общину, которая в идеальном виде представляла коллективного землевладельца. Главное — социальная природа крестьянского хозяйства была однотипна природе локальной крестьянской общности и его с наименьшим основанием можно считать общностью и социальным организмом.

Значительный шаг в этом направлении был сделан так называемым организационно-производственным направлением, которое, в сущности, и выделило в теоретическом плане категорию «крестьянского хозяйства». Но работы представителей этого направления раскрыли также недостаточность любого функционалистского подхода к данному явлению. Теория крестьянского хозяйства разрабатывалась в рамках организационно-производственного направления как теория «частнохозяйственного предприятия», отличающегося, однако, мотивацией своей деятельности от капиталистического хозяйства: потребление, а не прибыль. Предпосылкой такой мотивации признавался семейно-групповой, а не наемный базис хозяйства.

С этих позиций А. В. Чаянов и его коллеги подвергли точку зрения «классической политической экономии» основательной критике. Убедителен, например, составленный Чаяновым «Список нарушений предпринимательских правил» крестьянским хозяйством [Чаянов, 1925, с. 8—10]. Обобщая большой эмпирический материал, лидер организационно-производственного направления показывал, что принцип извлечения максимальной прибыли не универсален и не определяет даже в условиях господства капиталистического производства деятельность семейно-трудового крестьянского хозяйства. Такое хозяйство берется за «невыгодные», трудоинтенсивные культуры, пойдет на «потребительскую аренду», не оправдывающую расходы адекватным приростом продукции, отвергнет механизацию, если она сулит вытеснение имеющихся рабочих рук, и, напротив, откажется от дополнительных трудовых затрат для извлечения прибыли, если сочтет их чрезмерными.

Эмпирические выкладки организационно-производственного направления лучше объясняли особенности крестьянского хозяйства в капиталистической экономике; но сама теория «трудового семейного хозяйства, в котором семья в результате затраты годовичного труда получает единый трудовой доход и измеряет свои усилия с получаемым материальным результа-

том», выглядела не альтернативой, а скорее коррекцией к анализу «при помощи категорий капиталистического хозяйства, построенного на наемном труде» [Чаянов, 1925, с. 10], переводом на язык этих категорий фактов, имевших иную социальную природу. Так сформулированы важнейшие положения о «трудо-потребительском балансе», о «самоэксплуатации», наконец, определение природы крестьянского хозяйства как «сдельщины».

Чаянов справедливо писал о «фиктивном двоедушии крестьянина», когда в нем видят «и предпринимателя-капиталиста», и эксплуатируемого им рабочего, впадающего в хроническую безработицу и заставляющего своего хозяина, во имя своих рабочих интересов, переламывать свое хозяйство и поступать предпринимательски невыгодно». По-своему логична была попытка Чаянова оставить лишь вторую часть формулы, сближающую крестьянина с рабочим: основа крестьянского хозяйствования — это «мотивация рабочего, работающего на своеобразной сдельщине, позволяющей ему самому определять время и напряженность своей работы» [Чаянов, 1925, с. 10—11].

Не отрицая этой тенденции в эволюции крестьянского хозяйства при капитализме, я склонен считать концепцию «сдельщины» такой же недооценкой исторической специфики крестьянского хозяйства, как и противоположную ей концепцию «предпринимательства». В обоих случаях перед нами предприятие, функционирующее во имя особых экономических целей, созданное для их достижения. Исторически² же крестьянское хозяйство не создается чьей-то свободной волей, складывается спонтанно, естественным путем. Оно не функционально в обычном смысле, не имеет внешних стимулов деятельности — «мотивации». Смысл его существования, как и существования любой целостности — мира, общества, организма, — в нем самом, в его самовоспроизводстве.

Разумеется, с точки зрения самовоспроизводящейся гомеостатичной природы крестьянского хозяйства неравноценны доводы сторонников «потребительской» и «предпринимательской» его функций в послереволюционной отечественной аграрной науке, так же как и новейшие модификации этих доводов в дискуссии между сторонниками «морально-экономического» и «политэкономического» подходов в современном западном крестьяноведении («выживание» или «прибыль» — стимул крестьянского хозяйствования). Но главное — неправомерны отрыв хозяйствования от всей жизнедеятельности, конструирование по образу капиталистического предприятия особого экономического бытия крестьянского хозяйства, сведение всего этого организма к элементам производства.

Представители организационно-производственного направления почувствовали, на мой взгляд, ограниченность такого, узкоэкономического подхода к крестьянскому хозяйству, введя в анализ последнего категорию *семьи*. Однако эта категория оставалась у них преимущественно экономической, обращалось вни-

манне на состав семьи, сопоставлялись количественные показатели: суммы работников и суммы едоков, с одной стороны, и суммы произведенной продукции — с другой. Введение такого фактора, как сумма работников и едоков, в анализ крестьянского хозяйствования было совершенно закономерным, хотя для крестьянствования недостаточным. Оппоненты же отвергли операционное значение фактора семьи, найдя в нем постороннюю, биологическую или психологическую «добавку» к экономическому анализу³. Рассуждения, призванные показать роль психологической мотивации в определении хозяйственной деятельности семьи, запутывают, уверяли они, «объяснение простейших экономических явлений, прекрасно укладывающихся в рамках „классической политической экономии“». Схема крестьянского хозяйства, по А. В. Чаянову... семья — средства производства — продукция. Стоит только эту биологическую схему поставить на ее материальный базис, как все становится понятным: средства производства — семья — продукция» (цит. по [Чаянов, 1925, с. II]).

На самом деле запутывают своей «простотой» именно рассуждения о том, что здесь первично, а что вторично, что объективно, а что субъективно (для оппонентов Чаянова «объективными» были, разумеется, лишь средства производства). Обе схемы выглядят схоластичными уже потому, что противопоставляют производителя средствам производства, и это в условиях их объективной сращенности и преобладания натуральной системы производительных сил⁴. Определяя природу крестьянского хозяйства, следует, видимо, на первый план выдвинуть нечто не учитываемое обеими схемами, а именно сращенность крестьянской семьи с условиями ее хозяйствования. Она и объясняет тот факт, что исторически понятия «семьи» и «хозяйства» выступали в крестьянской среде «синонимами» (см. [Мухин, 1888, с. 50]).

Сама по себе супружеская пара в крестьянской общности не выделялась, приобретая, так сказать, права гражданства лишь при ведении самостоятельного хозяйства. Общность, деревенская община, представляла одновременно союз семей и объединение хозяйств. При этом условия хозяйствования позволяли в одних случаях выделиться простой парией, или нуклеарной, семье, в других сохранялась сложная, расширенная, большая семья из родителей и их женатых детей. Образовывались и «сводные» семьи потомков одной супружеской пары, ведущих общее хозяйство. Они, в свою очередь, могли превращаться в семейные союзы, напоминавшие российскому исследователю «артель» (см. [Мухин, 1888, с. 39]), а китайскому — «клан» (см. [Пезентс, 1987, с. 58]). В обоих случаях кровное родство уступало место «интересам чисто экономического свойства» [Мухин, 1888, с. 39]. Можно напомнить о значении хозяйственной целесообразности при выборе партнеров, превращавшей брак в разновидность сделки, об исключении из числа брача-

щихся нетрудоспособных, точнее, неспособных к ведению хозяйства и т. д.

Но все это доказывает именно сращенность семьи и хозяйства, слияние биологического и экономического. Там, где позволяли условия (а следует заметить, что нередко, например при крепостничестве, семейные разделы не допускались, препятствовала им и система податного обложения), повсеместно происходил распад квазиклановых образований и вместе с преобладанием нуклеарной семьи обнажалась биологическая основа ячейки крестьянского хозяйствования. Оппоненты Чаянова признавали лишь один принцип регулирования состава крестьянской семьи — прямо пропорциональную зависимость от наличия средств производства. Исторически, однако, в крестьянской среде действовали и другие. Фактор жизненного цикла приводил, например, к периодическому увеличению и уменьшению семьи в течение жизни одного поколения; семья при этом могла из простой стать расширенной, затем простой и т. д. Интересен широко распространенный в крестьянской среде принцип минората, т. е. наследования основной части семейного «домена» не старшими, а младшими детьми. Очевидный контраст с господствовавшими правовыми нормами нетрудно объяснить значением в крестьянской жизни биологического цикла трудоспособности.

Нормально старшие дети образовывали семью и приобретали возможность и стимул к самостоятельному хозяйствованию, когда родители пребывали еще в расцвете своих сил. Родители оставались с кем-нибудь из младших детей, которые становились способными к семейной жизни и хозяйствованию примерно к тому времени, когда силы родителей клонились к упадку. Совместное проживание обеспечивало преобладание наследования на основе совместного ведения хозяйства, преобладание этого принципа и относилось лишь к объектам этого хозяйствования. Интересы хозяйствования особенно заметно брали верх над принципом первородства и вообще кровного родства в районах ускорилокального поселения, когда распорядителем хозяйства становился зять, а не сын хозяина. Но, еще раз подчеркнем, семейная структура хозяйственной ячейки при отсутствии внешних ограничений саморегулирования определялась биологией и, конечно, психологией, тем, что в последнее время получило название «психологической совместимости», иначе говоря, — совместимостью характеров членов семьи⁵.

Экономический, равно как и биологический, детерминизм неизбежно дает упрощенную и одностороннюю картину крестьянского хозяйства. Антитеза экономического и биологического здесь, как в конечном счете и везде, скрывает их единство в жизни человека и человечества. Это становится очевидным именно при антропологическом взгляде на крестьянское хозяйство. Китайский социоантрополог Фэй Сяодун следовал в общей традиции изучения крестьянства «от экономики», от крестьянского хозяйства. Об этом свидетельствует его определение кре

стьянства как «совокупности форм организации, особенностей индивидуального поведения и социальных установок, тесно связанных целью обработки земли при помощи простых орудий и человеческого труда». Господство семьи в социальной организации крестьянской общности он объяснял тем, что «это — достаточная единица для обеспечения необходимого минимума общественной кооперации в повседневной экономической деятельности». «Такая кооперация, — подчеркивал китайский ученый, — поддерживается или, скорее, находит продолжение в усилиях по осуществлению другой главной задачи человеческой расы — воспроизводства. Взаимоусиление родственных функций жизни достигает высокой степени слаженности» (цит. по [Пезентс, 1987, с. 57]).

Смыслом крестьянского хозяйствования можно считать поддержание и продолжение жизни в самом буквальном ее значении, самым естественным способом. Это в конце концов и обуславливает необходимость антропологического подхода. Единичное хозяйство характеризует крестьянскую семью экономически, выделяет ее как группу, человеческий коллектив, и как категорию из совокупности людей, связанных отношениями родства, а семья определяет крестьянское хозяйство антропологически, выделяет его как целостность, как организм среди многообразия функциональных единиц, сельскохозяйственных предприятий, тех или иных подразделений аграрной экономики.

Производственная функция крестьянского хозяйства и воспроизводственная функция крестьянской семьи выступают продолжением одна другой. Крестьяне соединяются, чтобы оставить на земле потомство, род человеческий — для полноценного выполнения этой задачи они образуют хозяйственную ячейку. Цепь воспроизводства-производства крестьянской семьи-хозяйства захватывает большой круг. Хозяйствуя, крестьянская семья обеспечивает жизнь человечеству; обеспечивая человеческую жизнь самым насущным, крестьяне воспроизводят в своих хозяйственных ячейках и самих себя. Налицо круговая причинность жизни ради жизни и в смысле биологического существования, и в смысле общественного бытия. В обоих значениях крестьянская семья со своим хозяйством оказывается первичной ячейкой жизни. Отсюда ее самодостаточность и неустрашимость, разумеется, при сохранении упомянутой «слаженности».

Вопрос о возникновении и предпосылках сохранения сращенности семьи и хозяйства, слияния воспроизводства жизни и общественного производства в одной ячейке заслуживает специального рассмотрения. Вспомним вначале формы проявления этой сращенности, в общем хорошо известные. Крестьянское хозяйство — единица производства и потребления, воспроизводства и естественного размещения населения, самоуправления и управления, соединение хозяйственного расчета и отправления культа, социализации молодежи и обеспечения старости. Сплекс проявлений «соединения несоединимого», с точки зрения

специализации функций и дифференциации их носителей, может быть продолжен и варьирован, поскольку отмеченные черты своеобразно соединялись в крестьянском хозяйстве. Именно понимания этой сложности недостает, как мне представляется, в расчетах даже тех исследователей, кто превосходно знал отдельные проявления феномена «соединения несоединимого» в крестьянском хозяйстве.

Так обстоит дело, например, с теорией крестьянского хозяйства как «предприятия», т. е. организации людей, созданной и функционирующей с определенной производственной целью. Конечно, в политэкономическом анализе крестьянское хозяйство выступает как производственный механизм. Но еще в «Капитале» было подчеркнуто, что именно как такой механизм крестьянское хозяйство принципиально отличается от буржуазного предприятия. Крестьянская семья, писал К. Маркс, «обладает, подобно товарному производству, своим собственным, естественно выросшим разделением труда» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 88]. Система последнего не только подобна, но в определенном отношении — прямая противоположность общественному разделению труда товарного производства. Половозрастная структура крестьянской семьи в немалой мере определяет собой производство, а не просто приспособляется к нему; здесь прямая корреляция с тем, что в крестьянском хозяйстве человеческий коллектив в соответствующей степени подчиняет себе производство, направляя его на удовлетворение своих потребностей.

Есть и другие параллели-перпендикуляры. Поскольку «индивидуальные рабочие силы с самого начала функционируют здесь (в крестьянском хозяйстве.— А. Г.) лишь как органы совокупной рабочей силы семьи» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 88], обмен и распределение, опосредующие связь между производством и потреблением в товарно-денежных отношениях, становятся излишними. Непосредственно общественный характер труда выражается или, точнее, находит полное соответствие в непосредственно общественном, можно даже сказать, принудительно-общественном характере потребления. Это буквально — «еда из одной чашки». Если число рабочих рук — важнейшая характеристика крестьянского хозяйства, то число едоков, или, тоже буквально, «ртом», — равнозначная ей. При желании найти метафору равноценными будут обе ипостаси — и одного многорукого туловища, и одного брюха с несколькими ртами. И производство и потребление представляют равноценные жизненные проявления того социального организма, каким является крестьянская семья. Ее хозяйственная деятельность, производство в равной мере определялись и числом «рук», и количеством «ртом»⁶. *Производственно-потребительское единство* крестьянского хозяйства отличает его от любого функционального механизма, и оно неизбежно редуцируется к той или иной функции (или сумме их), когда крестьянское хозяйство отождествляется с производственным механизмом — предприятием.

Другое дело — и здесь представители организационно-производственного направления выявили реальные тенденции, — что в условиях господства товарно-денежных отношений крестьянское хозяйство приобретает те или иные черты «предприятия», его «обличье». Капиталистический рынок вносит существенные изменения в организм крестьянского хозяйствования, опосредуя и подрывая нераздельность производства и потребления. Но ее разрушение растягивается на целую эпоху, во время которой крестьянское хозяйство, с одной стороны, приспосабливается к рыночным условиям и подчиняется законам капиталистического производства, а с другой — продолжает сохранять свою естественную форму в виде потребительской ориентации.

Возникающие при этом коллизии, столкновение различных тенденций представители организационно-производственного направления описывали поэтому не как разрушение специфической природы крестьянского хозяйства, а как его видоизменение. «При натуральном бюджете крестьянское хозяйство, — писал Н. П. Макаров, — руководствуется в своих планах потребительными целями: при денежном бюджете оно может выходить за пределы потребительных целей, но для этого у основной части крестьянских хозяйств почти всегда и всюду было мало возможностей: в этом смысле и при денежном бюджете крестьянское хозяйство можно называть *потребительским хозяйством*, как хозяйство, стремящееся не к получению наибольшей прибыли на капитал, не к накоплению капитала, а к удовлетворению потребностей крестьянской семьи, хотя нельзя отрицать, что при благоприятных условиях крестьянское хозяйство быстро заражается духом капиталистического общества» [Макаров, 1917, с. 12 (Курсив мой. — А. Г.)].

В чем проявляется этот «дух капиталистического общества»? И в накопительстве, и в потребительстве. Но и накопительство у преуспевающих хозяйств долго носит потребительский характер. Почти повсеместно оно прежде всего выражалось в знаменитом «прикупить землицы». Даже если крестьянский надел был достаточен для семейного потребления, требовалось нечто вроде страхового фонда, а также обеспечение нормальных условий хозяйствования будущим поколениям. Следующим этапом уже было собственно капиталистическое накопление, но, по справедливому замечанию Макарова, «кому удавалось накапливать, тот чаще уходил из разряда крестьян-хозяев в лавочники, заводчики и фабриканты» [Макаров, 1917, с. 12]. Такой хозяин мог и оставаться в деревне, но главным в характеристике его социального статуса становилось именно то, что он содержал лавку или трактир, занимался ростовщичеством и т. п. Не случайно и в художественной литературе стран Востока, подобно тому как было в дореволюционной русской литературе, «кулак» как сельский эксплуататор новой, капиталистической формации воплощался в первую очередь в образе подобного торговца-ростовщика.

Потребительская тенденция, а это не что иное, как широко отмечаемое в советской литературе по развивающимся странам «становление новой системы потребностей», состояла, по Макарову, «в умножении и утончении потребностей» крестьян. «Интересы крестьянского хозяйства, — писал Макаров, — состоят в стремлении наилучшим и наибольшим образом удовлетворить потребности крестьянской семьи. Не только сытнее есть, не только теплее одеваться, не только жить в большой светлой избе и т. п., но увеличить, умножить свои потребности и их удовлетворить... Полнее и разнообразнее удовлетворить свои потребности — вот интерес крестьянского хозяйства; он достигается в том случае, когда получается *увеличение доходов*; следовательно, увеличение дохода крестьянского хозяйства — вот в чем его *главный* интерес в *современной* жизни» [Макаров, 1917, с. 13].

Слово «современная» подчеркнуто автором не случайно. Объектом представителей организационно-производственного направления было крестьянское хозяйство на поздней, капиталистической стадии эволюции. Важно в их наблюдениях именно то, что уже при разделении производства и потребления рынком и товарно-денежными отношениями как особенность крестьянского хозяйства сохранялась его потребительская ориентация, происходящая от традиции подчинения производства потребностям жизни крестьянской семьи. Видоизменяясь в историческом развитии, сращенность производственного и воспроизводственного, экономического и биологического, культурного и природного сохраняется у крестьянства в своих многочисленных проявлениях.

Хозяйский расчет, учет расходов, прикидка дохода и т. п. легко внедряются в крестьянское хозяйство, потому что, в сущности, представляют развитие элементов экономического рационализма, испокон веку присутствовавших в крестьянском сознании. Вспомним хотя бы восходящий к глубокой древности обычай соотнесения посеянного и уродившегося: «сам-третей», «сам-пят» и т. д. Но этот рационализм иной природы, чем расчет рабочего-сдельщика, хотя и понятно, что Чаянов использовал образ «сдельщины» как метафору. Сдельщик соизмеряет затраты своего труда с вознаграждением, крестьянин традиционно соотносил уродившее с посеянным. Дело не только в обратной последовательности; крестьянин не ограничивал трудовые усилия расчетами на «получку». Исторически в крестьянском сознании эти категории были несоизмеримыми.

Крестьянин мог говорить себе: «Что посеешь, то пожнешь». Но это отнюдь не означало для него сколько — столько. Вспомним наиболее очевидное: между посевом и жатвой длилось время, когда трудовые усилия крестьянина оказывались в огромной мере подвластными «стихии», природным силам. Дождь «мог соответствовать оптимальным срокам, а мог и коренным образом нарушать желательный для земледельца ритм полива посевов» [Рыбаков, 1981, с. 601]. Ситуация была не только «фа-

тальной», но и универсальной. На протяжении тысячелетий крестьянское хозяйство различных стран оставалось в зависимости от тех или иных природных процессов (список их может быть продолжен за счет наводнений, ранних заморозков, нашествий саранчи и т. п.). Но главное — само крестьянское хозяйство оказывалось частью всеобщего «природного процесса», который производителем в своей целостности не мог контролироваться.

Крестьянину невольно приходилось ждать, как «уродит», чего «бог пошлет». Но это отнюдь не означало в глазах крестьян, что при этом могло выпасть кому угодно и уродить что угодно. В параллель с русской пословицей я бы привел, например, сингальскую: «Посадивший манго соберет манго, посеявший рис соберет рис» [Пословицы, 1961, с. 444]. Красноречива в данном случае и дидактика китайских пословиц: «Бывают только ленивые люди, не бывает ленивой земли: посеешь вовремя — вовремя родит» или «Бойся, что лентяй не будет пахать, а что желтая земля не будет родить — не бойся», наконец, почти калька: «Потратишь мало силы — увидишь мало зерна» [Пословицы, 1961, с. 280, 305].

«Фатальная ситуация» отнюдь не обрекала крестьянина на фатализм. Не рассчитывая получить пропорционально затраченным усилиям (подобно «сдельщику» или поденщику), крестьянин тем не менее был ориентирован не на минимум и даже не на оптимум, а на максимум трудовых усилий. Иначе говоря, мораль и психология крестьянского хозяйствования на земле определяли, чтобы он работал не сколько хотел и не сколько считал достаточным (таких категорий, как «желательность» или «достаточность» труда, просто не могло быть в традиционном крестьянском сознании), а сколько требовала традиционная агротехника. Важнейшим принципом последней, как хорошо известно, были цикличность и необходимость максимальных усилий в сравнительно короткий промежуток времени. Внешне это уподобляло трудовую активность * крестьянина вулканической деятельности, а теоретикам модернизации, исходившим из размеренности и постоянности индустриального труда, давало основание для критики крестьянской «лени» и т. п.⁷

Не учитывается в подобной критике, в частности, то, что к «взрывам» трудовой активности крестьяне (что и позволяло им выдержать экстремальное напряжение) внутренне готовились на протяжении всего года, каждая дата которого в земледельческом календаре была вехой такой подготовки. Я имею в виду не только отмеченную в соответствующих главах связь аграрно-календарных празднеств с циклом сельскохозяйственных работ, их «синкретичность» последним. Главное — эти празднества, все и каждое из них, можно считать архетипом традиционных кре-

* Традиционная трудовая активность как бы формировала структуру всякой вообще социальной активности крестьян, другим ярким проявлением которой были «бунты», по распространенным описаниям, кратковременные, но бурные вспышки крестьянского протеста.

стьянских трудовых будней. Сближает их прежде всего «*страдный*» характер, т. е. максимальное напряжение сил, эмоциональная насыщенность, интенсивность психической и физической деятельности. В обоих случаях происходила буквально трата себя и при том без расчета на непосредственное воздаяние, на какое-то эквивалентное вознаграждение «затрат». Усилия приобретали значимость именно при полноте и безотчетности самоотдачи. В традиционном крестьянском сознании смысл трудовой «страды» был абсолютен. Подобно любому календарному действию то было отношение к Абсолюту, отношение, которое затрагивало предельные вопросы бытия, основы мироздания. Настроение участника календарного праздника, убежденного, что без его усилий солнце может не взойти, дождь не прольется, весна не наступит и т. д., раскрывает нам соответствующий настрой участника крестьянской «страды», выраженный, например, китайской пословицей: «Крестьянин не будет стараться — весь мир с голоду умрет» [Пословицы, 1961, с. 295].

Страда, когда приходило ее время, становилась для крестьянина всем — не только в смысле сущности, но и имманентности бытия. В отличие от рабочего дня индустриального труда для крестьянина во время страды не было ничего вне его труда. То были в их единстве политика и экономика, рациональное и ритуальное, земля и небо, микрокосм и макрокосм. В трудовой страде как в космогоническом действе человек реализовывал себя всецело, в едва расчлененной целостности своих потенций. И именно потому, что в подобной труде воспроизводился человек, а не только его рабочая сила, столь популярный термин «самоэксплуатация» уместен лишь как метафорическое отражение «обличья», которое приобретал крестьянский труд, подчиняясь законам капиталистического производства⁸.

Между тем состоянием общества, когда труд вбирал в себя все и, купно с воспроизведением себе подобных, был космогоническим действием, и «самоэксплуатацией», эксплуатацией крестьянином своей рабочей силы в предпринимательских целях — огромная дистанция истории различных классовых обществ. Но, забегаю несколько вперед, скажу сразу: на определенном этапе эволюции крестьянского хозяйства в двуединстве «соединения несоединимого» совместились и то состояние, когда, говоря словами Маркса, «человек... выступает как цель производства», и то, противоположное ему, когда «производство выступает как цель человека» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 476].

Маркс призывал не идеализировать «первоначальную полноту индивида», ибо тот «еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений». Подчеркнем: «вся полнота» человеческих отношений вырабатывалась, по Марксу, историческим путем обособления или отчуждения от человека его индивидуальных потенций и естественных отношений, путем их, так сказать, обобществления (вплоть до «полной опустошенно-

сти» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 105]). Уместен здесь и термин «негативное определение». Человеческая полнота вырабатывалась путем «определения», последовательного выделения потенций в первоначальной нерасчлененности индивидуальной жизнедеятельности. Решающим звеном в «определении» выступало «закрепление социальной деятельности» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 44], отрыв (потому «определение» и уместно назвать «негативным») тех или иных потенций от того или иного класса индивидов и вместе с ним противопоставление различных сфер человеческой жизнедеятельности друг другу.

Прогрессировавшее общественное разделение труда и основанная на нем классовая дифференциация не поколебали принцип естественного, половозрастного разделения труда крестьянской семьи, вновь и вновь воспроизводя этот хозяйственный организм; но в его социальной природе откладывались новые исторические слои. Безотчетное отношение к труду, когда индивид своей производительной деятельностью «непосредственно воспроизводит себя из природы» [Маркс, Энгельс, с. 46, ч. 1, с. 100], стало совмещаться с различными формами рефлексии, отражавшими отчуждение труда и самоотчуждение индивида. В условиях, когда «духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 41], не могла не развиваться поляризация работы и отдыха, будней и праздников.

«Уцененный» отщеплением других видов жизнедеятельности производительный труд становился антиподом праздничной целостности, требовал психологического восполнения и моральной компенсации. Значимо было также в различных планах отделение в сознании производителя собственно производительной деятельности от воспроизводственного смысла человеческого существования, слитых в архетипе космогонического действия. Развивались представления о неуниверсальности, дискриминированности производительного труда: труд как предопределение, следствие кармы, греха, воли Верховного существа и т. д. Производительная деятельность стала нуждаться в особом, религиозном освящении.

Отношения господства и подчинения воздействовали на крестьянское хозяйствование и самым непосредственным образом. Собственно хозяйская функция, возможность распоряжаться резко ограничивалась и отрывалась от исполнительства. Образно говоря, дело происходило так, будто руки земледельца повиновались чужой голове, а своя голова оставалась праздной. Особенно рельефно это выражалось в условиях включения крестьянского хозяйства в крупное землевладельческое хозяйство, хотя, несомненно, крестьянская способность хозяйствовать резко ограничивалась и в тех случаях, когда отношения господства-подчинения опосредствовались общиной. Феномен *барщины* очень хорошо описан применительно к феодальной формации,

но следует подчеркнуть, что он имеет не только такое конкретное историко-экономическое значение. Это еще и культурно определенный тип труда, и чтобы оттенить «расстыкованность» его с конкретным экономическим явлением, ограничусь двумя примерами. С одной стороны, барщинный труд долго сохранялся для крестьян свое «патриархальное обличье», поскольку «барское», как уже говорилось, соответствовало в традиционном крестьянском сознании скорее «общему», чем «чужому». С другой стороны, историческая память о барщине преследовала крестьянина и тогда, когда уже феодалов и в помине не было. «Если крупное хозяйство, значит, я опять батрак», — отмечал крестьянскую логику Ленин, предупреждая, что «у крестьянина с представлением о крупном хозяйстве связана ненависть, воспоминания о том, как угнетали народ помещики» [Ленин, т. 38, с. 200].

Крепостной, работающий «на барина», в барском хозяйстве, есть прототип лично-свободного батрака-поденщика, и он фактически становился последним вместе с ликвидацией патриархального «обличья» отношений между крупным землевладельцем и крестьянином-земледельцем. Барщина в широком смысле типа труда на земле как раз была своеобразным приближением к «сдельщине», имея в виду значение, которое придавал Чаянов расчету крестьянином своих усилий и соизмерения «затрат» и «получки». Это подметил, кстати, основатель классической политэкономии: «Крепостной, не могущий приобрести ничего, кроме своего пропитания, старается лишь не переобременять себя чрезмерным трудом и не дает продукту земли намного превысить то, что необходимо для его существования» [Смит, 1962, с. 287].

Барщина оставила след в истории крестьянства как ярчайший пример отрыва хозяйствования от труда (ситуация, запечатленная в народной мудрости поговоркой «хозяин — барин», т. е. человек, который не трудится). Крестьянин, лишенный возможности хозяйствовать, становится, как и показано Смитом, «антихозяином» и в этом смысле «антикрестьянином». Однако даже такой «антикрестьянин», «отбывающий» труд на земле (как отбывают срок заключения), — тоже крестьянин⁹. Все же общая для докапиталистических обществ тенденция разделения распоряжения и исполнительства (в сущности, другое наименование отношений господства и подчинения), хозяйствования и труда на земле далеко не везде и не всегда достигала «барщинной» степени, сближавшей крестьянина с рабом.

Дело было не только в ограниченной эффективности барщинного хозяйства, что подчеркивалось в классической политэкономии. «Барщинности» противостояли исходная слитность труда и хозяйствования на земле, а затем нараставшая сила неравномерно протекавшего, но повсеместно непреодолимого процесса индивидуализации, высвобождения индивидуальных потребностей и потребностей в их реализации. Точно так же «коренные» начала семейного быта и естественное стремление каждой

личности к хозяйственной самостоятельности» разрушали те «формы семейно-хозяйственного устройства», которые были порождены отношениями господства-подчинения в условиях личной зависимости (см. [Мухин, 1888, с. 40]).

Капитализм имел двойные последствия для крестьянского хозяйства. Он закреплял «стремление каждой личности к хозяйственной самостоятельности», подрывая при этом «коренные начала» прежней социальности, разрушая общность. Крестьянское хозяйство освобождалось от гнета отношений господства и подчинения; но утверждавшееся единство хозяйствования и труда (находившее в так называемой парцелле свою классическую форму) ставилось под вопрос внедрением цели, внешней для хозяйства как социального организма. В случае подчинения, говоря словами Маркса, «самоцели» — воспроизводства человека — «внешней цели», извлечению прибыли (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 476]) хозяйство становилось капиталистически-фермерским. Эксплуатация наемной рабочей силы в предпринимательских целях могла соседствовать в нем с самоэксплуатацией. Если же по-прежнему господствовала «самоцель», элемент самоэксплуатации оставался скрытым в потребностях воспроизводства человеческой полноценности и семьи как неразложимой формы социальности.

Нельзя, конечно, утверждать, что природа крестьянского хозяйства оставалась при том неизменной. «Раз крестьянин становится товарным производителем, то „нравственность“ его неизбежно уже будет „основана на рубле“». Но крестьянское хозяйство не становится всецело товарным: лишь часть его воспроизводства — та или иная в зависимости от местных традиций и степени развития процесса — принимала товарную форму¹⁰. В результате «нравственность», «основанная на рубле», не вытесняет полностью, а дополняет «нравственность», соответствующую натуральному производству.

В крестьянском сознании «на переломе» запечатлеваются самые различные позиции в отношении хозяйствования: от мелочной скаредности со стремлением перехватить даже не рубль, а какую-нибудь копейку до явного пренебрежения своей выгодой в других вопросах. Размышляя над причинами последнего, Г. И. Успенский, (на наблюдения которого неоднократно ссылался В. И. Ленин¹¹ именно в своих обобщениях относительно крестьянского хозяйства «на переломе» к капитализму), пришел к убеждению, что для крестьянина должны существовать притягательные стороны его труда, что это не только «каторжный труд, из необходимости быть сытым», но еще и «земледельческое творчество» [Успенский, 1985, с. 86, 99]. Большое значение он придавал тому, что называл «нравственной многосодержательностью земледельческого труда» [Успенский, 1985, с. 98].

Крестьянин «„бьется“, — писал Успенский, — не потому только, что ему надо быть сытым, платить подати, но и потому еще, что земледельческий труд со всеми его разветвлениями,

приспособлениями, случайностями поглощает и его мысль, сосредотачивает в себе почти всю его умственную и даже нравственную деятельность и даже как бы удовлетворяет нравственно». Писатель-исследователь обнаружил «стройность», «внутреннюю цельность и резонность» в «ежедневной пестроте жизни» крестьянина, когда, по его словам, «положил в *основание* всей организации крестьянской жизни, семейной и общественной, — *земледельческий труд*... его специальные свойства и влияния на неразрывно связанного с ним человека» [Успенский, 1985, с. 98].

Писатель был далек здесь от того довольно распространенного понимания нравственности земледельческого труда, когда в ней видят универсальное средство духовного спасения. Он имел в виду не нравственность, не мораль и даже не одну духовную сторону, а в своей целостности образ жизни, в основании которого труд — хозяйствование на земле. Нравственное удовлетворение в этом контексте — это удовлетворение от целостности бытия, восходящей к наличию единого стержня последнего и «специальным свойствам» земледельческого труда.

Через труд на крестьянина непосредственно воздействует сама природа, но воздействие это при всей глубине и цельности глубоко двойственно: «Она учит его признавать власть, и при том власть бесконтрольную, своеобразную, капризно-прихотливую и бездушно-жестокую... Но, пришибая таким образом человека, вкореняя в его сознание идею о необходимости безусловного повиновения как нечто неизбежное, неотвратимое, нечто такое, чего нельзя ни понять, ни объяснить, против чего немислимо протестовать, — та же самая природа весьма обстоятельно знакомит... и с *удовольствиями власти*, т. е. дает ему возможность и самому (несмотря на то, что он в рваном тулупе и рваных лаптях) ежеминутно испытывать те же самые удовольствия своего собственного могущества, которые знакомы только монарху, и никому другому» [Успенский, 1985, с. 105—106].

Так и в капиталистическую эпоху, на самом переломе истории крестьянства как социальной общности четко выявляются глубинные основы крестьянского хозяйствования, его природа или, точнее, нечто изначальное и неизменное в ней. Власть крестьянина над природой столь же естественна, как и покорность ей. И то и другое принимается как данное, определенное, т. е., говоря словами Маркса, «предопределенное, объективное для индивида» (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 475]) и как нечто неотделимое от него. Хозяйствование на земле, включающее использование «природного процесса» и приспособление к нему, для крестьянина — естественный порядок вещей, от которого он, так же как от самой природы, неотделим. Подобное отношение формирует определенный тип человека, характеризует социальную специфику последнего.

В крестьянском хозяйстве субъект — и это в конечном счете самое главное — представляет *особый тип трудящегося человека*. Характеризуя исходные «формы, предшествующие капита-

листическому производству», Маркс (напомню) кратко определил этот тип: в отличие от рабочего «работник является собственником», в отличие от буржуа и представителей привилегированных слоев докапиталистических обществ этот «собственник сам работает» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 487]. Как собственник крестьянин независимо от формационных разновидностей собственности имеет сущностную специфику. В условиях различных классовых обществ «мелкое семейное земледелие»¹² сохраняет «первоначальное единство между работником и условиями труда» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. 3, с. 438—439].

Это собственность до разделения на антиподы частной и коллективно-общественной ее разновидностей. Это отношение более древнее, чем собственность в привычном субъектно-объектном смысле. Оно и индивидуальное, выражающее отношения между индивидами, и коллективное — отношения индивида к коллективу и коллектива к индивиду. Оно и родовое — отношение человеческого рода, родовой сущности человека к природе как предпосылке себя и своего существования. Высшее предназначение и конечный смысл крестьянского хозяйства именно в том, что оно соединяет оба аспекта отношения родовой сущности человека к природе. Соединяет самым конкретным, реальным способом, в то же время испокон веку мифологизировавшимся в крестьянском мировосприятии и составлявшим в такой образной форме основу последнего. Это образ земли-матушки: она порождает все живое и в то же время не родит без крестьянина.

Сращенность крестьянина-земледельца с землей — это и выражение активного отношения человека к природе, и глубокое восприятие человеческого рода ее частью. «Лишь благодаря земледелию к земле относятся как к удлинненному телу индивида» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 483]. И крестьянин земледельствует тоже постольку, поскольку воспринимает землю своим продолжением, своим, говоря словами Маркса, «удлинненным телом». Двусторонняя связь человека с землей остается неизменной сущностью крестьянствования вопреки многообразию собственнических отношений, подрывающему «первоначальное единство» («негативно определяя» его). Поэтому, отвергая «политэкономический подход» в западном крестьяноведении, представляющий крестьянина носителем универсальной рациональности Номо оесопотісуса хозяйствующего ради прибыли, я считаю ограниченной трактовку данного хозяйственного типа также в концепции «моральной экономики», акцентирующей мотив «выживания», т. е. обеспечения существования. В рамках «первоначального единства» нет какого-либо внешнего целеполагания. Крестьянин не только в различных формах — собственник земли, в известном смысле он — ее собственность. Та самая «власть земли» есть одновременно властное побуждение крестьянина хозяйствовать на ней. Земля представляет природные предпосылки не просто существования крестьянина, а его самого в «его индивидуальности» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1,

с. 481]. Крестьянин объективирует себя в «этих природных, неорганических условиях своего существования» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 480].

Итак, хотя внешние цели крестьянского производства исторически видоизменяются, прежде всего отметим, что крестьянин не может не земледельствовать, поскольку хозяйствование на земле есть его антропологическая сущность. Неотъемлемость последней находит свое выражение в том, что крестьянствование было не выбором занятия, а наследованием, говоря словами Редфилда, «образа жизни». А. Смит обратил внимание на парадокс: несмотря на высокую квалификацию, которой требовал сельскохозяйственный труд, «никогда не признавалось необходимым установить ученичество для допущения к занятию сельским хозяйством» [Смит, 1962, с. 107]. Сын крестьянина не просто наследовал землю, его наследием становилось земледелие. Он вступал в ряды земледельцев по праву рождения на земле. Но хозяйствование на земле было для крестьянина также долгом, своего рода заветом, с которым он рождался на свет.

Если ощущение себя частью бесконечной цепи человеческих поколений, как подчеркивалось в соответствующей главе, было важным, структурообразующим элементом становящегося крестьянского мировосприятия, то можно добавить теперь, что материальной основой и заодно воплощением такого восприятия являлось в возрастающей степени крестьянское хозяйство. Культивируемая земля через «труд и пот», вложенные каждым поколением, вбирала в себя всю их цепь. Рассматриваемая обычно в морально-политическом контексте крестьянская «любовь к земле» включала эту материальную связь со своими предшественниками. Материальная природа такой любви выступала самым явственно ощутимым образом, ибо производительные силы земли, приобретаемые благодаря человеческой деятельности «совершенно так же становятся первоначальными силами почвы, как и те, какие ей придали происходящие в природе процессы» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. 2, с. 266].

В послемарксовской политэкономии (исключением можно считать концепцию натуральных производительных сил) оказалось недооцененным принципиальное значение этой, присущей крестьянскому хозяйству, сращенности человека с «природной машиной». Крестьянская собственность при всех своих вариациях есть условие доступа к «природной машине», возможность ее использования, право трудиться на земле. Историческая эволюция форм собственности, несмотря на все напластования, сохраняла эту типологическую черту крестьянского хозяйства, *неразделимость собственности и труда*.

На поздней стадии крестьянской истории такое глубинное понимание природы крестьянского хозяйства стало актуальным в связи с проблемой отношения к крестьянству со стороны пролетариата. И П. Стучка, противопоставляя свой подход «социолога и историка» политэкономическому анализу одного из вид-

нейших теоретиков социал-демократии в аграрном вопросе, писал: «Каутский много говорит о собственнических иллюзиях мелкого и всякого крестьянина вообще, о любви крестьянина к своей собственности, о его собственнических инстинктах и т. д... Но Каутский не затрагивает одного крайне существенного обстоятельства в этом вопросе. Он не ищет и не находит *материальные основания этих иллюзий*, этой любви к земле и т. п. В основе крестьянской любви к *своей* земле лежит, с одной стороны, конечно, любовь к природе, с которой он так близко связан, но в *большей еще степени* любовь к „труду и поту“, затраченным им на эту землю» [Стучка, 1926, с. XV].

По существу, два представителя марксистского направления в аграрной теории говорили на разных языках. Следует несколько конкретизировать суждения Стучки о противоположности подходов к крестьянину «социолога и историка», с одной стороны, «экономиста» — с другой *. Каутский считал возможным трактовать крестьянское хозяйство в универсально-экономических категориях отношений собственности (и логично приходил к выводу, что крестьянство — капиталистический класс с интересами, противоположными интересам пролетариата, а отсюда: «Вместе бить, врозь идти» [Каутский, 1926, с. 270—271]). Для его оппонента была значима не собственность сама по себе (вне социально-исторического контекста), а неотъемлемые от нее «любовь к земле», «любовь к природе», «любовь к труду».

Стучка вводил «моральные», или «морально-экономические», категории, не имевшие никакой познавательной силы с точки зрения классического политэкономического анализа, и не случайно в политэкономической литературе того времени образцом марксистского подхода к аграрному вопросу считался анализ Каутского, а соображения его оппонента имели очень небольшой резонанс. За категориями «любви» к природе и труду скрывалась, однако, *антропологическая сущность* человека, сращенного с природой через труд на земле. Эта сращенность, в свою очередь, подлежит определению в категориях собственности.

«Частная собственность работника на его средства производства есть основа мелкого производства, а мелкое производство составляет необходимое условие для развития общественного производства и свободной индивидуальности самого работника. Правда, этот способ производства встречается и при рабовладельческом, и при крепостном строе, и при других формах личной зависимости. Однако он достигает расцвета, проявляет всю свою энергию, приобретает адекватную классическую форму лишь там, где работник является свободным частным собственником своих, им самим применяемых условий труда, где крестья-

* «Как и кажется неподвижной, флинксообразной для экономиста фигура крестьянина, для социолога и историка она дает весьма богатый материал» [Стучка, 1926, с. IX].

янин обладает полем, которое он возделывает, ремесленник — инструментами, которыми он владеет как виртуоз» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 771].

Антропологическое углубление политэкономического анализа, выразившееся в соединении понятий развития «общественного производства» и «свободной индивидуальности» работника, позволило Марксу дать межформационное («сквозное») определение крестьянского хозяйства как способа производства и в конкретно-экономическом смысле термина, и с точки зрения развития собственнических отношений. Он подчеркнул естественный (и в политэкономическом, и в антропологическом смысле) характер эволюции сращенности работника с условиями своего труда в частную собственность на них. Такая эволюция открывает дорогу превращению отношений собственности в эксплуатацию труда капиталом. «Отделение собственности от труда становится необходимым следствием закона, исходным пунктом которого было, по-видимому, их тождество» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 597].

Тождество труда и собственности «негативно определяется» в тождестве собственности и эксплуатации. Между этими крайними точками Маркс видел «бесконечные оттенки частной собственности». «Частная собственность, как противоположность общественной, коллективной собственности — это принадлежность средств труда и внешних условий труда частным лицам». Но, подчеркивал Маркс, «в зависимости от того, являются ли эти частные лица работниками или неработниками, *изменяется характер самой частной собственности*» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 770—771. (Курсив мой. — А. Г.)].

Маркс совершенно недвусмысленно отграничил «частную собственность, добытую трудом собственника, основанную, так сказать, на сращении отдельного независимого работника с его орудиями и средствами труда», от «капиталистической частной собственности, которая покоится на эксплуатации чужой, но формально свободной рабочей силы». Из-за недооценки этой грани феномен трудовой, или, как писал Маркс, «индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 772, 773], не нашел последовательно всестороннего рассмотрения в послемарксовской политэкономии. Сближающая крестьянскую собственность с капиталистической прямолинейная логика, коей проникнут упомянутый труд Каутского, получила беспорное преобладание, что в конечном счете отразилось на отношении к крестьянству (как «капиталистическому классу»).

Итак, даже на поздних стадиях эволюция сращенности крестьянина с условиями своего труда в частную собственность на них не ставит под вопрос трудовой характер крестьянского хозяйства. Между крестьянским хозяйством, даже в современной ипостаси «семейной фермы», и капиталистической фермой как разновидностью промышленно-капиталистического предприя-

тия*, остается принципиальное различие, выступающее в разных переходных видах хозяйствования на земле (кулацкое хозяйство, сочетающее семейный труд с постоянным использованием наемной рабочей силы, наиболее известный и описанный в литературе случай). Однако нельзя недооценивать и сдвиг, который происходит с эволюцией собственнических отношений в природе крестьянства и характере крестьянского хозяйства.

«Первоначальное единство между работником и условиями его труда» имеет, по «Формам, предшествующим капиталистическому производству», два аспекта. Индивид в начале эволюции собственнических отношений сращен не только с землей, но и с социальной общностью, определенным человеческим коллективом, который, по Марксу, является такой же природной предпосылкой существования индивида, как и сращенность с землей.

Следует прежде всего помнить, что понятие собственности исконно означало: быть собственным для того или иного человеческого коллектива, принадлежать к нему. Такая принадлежность обеспечивала доступ к земле — принципиальное условие крестьянского хозяйствования. Аналогично тому, что крестьянское хозяйство воспроизводило специальное отношение субъекта к природе — сращенность субъективности с «природным процессом», оно выражало столь же специфическое отношение субъекта к обществу — сращенность с тем или иным коллективом собственников земли. В истории крестьянского хозяйства постоянно воспроизводилось исходное отношение, когда «субъективность выражается как принадлежность» себе подобным [Бенвенист, 1974, с. 363].

Известная исследовательская традиция, связывая генезис крестьянского хозяйства с высвобождением индивида из естественной общности, видит в семейном хозяйстве антипод общности. Однако традиционно крестьянские хозяйства оставались пронизанными тем же *двуединством индивидуального и коллективного*, которое было присуще социальной организации крестьянства в целом. В историческом анализе обычно акцентируется связь между ростом хозяйственного и социального значения отдельных семей и упадком общины. При этом недооценивается, что крестьянская семья выступает преемницей и продолжением последней. Обоснованно связывая с семьей развитие индивидуальности, не следует упускать из виду, что патриархальная клановобразная семья отнюдь не больше способствовала такому развитию, чем традиционная общность, что для выполнения своей роли в индивидуальном развитии семья тоже должна была эволюционировать, наконец, что, оставаясь общностью, она

* «В смысле экономической категории фермер — такой же промышленный капиталист, как и фабрикант» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 759, пр. 238], — писал Маркс, имея в виду историческую форму (Англия как образец) предпринимательского хозяйства, основанного на наемном труде.

налагала естественные ограничения на высвобождение индивидов.

Самым материальным образом и потому наиболее впечатляюще суть крестьянской семьи как общности выявлялась, когда с развитием капиталистических отношений крестьянское хозяйство втискивалось в рамки буржуазного правопорядка. Сращенность отдельных членов семьи с собственностью (та же самая исходная связь между субъективностью и принадлежностью к себе подобным), а собственности с хозяйством создавала и методологические и практические трудности для распространения на крестьянское хозяйство режима частной собственности в ее буржуазной трактовке.

Весьма распространенным казусом буржуазной юриспруденции становилось, например, отождествление главы семьи с единоличным субъектом ее собственности, совершенно аналогично тому, как колонизаторы, вводя буржуазное право в тех или иных покоренных странах Востока, провозглашали официально главу общины собственником всей ее земли. Столкнувшись с крестьянским сопротивлением и открытыми протестами, правоведы вынуждены были становиться этнографами. Не случайно именно в этот момент были сделаны первые серьезные шаги в изучении традиционных имущественных и прежде всего поземельных отношений у народов Востока. Повсеместно в странах «второго» и «третьего эшелона» капитализма прилагались немалые усилия¹³, чтобы найти какое-то приближенное соответствие между господствовавшим в крестьянской среде так называемым обычным правом и вводимым гражданским правом, как-то выразить нормы первого на языке буржуазного правопорядка. Эти усилия дали, между прочим, богатейший материал для типологии самого феномена семейного крестьянского хозяйства. Очень поучительными в интересующем нас здесь плане были введение и разработка такого понятия, как *«семейная собственность»* — красноречивое свидетельство признания буржуазными правоведами неполной адекватности или неполной универсальности категории частной собственности*. Закономерно также, что с точки зрения применения последней особую трудность вызвали вопросы раздела и наследования имущества в крестьянском хозяйстве.

В условиях сращенности собственности с трудом крестьянская семья — совокупный агент производства — является коллективным субъектом собственности (и уже потому применение к крестьянскому хозяйству категории частной собственности требует внесения существенных корректив). Распространившийся в отечественной литературе в известное время термин «единоличное хозяйство», «единоличник» тоже нуждается в уточнении, поскольку в крестьянском хозяйстве «лицо» — это семейный

* Отмечая особую природу собственности крестьянской семьи, Ю. И. Семенов предложил специальный термин «обособленная собственность» (наряду с «частной» и «общественной») [Семенов, 1976, с. 39)].

коллектив. Именно неделимость в крестьянском хозяйстве основного труда, т. е. труда в основной производственной сфере хозяйства — на «своем поле», — препятствовала разложению «*семейной собственности*» на «частную собственность» каждого из членов семьи. «Земледельческая форма труда, требующая для успешности дела соучастия многих лиц, препятствует образованию личной, отдельной собственности, так как экономическая сторона семьи, хозяйство, складывается воочию при содействии «сех членов семьи» [Мухин, 1888, с. 50] — так объяснялось употребление «неправильного» с точки зрения буржуазного правосознания понятия «*семейной собственности*», так через особенности крестьянского правосознания в самих основах крестьянского бытия уже на заре капиталистической эры¹⁴ заново открывали «архаический тип» собственности, который «некогда существовал... как общее явление» [Мухин, 1888, с. 50].

Сохранению «архаики» в крестьянской среде способствовал не только коллективный, или, как подчеркивал Маркс, «непосредственно общественный» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 88], характер труда, но и особенно сращенность его с собственностью. Сращенность выражалась полной мерой в том, что каждый член семьи на своем участке общего производства был одновременно исполнителем и распорядителем. Эта узкотехнологическая особенность крестьянского труда выражает, таким образом, социально-экономическую природу крестьянского хозяйства; она же предельно значима в исторической перспективе.

Представители организационно-производственного направления, тщательно рассматривавшие проблему «выживания» крестьянского хозяйства, на первое место поставили именно специфику труда. «В промышленности, — размышлял Н. П. Макаров, — человек устраивает свое производство, где хочет и когда хочет: он может продолжать его... весь год круглые сутки: он может *качественно* устроить его по своему выбору, вести с той скоростью, какая ему доступна и интересна... и успехи техники лишь расширяют и увеличивают эту свободу. В сельском производстве нет такой свободы. Есть свой период посева и посадки, свой период роста, свой период урожая; есть свои законы рождения и роста животных, и человек весь подчинен этим „порядкам“ природы по времени, в месте и в способах ведения производства» [Макаров, 1917, с. 61].

Полутора столетиями раньше, проведя подобное сопоставление, на особую сложность сельскохозяйственного труда обратил внимание хорошо известный экономист совершенно иного направления. «Руководство операциями, которые должны меняться в зависимости от каждой перемены погоды, а также и от других случайных обстоятельств, — отмечал Адам Смит, — требует гораздо большей сообразительности, чем в том случае, когда операции всегда одни и те же или почти одни и те же. Не только ремесло фермера, общее управление сельским хозяйством, но и многие низшие отрасли сельского труда требуют гораздо боль-

ше искусства и опыта, чем большинство механических ремесел... Работник, который пашет землю при помощи упряжки лошадей или быков, имеет дело с орудиями, здоровье, сила и настроение которых весьма неодинаковы в различных случаях. Качество материала, с которым он работает, тоже не менее изменчиво, чем его орудия и инструменты, обращение с тем и другим требует от него большой сообразительности и внимания» [Смит, 1962, с. 108].

Отправляясь от этих наблюдений, которые в известном смысле можно считать «общим местом»¹⁵ экономической теории, представители организационно-производственного направления шли дальше, к раскрытию характера социального организма, соответствующего специфике труда. «При такой несвободе трудно отделить деятельность организатора от деятельности исполнителя; трудно хозяину наметить работы, указать что и когда рабочему делать, а самому уйти... Всюду, при самой работе, при самой исполнительской деятельности, требуется хозяйское „око“, организующее внимание; надо посмотреть вовремя, чтобы пашню не распылить излишним боронованием или не оставить слишком грубо вспаханной... а все это различно складывается при ветреной, сухой или дождливой погоде; надо „ласково“ и осторожно выдергивать сорные травы, чтобы не попортить посевов... полностью выдаивать молоко из вымени, но не передаивать... „Любовно“ входит работник в работу, ни на минуту не должно ослабляться его *организующее внимание*; нет почти способов по окончании работы проверить качество и добросовестность работы» [Макаров, 1917, с. 61—62]. Отсюда следовал вывод о целесообразности в сельском производстве хозяйства, в котором «хозяин-организатор и работник-исполнитель соединены в одном лице» [Макаров, 1917, с. 61].

Представители различных экономических школ и направлений общественной мысли сходятся в том, что специфика крестьянского хозяйствования обусловлена характером отношений человека с природой. На это неоднократно указывал и Маркс. Конспектируя Смита и признав, что «труд крестьянина имеет умственный характер в большей степени, чем труд рабочего мануфактуры, подчиненного разделению труда», он сформулировал важное положение: «Разделение труда развивает *общественную* производительную силу труда... за счет *общей производительной способности рабочего*» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. II, с. 253]. «Если городской рабочий,— продолжал Маркс,— более развит, чем сельский, то это обусловлено лишь тем обстоятельством, что характер его труда заставляет его жить в *обществе*, тогда как труд земледельца заставляет его общаться непосредственно с *природой*» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. II, с. 253].

Смысл этого противопоставления остался, к сожалению, нераскрытым. Конечно, Маркса интересовала (здесь как и в целом) индустриальная система производительных сил, труд и его отношения с капиталом в промышленности. Сопоставление с

крестьянским земледелием важно было Марксу лишь как объяснение некоторых особенностей индустриального труда. Но характерна сама методология сопоставления — выход к понятиям «жить в обществе» и «общаться с природой», выход за пределы политэкономического анализа. Используемые К. Марксом понятия, разумеется, относятся не только к крестьянскому хозяйствованию, но суть последнего именно «общаться с природой» во всей многозначности такого «общения».

Очевидно, в частности, что значимы не только и не столько многообразие и изменчивость условий сельскохозяйственного производства, сколько вбираемая им целостность «природного процесса», которая открывается за бросающимися в глаза многообразием и изменчивостью и которая заставляет хозяйствующего человека раскрывать в подобном производственном отношении свою человеческую цельность. Не случайно, как мы видели, в политэкономический анализ проникают «моральные» категории, ученые-экономисты не обходятся без таких определений, как «любовно» да «ласково». Не случайно и то, что приходится ставить их в кавычки, до того они самим авторам кажутся «ненаучными», обиходными.

Не случайно все это потому, что закономерна потребность выразить в оценке специфики крестьянского труда как действующий фактор эмоциональную сторону человеческой природы. «Незаконное» с точки зрения классического политэкономического анализа проникновение «эмоциональных», «эстетических» и «этических» категорий в характеристику крестьянского труда и хозяйства отражает, на мой взгляд, именно необходимость выявления в такой оценке характера самой человеческой природы, иначе говоря, перехода к антропологическому анализу.

Глава VI

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СУБЪЕКТА В КРЕСТЬЯНСКИХ ВОССТАНИЯХ

Распространенный сейчас термин «крестьянские восстания» подлежит историографическому и методологическому анализу, который выявляет в современном научном употреблении далеко не однозначную, а порой случайную связь слов привычного словосочетания. В отношении допролетарской эпохи данным термином порой обозначается «любая разновидность организованного насилия ниже уровня дворцового переворота или сопротивления правящему центру со стороны провинциальной элиты» и тогда «крестьяннином» оказывается, иронизирует американский синолог Дж. Дардес, любой представитель «неэлитарного образа жизни» и мира «малой традиции», «работает он или не работает на земле» [Дардес, 1972, с. 104]. Большой частью определение народного восстания этой эпохи «крестьянским» все же попадало в цель, поскольку огромным большинством населения в докапиталистических, колониальных и постколониальных обществах были крестьяне; но связь действия и деятеля оказывалась чисто внешней. Лишь раскрытие глубинности этой связи как единства природы деятеля и характера действия обосновывает употребление термина.

Раскрытие такой — субъектной — содержательности крестьянской борьбы требует преодоления многочисленных и разнообразных стереотипов современного научного сознания, восходящих нередко к религиозным, этическим и политическим представлениям времен утверждения классовой структуры человеческого общества. Исследователи продолжают рассуждать о «смысле» и «бессмысленности» крестьянской борьбы, о противоречии между целями и средствами, между «объективным» характером и «субъективными» целями борющихся, навязывая крестьянам свои представления о смысле, целях и средствах классовой борьбы. Современный претендующий на объективность научный анализ подчас вбирает в себя дремучую и эгоистическую логику господствовавших классов; либеральные культурно-нравственные априори переплетаются с консервативными юридическими нормами, стереотипы революционного политического мышления — с идеологемами правопорядка.

«Обозленность», «одержимость», «фанатизм», короче говоря, определенное, граничащее с патологией, состояние духа — вот :

чем ассоциировалась в первую очередь классовая борьба крестьянства. Стереотип просвещенного мнения «образованных и власть имущих» прочно связал «бессмысленность» крестьянской борьбы с «беспоощадностью бунта». Современные историки, как отмечает американский синолог Сьюзен Накин, во многом следуют здесь за традиционной историографией, за авторами династийных хроник, а те, в свою очередь, следовали логике чиновничества, которое (не только в императорском Китае) мало интересовали крестьяне, пока они более или менее исправно платили налоги и без особого сопротивления, без открытого и коллективного протеста, во всяком случае, несли другие повинности. «Лишь как обозленные толпы и вооруженные повстанцы эти неграмотные и неумеющие выразить себя люди могли привлечь к себе внимание образованных и власть имущих, и именно в таком качестве они обычно запоминаются историкам» [Накин, 1981, с. XI]. Кроме легалистских устремлений, обусловленных интересами господствовавших классов и привилегированных слоев, на историографию воздействовали антилегалистские установки революционных кругов, у которых были свои основания выделять крестьянские восстания и противопоставлять их подчинению статус-кво, а следовательно, и противопоставлять восстающее крестьянство крестьянству, мирящемуся с существующим строем.

Этот «повстанческий» крен в одних случаях отражал, в других поддерживал представление об аномальности классовой борьбы крестьянства. Такое убеждение заявляет о себе в гегемонии вопроса «Почему крестьяне восстают (бунтуют)?», ставшего одним из основных в современном западном крестьяноведении и, собственно говоря, конституирующего в нем (наряду с вопросами «кто есть крестьянин» и «что такое крестьянское общество») предмет изучения. При ответе на него крестьянские восстания «могут рассматриваться как *симптомы дисфункции* более крупной социальной и политической системы, в которой разворачивается их история. Или они могут характеризоваться как автономные, добывающиеся власти организации» [Дардес, 1972, с. 116]. В одном случае исследователя подстерегает опасность, так сказать, структурного редукционизма¹, сведения анализа восстания к анализу положения до восстания (в наиболее распространенной форме экономоцентризма), в другом — институционального редукционизма, подмены анализа социального движения анализом его институализирующего (организационно и идеологически) «ядра» (как правило, политизирующим крестьянскую борьбу).

Суммирование подходов, конечно, предотвращает крайности, но продвижения к уяснению природы крестьянских движений не происходит, поскольку в обоих случаях в той или иной форме и в той или иной степени игнорируется субъектность крестьянства. Наиболее при этом очевидно — устойчивое, хотя и по-разному мотивируемое у представителей различных научных

школ, методологическое или концептуальное пренебрежение в отношении крестьянского восприятия своей борьбы, смысла, который они в нее вкладывали сами.

Если мы хотим включить этот субъективный момент в свой анализ, следует учитывать известное свойство «вплетенности» крестьянских представлений и устремлений в «язык реальной жизни» (Маркс). Цели крестьянской борьбы необходимо рассматривать в единстве с ее средствами, объективный характер борьбы связать с намерениями борющихся, которые они выражали в ней самой именно образом своих действий. Углубленная характеристика средств и форм борьбы неизбежно выводит к уяснению ее причин и характера. Иначе говоря, ставя вопрос, как крестьяне боролись, можно рассчитывать получить ответ, что представляла их борьба, с новой стороны подойти к раскрытию ее содержания. Такая постановка вопроса позволяет, на мой взгляд, восстановить целостность анализа, добиться полноценного раскрытия в нем и бытия и сознания субъекта, всех сторон жизнедеятельности, «нормальных» и «аномальных» аспектов крестьянского существования и прежде всего преодолеть «повстанческо-бунтовской» крен.

Крестьяновед должен увидеть в восстании продолжение «нормальной» жизнедеятельности субъекта и одновременно присутствующие в последней элементы социального протеста, сопротивления, борьбы; должен разглядеть за рутинной крестьянского бытия, за повседневностью подчинения господствующему порядку то, что автор концепции «моральной экономики крестьянина» Дж. Скотт назвал «повседневными формами крестьянского сопротивления»². Крестьянские восстания представляли в истории лишь видимую, «надводную» часть крестьянского сопротивления. Чтобы увидеть последнее во всей его целостности, чтобы «айсберг» крестьянского сопротивления предстал перед исследователем в единстве «надводной» и «подводной» своих частей, придется преодолеть известную инерцию мысли — сведение, редукцию социальной борьбы к ее открытым формам, к задаче уничтожения противника, к насилию.

В свое время это помешало революционерам-марксистам оценить в полной мере значение Ганди и предложенных им методов борьбы. В них увидели морализаторство; «ненасилие» ассоциировалось с «непротивлением». Однако, вспомним, даже в толстовстве, в доктрине индивидуального самоусовершенствования В. И. Ленин сумел разглядеть «зеркало русской революции», отражение участия в ней широких масс традиционного, патриархального крестьянства. «Непротивление злу насилием» в своей доктринерской форме «непротивленчества» делает ненасилие абстрактно-этической альтернативой насилию. Но гандистское «непротивление» — ненасилие, понятое исторически, может явиться ключом к пониманию целых эпох в жизни крестьянства, когда его вооруженные выступления были относительно редким явлением, и к пониманию истории ряда стран, напри-

мер, Южной и Юго-Восточной Азии, где собственно крестьянские восстания обнаружить чрезвычайно трудно.

Коротко, «непротivление злу насилием» может быть понято как *ненасильственное сопротивление*, как сопротивление без открытого обращения к насилию, а в приложении к крестьянской борьбе это и есть «повседневные формы сопротивления», говоря словами Скотта, или *формы повседневного сопротивления*. Для понимания исторической обусловленности «непротivления» в крестьянской борьбе предстоит, однако, выйти за пределы определений типа «оружие слабых», «обычное оружие относительно бессильных групп» (Скотт) и установить специфически крестьянскую природу «непротivления» его соответствие особенностям *силы рабочего* (по Т. Шанину) — возможность «непротivлять, что сила крестьянина в том, что ему «есть» о сильных» (Т. Шанин) выделяет здесь три момента: роль основного поставщика продовольствия, территориальную разбросанность и многочисленность. «Монополия в производстве продуктов питания часто оказывалась решающим преимуществом во времена кризисов и обеспечивала предельную независимость в противоборстве. Обширность сельского пространства служила оплотом. Численное превосходство могло улучшить соотношение сил» [Пезентс, 1987, с. 359]. Собственно, эти факторы лежат на поверхности, и лишь стереотипность подхода, живописание фатальной слабости крестьян, обреченности крестьянской борьбы закрывали историкам глаза на подобную очевидность.

Правда, выделенные факторы не однозначны по своему воздействию. «Обширность сельского пространства» своей оборотной стороной имела трудности мобилизации крестьянских сил. Численное превосходство не могло само по себе изменить соотношение сил без организованности. Монополия крестьян на производство продуктов питания в значительной степени уравновешивалась почти такой же монополией их противника на произведенные продукты питания (амбары землевладельцев, государственные зернохранилища), а в более позднюю эпоху и преимуществами международной торговли. Все факторы приобретали однозначную силу только в условиях сопротивления определенного типа. Его можно назвать оборонительным сражением в противоположность наступлению, его обычно называют «пассивным сопротивлением» по контрасту с активными действиями. Но, размышляя о «пассивных», «непротivленческих» формах крестьянской борьбы, приходит на ум и осада в ее сравнении со штурмом.

Одни лишь косые взгляды крепостных заставляли хозяев настороживаться; ропот, глухое возмущение в крестьянской среде срывали господ, крупных землевладельцев и других привилегированных со своих мест и гнали их в город, под защиту крепостных стен. Одно лишь накопление недоимок побуждало власти высылать воинские команды против неплательщиков; но эти

карательные экспедиции в сельскую глубинку напоминали вылазки лазутчиков, спешивших возвратиться восвояси. Сломить силой пассивное сопротивление крестьян было практически невозможно. Многочисленность и рассредоточенность крестьянства делали его неуязвимым, а экономическое значение крестьянской жизнедеятельности превращало решительную победу в пиррову победу для господствующих классов.

Обоснованны и закономерны учащающиеся призывы тех или иных советских авторов пересмотреть современную «шкалу» [Янель, 1982, с. 95], по которой фиксируются «слабые» стороны крестьянской борьбы, увидеть, что стихийность и организованность, локальность и общесоциальность меняются в ней местами, что само понятие «оргию рассчитывать получить отзер, китаист Б. М. Новик» борьба, с новой стороны подойти к рату эпоху, и тот типизация. Такая постановка вопроса позволяет, ся (отчасти закономерно) примитивным, неэффективным, расплывчатым, короче, олицетворением неорганизованности, был исторически оправданным, «соответствовал тогдашним потребностям» масс [Новиков, 1981, с. 87], мог даже быть оптимальным в их реализации³.

Вдумываясь в историчность понятия «организованность», исследователь крестьянских восстаний должен будет сопоставить его не с политической централизованностью в ее современных мерках, а с социальной организацией крестьянства, и тогда станет возможным переосмысление понятия «локальность». Вместо лишь антипода национально-странового, общесоциального в нем можно будет увидеть и их основу в условиях, когда «локализованный микрокосм» составлял первичную ячейку национальной жизни, страны, общества. В свою очередь, понимание того, что от состояния локальной общности раньше всего зависело благополучие крестьян, должно будет привести современного исследователя к иным оценкам чисто локальных выступлений крестьянства, его «тяжести на подъем» в политической борьбе.

Выделение сильных сторон крестьянства дополняет общую картину, но главное в таком анализе — избежать привнесения методики, ориентированной на подсчет сил противоборствующих сторон и опирающейся на военное толкование этого противоборства и в конечном счете — на понимание классовой борьбы как «ряды битв»⁴, как военных действий, как войны («гражданской») в ее противоположности миру («гражданскому»).

Чтобы увидеть борьбу в обществе в единстве ее «военных» и «невоенных» сторон, ее форм открытого сопротивления и «непротивленчества», она должна стать для нас аспектом *социального взаимодействия*, в котором определенное общество, до известного предела изменяясь, воспроизводит себя. Понятая как взаимодействие, классовая борьба суть взаимные, обоюдные действия определенных субъектов в лице социальных слоев, занимающих противоположные позиции в данном обществе. В

характере крестьянской борьбы как социального взаимодействия крестьянства с противостоящими ему классами должна выявиться природа всех взаимодействующих сил, но крестьяноведа, естественно, интересует, как выявляется в таком плане природа крестьянства, как оно воспроизводится в ходе своей борьбы.

Выявляющаяся в повседневном, «непротивленческом» сопротивлении сила крестьянина есть обладание им средствами существования, условиями жизни, специфическая, неотъемлемая связь с землей и как условием производства, и как местом обитания. Крестьянин опирается на естественные социальные связи, на естественную социальную среду — локальную общность. Короче, если сила рабочего (по известной формуле) в том, что ему «нечего терять», то с равной долей преувеличения можно сказать, что сила крестьянина в том, что ему «есть, что терять». И уже такое сопоставление выявляет относительность соотношения категорий «сила-слабость» в социальной борьбе. Крестьянская «сила» становится «сильной» в определенном типе сопротивления, обуславливает специфические виды борьбы. Несомненно, природа крестьянской «силы» придает аспект консервативности самым активным и наступательным из них. Стремление удержать имеющееся (не просто в опредмеченных, вещественных формах, а и в общесоциальном, бытийном смысле), оказываясь ведущим мотивом крестьянского сопротивления, выдвигало на первый план — как «повседневность» — оборону.

Они же получали приоритет благодаря особенностям крестьянского сознания. Вопреки распространенным мнениям, что мировосприятие крестьян традиционно включало лишь гармонию (и крестьянская «вселенная» управлялась только «ладом»), борьба сначала как образ, затем образ-понятие, судя по аграрной мифологии, деревенским ритуалам, наконец, фольклору, отнюдь не была для крестьян чужеродным заимствованием. Но, уточним сразу, борьба входила в традиционное крестьянское сознание по его собственным законам — не как нечто исключаящее гармонию, а в единстве с ней («двуединство»!).

Вспомним, о чем уже говорилось. Смена ночной тьмы дневным светом, зимы летом, сухого сезона дождливым и т. д. и т. п. виделась столкновением противоположных космических начал, а крестьянам надлежало в нем сообща участвовать. Противоборство сил космоса и хаоса нагнетало драматизм космогонического действия календарных празднеств. Крестьянская «вселенная» была густо населена злыми духами, враждебными существами, вредоносными силами, с которыми крестьянин вел символическую, но напряженную и ожесточенную, требовавшую большой силы духа от индивида и коллективных усилий борьбу, чтобы защитить себя, своих близких, свою общину, дом, скот, поле — все свое окружение.

Крестьянин представлял такую борьбу вечной и извечной. Он не помышлял изменить подобный порядок вещей. В своей борьбе он добивался не уничтожения противника, а ограждения

своего окружения, частью которого он был сам, от его происхождения, уменьшения причиняемого вреда. Борьба за существование подчинялась гармонии, так сказать, сосуществования, и это наглядно выявляется в крестьянских мифологемах обеспечения себя средствами существования в самом конкретном смысле, т. е. обеспечении себя «хлебом насущным».

Возвращаясь к стереотипному образу «сделки» с духами, не трудно видеть, что речь идет о «законном», с точки зрения крестьянина, дележе урожая. Признавая урожай результатом воздействия различных стихий, крестьянин изначально принимал идею его дележа, изъятия его части. И в отношениях с благодетельными, и в отношениях с вредоносными силами крестьянин традиционно добивался, чтобы эта часть не была лишь чрезмерной, т. е. не превышала меры, необходимой для обеспечения существования его и его близких. При таком мировосприятии притязания «сильных мира сего» на его урожай и труд крестьянин признавал естественными; но, удовлетворяя эти требования, он, должно быть, мысленно четко отличал свои пожертвования благодетельным силам от посягательства вредоносных сил. Критерием, вероятно, и была упомянутая *мера существования*, определяемая, конечно, не физиологически, а социально, как поддержание традиционного крестьянского образа жизни⁵.

Мера существования в конце концов была мерой угнетения — принуждения. Даже в удовлетворении тех притязаний, которые самим крестьянином считались «законными», обычно видят простое подчинение силе, покорность слабого сильному, однако это упрощение. Чтобы поддержать в глазах крестьян ореол «законности» своих притязаний, сильные мира должны были предпринимать определенные усилия, вести, например, ирригационные и иные строительные работы в масштабах, недоступных отдельным крестьянским общинам, должны были служить защитой или хотя бы какой-то гарантией безопасности крестьян от социальных и природных бедствий, начиная с набегов чужеплеменников и кончая налетом саранчи. Часть изъятых у крестьян продуктов составляла своего рода страховой фонд именно на случай подобных бедствий, и его централизованность в той или иной степени смягчала последствия, которые сулили неминуемую катастрофу локальным общностям.

Можно, конечно, как то нередко делается, констатировать, что крестьяне неэффективно боролись за власть, однако уместно поставить вопрос, стремились ли крестьяне к государственной власти и какая государственность соответствовала их социальной природе, специфической форме их социального бытия, образу жизни.

Полноценный учет многообразия факторов обнажает схоластичность нынешней дискуссии — разрушали или не разрушали крестьянские восстания господствующий строй. При всем интересе к этому вопросу с точки зрения формирования революционного субъекта нужно признать, что и здесь современная науч-

ная мысль резко отклонилась от исторических особенностей бытия и сознания субъекта тех выступлений, т. е. крестьянства.

Насилие—ненасилие, оборона—наступление, рациональное—иррациональное, локальное—общесоциальное, стихийность—организованность столь тесно переплетались в крестьянской борьбе, порой меняясь в истории данной социальной общности местами, что в свете этой диалектики противопоставление различных сторон социального взаимодействия выглядит метафизическим. Не одно столетие и в общественной мысли, и в науке именно традиционные формы социального протеста, особенно крестьянские восстания, ассоциировались с разрушением, с «хаосом». Но в отличие от новоевропейского восприятия социального порядка, разводящего «космос» и «хаос» по различным сторонам общественного бытия, исследователь крестьянских восстаний имеет дело с общественным сознанием, архетип которого — регулярное (календарное) воссоздание «космоса» из «хаоса», их постоянный круговорот. И поскольку сознание есть, по Марксу, «осознанное бытие», должно предположить, что в бытии субъекта, его носителя, могли совмещаться утверждение и отрицание социального порядка.

Совмещение и переплетение разрушения—созидания в крестьянской борьбе имеет глубинной основой двойственность положения крестьянства в окружающем классовом обществе, а аспекты этого положения можно условно обозначить терминами «зависимость» и «автономность»⁶. «Зависимость» и «автономность» в плане синхронии — это различные стороны континуума крестьянского бытия (и сознания). «Зависимость» означает здесь, что крестьянский социум является подчиненной, зависимой частью более обширных социальных систем: однако одновременно крестьянский социум — это «часть-общество», «частичное общество», иначе говоря, подсистема, отличающаяся относительной автономностью.

Как таковая крестьянский социум обладает гомеостатическими возможностями, которые позволяют ему поддерживать относительную независимость от исторической и социальной среды. Это выражается, во-первых, в хорошо известной «атемпоральности» крестьянства, в сохранении им специфических черт, восходящих к первобытным, доклассовым формам социальности: личностные связи, естественные формы господства-подчинения, узы собственности-принадлежности в отношении индивида к локальной общности и земле. Во-вторых, это выражается в своеобразной экстерриториальности крестьянства, в удержании какой-то части социального пространства (и бытия, и сознания) вне непосредственного контроля государства, вне господствующего порядка и классового господства.

«Зависимость», однако, выступает неизбежной спутницей «атемпоральности» и «экстерриториальности» крестьянского социума, их оборотной стороной, «негативным определением». Саму крестьянскую «автономность» можно считать специфиче-

ским способом выражения «зависимости». И последняя ее предполагает. В рамках господствующего порядка социальных макросистем, включающих крестьянские социумы, их «автономность» обеспечивается «зависимостью», иначе говоря, потребностью господствующего порядка, господствующих классов. Эта потребность заключается в сохранении крестьянского хозяйства, избавляющего от необходимости организации производства в решающей для доиндустриальных обществ сфере; в сохранении сельской общины — «локализованного микрокосма» как гаранта поддержания общественного порядка среди огромных масс населения на обширной территории, мало доступной при наличных средствах коммуникации; наконец, в самовоспроизводстве и самообеспечении живой силы как резервной базы общественного труда и армии.

Со своей стороны, и потребности традиционного, патриархального крестьянства отнюдь не исключают «зависимости». Удерживая «автономность», крестьяне принимают связанную с ней «зависимость». Более того, еще одним недооцененным в нашей исторической литературе направлением крестьянской борьбы можно считать отстаивание и на известном этапе даже навязывание представителям господствующего класса отношений зависимости в их патриархальной форме, поскольку такие отношения традиционно (и особенно в традиционном мировосприятии крестьян) накладывали на господствующий класс, правителя, государство определенные обязанности перед «зависимыми».

Однако логика классового господства, самодержавного правления, чиновничьего контроля вела к безграничному расширению сферы и максимальному увеличению степени «зависимости», что ставило под угрозу «автономность» крестьянского мира и вызывало отпор с его стороны. Крестьянская борьба, определяемая, в частности, в категориях «зависимости» и «автономности», становилась в порядке обратной связи и регулятором их соотношения. Повседневность крестьянского сопротивления свидетельствовала в том числе о повседневной необходимости такой регуляции. На уровне пассивного сопротивления в виде «непротивления» регулирующий механизм действовал почти автоматически. Но такой автоматизм время от времени давал сбой.

Там и тут в крестьянской истории наступал момент открытого и активного выступления, обращения к насилию. В противоположность объективированности пассивного сопротивления этот момент проявлял себя прежде всего предельной субъективированностью. Наступала, если вспомнить строки Н. А. Некрасова, «пора» («наши топоры терпели до поры»), которая определялась самоощущением субъекта как его особое состояние. Это была некая пороговая отметка, и историки обычно сопоставляют ее с границей крестьянского терпения. Логичное умозаключение связано, однако, с одной ловушкой современного научного сознания. Представляя традиционное крестьянское бытие постоянно невыносимым, современный историк склонен

полагать, что соответствующая этому положению духовная жизнь крестьянина заключалась в столь же постоянном терпении, которое время от времени в силу закономерностей, скорее физиологических, истощалось и сменялось взрывом нетерпения и нетерпимости.

Сколь бы ни было внешнего правдоподобия в этой картине, она упрощает дело. Не недооценивая момента взрыва, высокой психической (как и физической) активности, которая резко контрастирует с внешней апатичностью крестьян в «мирный период», мы должны все же отрешиться от образа восстания как внезапного явления субъекта подобно *deus ex machina*. Терпение и апатия крестьян — это не свидетельство отсутствия протеста, это выражение повседневного пассивного сопротивления. Восстание при всей его важности — этап развития или эволюции крестьянской борьбы.

Отдавая себе отчет в исторической преемственности различных этапов, мы должны поставить вопрос о факторах, обусловивших переход от одной формы борьбы к другой. Нетрудно предположить, что ближайшей причиной в данном случае была выявившаяся и отмеченная крестьянским сознанием неэффективность пассивного сопротивления. Крестьяне осознают изменения в том числе в соотношении «зависимость — автономность», которые уже не поддаются регулированию в квазиавтоматическом режиме повседневного пассивного сопротивления.

У крестьян исторически и культурно весьма разнились «допустимый» уровень «зависимости» и «необходимый» минимум «автономности». Но в соответствующих культурно-исторических пределах превышение «зависимости» и снижение «автономности» воспринимались крестьянами как произвол, угнетение, покушение на устои мира, становились тем самым «порогом терпения». Однако в представлении традиционного крестьянства го был не сигнал к изменению существующего мирового порядка, а признак его расстройств. И крестьянство соответственно реагировало на него как на сигнал бедствия.

В крестьянском восстании даже на стадийно достаточно высоких этапах крестьянской истории зримо проступают черты *социогенеза*, как его творили в своем космогоническом действе еще архаические земледельцы. Прежде всего бросаются в глаза черты лиминальности, свойственные «ритуалам перехода», вроде социальной деиерархизации, «инверсии статусов». Это выражается в открытом нарушении крестьянами многочисленных предписаний относительно поведения, речи, жестов и т. д. и т. п., которые означали их приниженный статус в господствующем порядке. Главным в рамках деиерархизации было неподчинение «старшим», превращавшееся в настоящую демонстрацию отказа от покорности господам и другим представителям господствующего порядка («праздник непослушания»).

Демонстративный характер носили и все другие акты восстания. Крестьяне, казалось, не столько действовали, сколько

сбозначали свою готовность к действию. На самом деле эти демонстративные акты уже и были действием, которое должно было внушить всем, в том числе и самим участникам действия, ощущение разрыва с повседневностью, с обычным порядком жизни. Всеми возможными для крестьян средствами воспроизводился переход от будничного к праздничному. Но то, конечно, было празднество не в современном смысле насыщения развлечениями, физического и духовного расслабления, а в древнем смысле апофеоза духовной деятельности коллектива, мобилизации коллективной и индивидуальной силы духа. Различные обрядовые действия, включавшие массовые танцы, песни, хороводы, сохранившиеся с глубокой древности, символизировали празднество в этом древнем смысле и одновременно реально способствовали духовному подъему каждого индивида и сплочению коллектива.

Наконец, есть, пожалуй, основания поставить вопрос о реминисценции древней обрядовости жертвоприношений. Конечно, в убийствах, поджогах, погромах, совершавшихся восставшими крестьянами, можно обнаружить элемент слепой ярости и мести. Отсюда и ассоциативная связь двух стереотипных определений: «бессмысленность» и «беспощадность». Наблюдателей поражало, что ярость крестьян нередко обращалась против людей, видимо непричастных к произволу, угнетению или иным непосредственным причинам крестьянского выступления. Разумеется, эти случайные жертвы должны были как-то в глазах крестьян символизировать, обозначать господствующий порядок. Но как именно? Не были ли они все теми же козлами отпущения, которые обрекались на заклание архаическими обществами во имя поддержания и восстановления космического порядка? Не здесь ли разгадка и крайне грубых форм расправы, превращавшейся порой буквально в раздирание жертв на части еще живыми?

Историки в последнее время сделали немало для осмысления того, что современникам и соответствующей историографической традиции представлялось «бессмысленным» в крестьянском протесте. Так возникла, в частности, версия о намеренной жестокости крестьян, об их стремлении грубыми актами расправы запугать классового противника, заставить его вести себя впредь более сдержанно в отношении угнетенных. Или объяснение субъективной основы крестьянского террора стремлением покончить с угнетением, физически избавившись от угнетателей, истребив до конца «господское семя». Во всех этих версиях может быть рациональное зерно и, видимо, они объясняют отдаленные формы или какие-то предельные состояния крестьянского сознания. Но в целом мне это представляется чрезмерной рационализацией последнего.

Объяснение «бессмысленной» беспощадности крестьянских восстаний должно соединить два плана — «изнутри» и «извне» крестьянского сознания. Подняв восстание, крестьяне насильст-

венными средствами продолжали ту же «стратегию» сопротивления, которая очевидна в «непротивлении» и других пассивных формах борьбы; они стремились восстановить положение, существовавшее до тех изменений, что явились непосредственной причиной выступления. Поскольку такая «стратегия» оставалась в рамках господствующего социального порядка, она казалась бессмысленной его представителям и прежде всего противостоящим крестьянам классам. «Стратегии» крестьянских восстаний противостояла логика господствующего порядка, в соответствии с которой алогичны («бессмысленны») противоположные действия в защиту закона, выступления против порядка ради его сохранения. Вместе с тем господствующие классы очень рационально и осмысленно воспринимали эти «бессмысленные» действия как угрозу существующему порядку и осуществляли те или иные меры по его укреплению, в том числе регулирование общественного механизма и прежде всего форм взаимодействия господствующих классов с крестьянами.

Не вдаваясь в рассмотрение этих мер, которые в различных исторических ситуациях очень неодинаково состояли чисто репрессивные акции подавления конкретных восстаний с политической более дальнего прицела, рассчитанной на их предупреждение впредь, можно констатировать высокую степень эффективности крестьянских восстаний уже в том, что сигнал тревоги, поднимавший крестьян, доходил до господствующих классов и правителей, становясь сигналом общего бедствия. Своими действиями восставшие крестьяне сигнализировали об угрозе существующему порядку, и сигнал их был тем слышней, чем отчаянней были сами действия. Стремясь к восстановлению порядка как истинной и поправной справедливости, крестьяне сами его попирали. Но тем реальнее были разрушительные действия крестьян, чем активнее было их воображаемое участие в воссоздании социального порядка. Потому я и уподобил это участие социогенезу архаического действия, когда творивший космос коллектив вначале всеми возможными средствами и с интенсивнейшей растратой психической энергии воспроизводил хаос.

Хаос и космос взаимопревращались не только в крестьянском сознании, взятом «изнутри». Взаимопревращение хаоса и космоса имело и объективные, «внешние» последствия, которые, затрагивая первоначально и как-то преобразуя сознание, находили то или иное воплощение в различных областях крестьянского бытия. Социальная и психологическая динамика разрушения—созидания применительно к крестьянскому восстанию (ставшему основой национально-освободительной войны) ярко воспроизведена Фаномом, и при всей изобразительной преувеличенности картины осмысление традиционной роли крестьянского насилия, воссоздающего и сплачивающего общность, психологически реабилитирующего ее членов, отнюдь не было беспочвенным (см. подробнее [Гордон, 1977а, с. 76—108]).

Начнем с последнего. Субъективный опыт крестьянской

борьбы имел большое и вполне объективное значение, и он в последнее время начал привлекать внимание ученых, привычно имевших дело лишь с объективированными явлениями и следствиями классовой борьбы. Для людей, вовлеченных в те или иные формы социального протеста, «эти акты восстания,— замечает американский историк, автор обобщающей работы о повстанческих движениях в предреволюционном Китае,— были важнейшими событиями в их жизни. Выступления, предводители, усиленные ожидания, даже горечь поражений значили для них неизмеримо больше, чем церемонии с участием императора и должностных лиц, споры ученых, и даже больше, чем притязания и назойливость недавно появившихся „носатых варваров“» [Фейерверкер, 1975, с. 1—2].

Многозначительное признание делается в не менее многозначительной полемической форме, за которой противопоставление «для них» и «для нас». Не случайно ни этому автору, ни авторам обобщаемых им работ не удалось «вписать» субъективный опыт участников восстаний в объективный характер и значение крестьянской борьбы⁷. Объективно прежде всего воспитательное значение социально-исторического опыта борьбы, закономерно ценимое революционной мыслью. Обратимся к В. И. Ленину. «Отчаянная борьба масс даже за безнадежное дело *необходима* во имя дальнейшего воспитания этих масс и подготовки их к *следующей* борьбе» [Ленин, т. 14, с. 379]. «Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю» [Ленин, т. 30, с. 314].

В ленинских оценках, на которые справедливо обратили внимание советские исследователи крестьянских восстаний (см. например, [Смолин, 1974]), выделим то, что можно назвать *субъективной необходимостью борьбы*. Опыт борьбы в прошлом подготавливает субъекта («массы», «эксплуатируемый класс») к *следующей* борьбе; воспитание борьбой делает ее продолжение субъективно необходимым и накладывает на «следующую борьбу» свои — субъективные же — рамки. Однако категория субъективной необходимости, выводящая к самопорождению борьбы борьбой, обычно ускользает от анализа, так сказать, по «техническим причинам», т. е. из-за неадекватности распространенных методологических приемов (их ориентации на объективированные явления классовой борьбы), и потому недооценивается среди других факторов борьбы угнетенных классов⁸.

Рассуждая формально-логически, крестьянские восстания в докапиталистических обществах выступают именно «отчаянной борьбой масс» за «безнадежное дело». Тяжелейшие поражения и жестокие репрессии должны были убедить не только исследователей, придерживающихся такой логики (а она господствовала в тот период советской историографии, когда безнадеж-

ность крестьянской борьбы выводилась из «незрелости» либо отсутствия буржуазии или пролетариата), но, казалось бы, самих крестьян в тщетности их выступлений. И это убеждение, которое всеми способами — от культивирования религиозной морали того же «непротивления» до подчеркнуто жестоких расправ — пытались внушить крестьянству господствующие классы, должно было подавить в нем самую волю к борьбе, не говоря уже об открытых выступлениях.

Однако происходило прямо противоположное. Опыт крестьянских восстаний, который становился опытом поражений и репрессий, мало что менял в объективной готовности крестьян выступать, когда их положение и, в частности, характер взаимодействий с господствующими классами вновь доходили до критической точки, угрожая жизнедеятельности и субъектному бытию, бытию их как «зависимо-автономного» субъекта. Интересы социального самосохранения, самосохранения общности-коллектива толкали их вперед даже тогда, когда биологическое самосохранение, инстинкт самосохранения индивида требовали совсем иного.

Итак, опыт поражений и репрессий не отменял объективной логики борьбы, но исторически укреплял ее, создавая феномен «самопорождения» борьбы борьбой. Субъективная необходимость борьбы накладывалась на объективную. В сознании крестьян, имевших историческую традицию открытых схваток с господствующими классами, возникала упоминавшаяся пороговая отметка покорности, а заодно убеждение, что в случае, так сказать, последней крайности они постоят за себя. Подобное убеждение прививало крестьянству чувство собственного достоинства, которое оставляло заметный след в его культуре, придавало свой характер фольклору, отражаясь в бесчисленных песнях и легендах, всевозможных былях и быличках. Возникала настоящая *«мифология протеста»*, и эта культурная традиция имела разнообразные формы, этапы, свою эволюцию и значение для данной национальной культуры в целом.

Убеждение в способности постоять за себя помогало крестьянам выносить угнетение и бесконечные унижения, которым подвергалась их человеческая сущность. Она же — эта способность к самоутверждению, сопряженная с чувством собственного достоинства, а не насилие само по себе — становилась тем психотерапевтическим средством, о котором писал Фанон, приводя к реабилитации угнетенной личности или, если сказать менее специальным языком, к восстановлению ее человеческой полноценности. Заклучая проблему субъективной необходимости крестьянских восстаний, можно утверждать, что в конечном счете, чем больше был их опыт, тем устойчивей и богаче было среди крестьян чувство собственного достоинства, отражавшееся в соответствующей направленности *«мифологии протеста»* и формировавшее готовность к «следующей борьбе».

Однако связь между развитием *«мифологии протеста»* и

формированием у крестьян готовности к открытой борьбе, и восстанию была далеко не прямолинейной. Не случайно в историографии оба феномена нередко даже противопоставляются друг другу. Утверждают, что «мифология протеста» уводит крестьян от реального протеста в утопические проекты и мечтания, парализует их волю, порождает апатичность и ожидание чудесного избавления от влмешательства каких-то внешних сил.

Показательна, в расхожем современном употреблении слова, «вторичная мифологизация» распространенной в западной историографии крестьянских восстаний концепции «социального бандитизма». Ее автор, английский историк-марксист Э. Хобсбоум специально подчеркивал, что он имел в виду лишь «ту разновидность разбоя, которая представляет элемент социального протеста» [Хобсбоум, 1972, с. 505]. Да и введением соответствующего определения к термину «бандитизм» он размежевался с либеральной догматикой, в русле которой под рубрику «насилие в сельской местности» (или какую-нибудь подобную⁹) зачисляются все случаи грабежа или убийства. Чтобы разграничить «социальный бандитизм» с обыкновенным (уголовным) разбоем, автору концепции пришлось обратиться к нетрадиционным для исторической науки источникам, еще не получившим признания в академических научных кругах.

Хобсбоум, используя социологический метод, путем, в частности, расспросов старых деревенских жителей, выявлял образ «честного разбойника», как он сохранился в исторической памяти крестьян Южной Италии. Однако ученому пришлось защищать свой подход от критиков, утверждавших, что «миф о социальном бандите» «отражает не то, что (некоторые) бандиты делали, а просто то, что крестьяне хотели, чтобы они (или еще кто-либо) делали» (цит. по [Хобсбоум, 1972, с. 503—504]).

Бесконечные и многоликие национальные версии легенды о Робине Гуде, «лесных братьях», «удальцах Цзинганшаня» (из китайского романа «Речные заводи») и тому подобных «благородных разбойниках», руководствовавшихся принципом «бей сильных — помогай слабым» или «бери у богачей — отдавай беднякам», выражали действительно «то, что крестьяне хотели, чтобы они (или еще кто-либо) делали». Такое хотение было элементом крестьянской воли, сущностным даже не в одном, а в двух планах. На первом, наиболее заметном плане фигура «честного» или «благородного разбойника» — это одна из многочисленных «фигур уклонения» крестьян от борьбы. Миф о мстителе за крестьянские обиды, народном защитнике уводил крестьян в область веры, в мир надежд на то, что для восстановления социальной справедливости можно будет обойтись без собственного участия в открытом противоборстве с классовым противником, с господствующими классами.

Но есть и другой, более глубокий план. Любопытна метаморфоза фигуры народного мстителя, народного защитника, которая происходит на определенном этапе революционного движе-

ния с приближением к победному финалу борьбы с традиционным «старым порядком». Если вначале крестьяне мечтают о «народных защитниках», о могучем мстителе, который будет «нас посильней», то затем сами «народные защитники», революционеры вдохновляются образом восстающего народа как могучего мстителя. И, как показывают исторические примеры, эта надежда не парализует, а, напротив, поддерживает сопротивление, воодушевляя революционные силы на тяжелую и на первых порах кажущуюся безнадежной борьбу.

Надежда на народное восстание, на искупление, которое осуществит восставший народ, долгие годы и десятилетия (что хорошо известно) оставалась подлинной «мифологией протеста» для народников России, как и для революционеров-демократов многих других стран. И если подобная «мифология» отнюдь не парализовывала волю к борьбе даже у интеллигенции с ее рациональным строем сознания, то можно сообразить, что крестьяне с их бесконечно более эмоциональным восприятием были еще более далеки от прямолинейных выводов из своей веры в мстителей и защитников.

Прежде всего очевидно, что вера в «благородных разбойников» способствовала превращению разбоя в местах ее распространения в эндемическое явление. Это закономерно. Во-первых, легенды о «благородных разбойниках» создавали благоприятную обстановку для действия реальных разбойников. Из всех учебников и хрестоматий по партизанской и контрпартизанской борьбе известно, что подобная борьба может вестись лишь при моральной поддержке населения. Во-вторых, крестьянское общественное мнение о «благородном разбойнике» способствовало тому, что реальные разбойничьи шайки пополнялись жителями деревни. Общественное мнение, проникнутое мифологией «*благородного разбоя*», — вот, что обеспечивало постоянную подпитку «леса».

Ток «деревня—лес» (наряду с монастырями, отходничеством, нищенством и др.) давал занятие маргинальным, пауперизующимся элементам сельского населения, которых в традиционных обществах, особенно в районах со скудными ресурсами, малопродуктивными землями, деградирующей природной средой и частыми стихийными бедствиями, было в изобилии. Находился выход биосоциальной энергии молодежного протеста против рутины сельской жизни, возрастной иерархии социальных статусов, деспотизма крестьянской геронтократии. Миф о «благородных разбойниках» направлял эту энергию, которая могла стать разрушительной для деревенского мира, вовне, против сил ему чуждых и враждебных.

Итак, миф о «благородных разбойниках» был не просто благим пожеланием: это было такое хотение, которое реализовывалось в определенной форме реального протеста. Сельский разбой оказывался кромкой открытого сопротивления, за которой скрывались глубины социального недовольства. Недаром для

правлящих кругов и господствующих классов рост разбоя становился показателем нарастающего возмущения масс. Этот показатель был действенным и для самих крестьян. Ток «деревня—лес» приобретал детонирующую силу. Существование разбоя имело для крестьян, можно сказать, мировоззренческое значение. Мало сказать, что миф о «благородных разбойниках» провозглашал разбой. Он был одной из «познавательных структур восстания» [Скотт, 1976, с. 236] еще до самого восстания. «Мифология» разбоя прививала крестьянам такое воззрение на мир, которое облагораживало социальный протест. Вместе с «мифологией» протеста внедрялась картина мира, в котором эта борьба естественна и в определенных случаях неизбежна.

Легенды о «благородных разбойниках» представляют едва ли не наиболее элементарный вариант того, что я назвал «мифологией протеста». Однако выявленная на этом уровне двойственность — с одной стороны, «фигура» или «позиция уклонения» от открытого столкновения с господствующими классами, с другой — «познавательная структура восстания» — сохраняется и на более высоких уровнях. Так, утопические в буквальном смысле легенды о «белой», свободной земле, где «молочные реки, кисельные берега», на первый взгляд были лишь типичной «позицией уклонения». Но реально они поощряли и стимулировали крестьянские бегства — одну из распространенных форм социального протеста крестьянства.

Двойственность уклонения — стимулирования выглядит еще контрастней в религиозных формах «мифологии протеста». Сама «познавательная структура» протеста становилась абстрактной формулой, ибо действие переносилось в «потустороннюю» сферу, связывалось с небожителями, с самим Небом или Верховным существом, которых представлять на земле могли лишь люди со сверхъестественными потенциями, харизматические личности. Уклонение от реалий мира угнетения и несправедливости превращалось в добродетель и сулило высшую благодать. Но хотя идея высшей гармонии «потустороннего» мира ориентировала на гармоничность существования в посюстороннем мире и, казалось бы, всецело исключала борьбу, реальное массовое восприятие оказывалось не таким однозначным. Напротив, на известном этапе развития социальных противоречий религиозный идеал усиливал среди угнетенного крестьянства неприятие действительности и возбуждал стремление изменить ее в соответствии с образом «потусторонней» гармонии. И тут выяснялось, что никакой потусторонний «спаситель» и «избавитель» в силу той же «потусторонности» не мог, в глазах крестьян, самостоятельно осуществить желанные перемены. Чтобы выявилась его благодетельная воля, крестьяне предпринимали собственные усилия в духе своего понимания этой воли. Вера в чудесного спасителя в критических ситуациях побуждала крестьян самих спасать себя.

При всем сходстве с более элементарными вариантами ре-

дигнозные формы «мифологии протеста» вносят в крестьянскую борьбу новое качество. Это мировосприятие более высокого уровня, преодолевающего локальную ограниченность рассмотренных форм «мифологии». Мировые религии, каждая по-своему, освящали вселенское действо, сулили спасение всего человечества. Протест, выраженный языком религии, через местную, этническую и конфессиональную общность целил во всеобщность, олицетворяемую верховной властью.

Есть известные основания у историков религиозных движений, когда они противопоставляют их большинству нерелигиозных крестьянских выступлений: в одном случае цель «решить прежде всего местные социально-экономические проблемы», в другом — «установить новый порядок для всей империи» [Овермайер, 1976, с. 70]. Происходивший в развитии крестьянской борьбы поворот характеризовала именно всеобщность целей, которая создавала духовную основу для вовлечения в борьбу различных слоев населения в различных областях страны.

Но стимулированный религиозным мировосприятием как уникальной в традиционных обществах «общей теорией» [Маркс, Энгельс, т. 1, с. 414] поворот был все же переходом от одной формы социального протеста к другой, а не от социального протеста — к особому религиозному протесту. Иными словами, поднятие крестьянскими массами религиозного знамени, отвечая их религиозным потребностям, имело общесоциальное значение. Борьба приобретала политический характер, стремление «установить новый порядок» означало борьбу за власть. «Выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития» [Ленин, т. 4, с. 228—229] — это, по сути, краткая формула значения религиозных движений в освободительной борьбе народных (и особо крестьянских¹⁰) масс.

Массовое религиозное движение, оспаривая существующий в социальном макрокосме порядок, приобретало политический характер еще до своего превращения в восстание. Не случайно власти обычно прибегали к репрессиям уже на этой предварительной стадии. И не случайно последние становились нередко сигналом для взрыва. Поэтому более благоразумные представители порядка старались диверсифицировать подход со стороны государства, например, к такой базе массового религиозного протеста, как сектантство.

Составляя в прошлом веке для своего начальства «Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект», И. П. Липранди предложил их деление на «ожидающих заслужить себе блаженство в будущей жизни» и «ожидающих своему лжеучению торжества и в настоящей жизни». Первую группу он объявил «чисто религиозной», вторую — политической (цит. по [Чистов, 1967, с. 247]). Ярко выраженный здесь и, пожалуй, универсальный в своем прагматизме подход чиновничества, озабоченного непосредственной угрозой правящему режи-

му, воспроизводится, как ни странно, в определенной логике современного научного мышления, по которой «потусторонность» провозглашаемых целей движения ставит его вне общественно-политической борьбы. Когда же вдохновляемые «потусторонними» целями повстанцы начинали наводить порядок на земле, власти, разумеется, поступали с ними по всей строгости отнюдь не небесного закона, и тогда, по той же научной логике, эти движения попадали в разряд социальных, общественно-политических.

В последнее время логике чиновничьего здравого смысла противопоставляется логика социально-культурной целостности религиозного протеста, восходящая к единству самого вероучения. Защищая целостный подход, канадский историк Д. Овермайер, занимающийся сектами и религиозными движениями в Китае, пишет: основной целью сект было в эсхатологической катастрофе «спасти все живые существа при помощи ряда взаимосвязанных средств. Эти средства могли включать проповеди, чтение священных текстов, декламацию мантр, распространение магических предметов, зывание к божьей помощи... или прямую эсхатологическую войну, чтобы утвердить на троне благочестивого императора, который подготовит приход Майтреи. Сотериологически все эти способы были едиными и отражали единство секты, основанное на ее постижении божьей милости». С точки зрения политики, допускает канадский ученый, «обоснованно разграничивать мирный и воинствующий периоды деятельности сект; но на самом деле и вооруженные восстания под знаменем Майтреи, и тихие молитвы о заступничестве Вечной Матушки * представляли различные аспекты одного и того же вероучения» [Овермайер, 1976, с. 19, 48].

Постановка в последнее время религиоведами, культурологами, историками вопроса о так называемой *народной религии*, выявляющая синкретизм религиозного мировосприятия среди наиболее многочисленных слоев населения, в частности, многих стран Азии, актуальна и с точки зрения определения «познавательных структур» крестьянского протеста. При изучении буддизма, даосизма, как и значительно раньше при изучении христианства, ислама, выделяют элементы, вносимые в эти вероучения непосредственно духовным творчеством масс, связанные с особенностями восприятия людей, приниженных и угнетенных. Это восприятие в соответствующих условиях могло превращать данные элементы религиозных вероучений в нечто противоположное господствующим в них доктринам и вместо средства успокоения и примирения с действительностью делать их горючим материалом. Среди подобных элементов, как правило, эсхатологические мотивы «конца света», мессианские идеи божественного пришествия, миллениаристские чаяния «нового царства».

* Вечная Матушка или, по-китайски, Ушэнлаоу — в пантеоне народных сект верховное божество, посланцем которого выступает будда-спаситель Майтрея (см. подробнее [Поршнева, 1972].

Различные в различных вероучениях, они однозначно придавали крестьянским устремлениям всеобщий характер, поистине «запредельный» по отношению к локальным крестьянским общностям и их микрокосму. Подобная «запредельность» и имела своей оборотной стороной абстрагирование от конкретных крестьянских нужд, что дало основание части западных религиоведов «декрестьянизовать» религиозные движения, всецело оторвав их от крестьянской борьбы. Однако абстрагирование от конкретных нужд в «запредельную» сферу «потусторонних» интересов можно рассматривать как идеологическую институализацию — неизбежный спутник расширения и политизации крестьянского протеста.

Распространение в крестьянской среде религиозного протеста, в частности сектантства, становилось во многих традиционных обществах таким же эндемическим явлением, что и сельский разбой. И подобно распространению последнего оно должно стать для крестьяноведа объектом пристального внимания, как симптом и даже показатель степени крестьянского недовольства. Концепция «народной религии»* (неприемлемая в своей крайней форме, абсолютизирующей вертикальное деление, доводящей его до дихотомизации того или иного вероучения) интересна как указание на возможность определенного расширения круга «познавательных структур» восстания в масштабах, недостижимых для мифологии «благородных разбойников».

Выделяемый религиоведами, как правило, в самодовлеющем, узкодисциплинарном плане, комплекс верований и обрядов, получивший условное наименование «народной религии», позволяет выявить возможность спонтанной, т. е. имманентной крестьянскому сознанию, институализации и политизации социального протеста¹¹. И здесь, при рассмотрении организационного аспекта процесса, задача крестьяноведа тоже двойная: не закрывая глаза на происходящий переход крестьянского протеста в новое качество, выявить возможность его саморазвития от локально-общинных форм традиционной крестьянской социальной организации к политически институализованным видам социального протеста.

Введение организационного аспекта в анализ крестьянских восстаний позволяет уточнить значение той же идеологизации, как средства институализации «познавательных структур» восстания. В синологии, которая выдвинулась сейчас на лидирующие позиции в изучении народно-религиозных движений, ряд лет шла дискуссия о роли сект в истории страны, и едва ли не важнейшим стал вопрос, что в этом институте представляло основную угрозу для правящего режима — идеология или организация. Альтернативность уместна здесь лишь при рассмотре-

* Подчеркнем, что «народность» не имеет здесь оценочного характера. Возможны параллельные переводы: «популярная религия», «массовая», «бытовая» и т. д. Название подчеркивает сферу распространения, оставляя открытым вопрос об оценке содержания.

нии конкретных случаев, а в теоретическом плане очевидна общность структурного принципа, который внушал опасение режиму. И идеологически, и организационно такие институты, как секты, представляли социальное пространство, контроль над которым со стороны правящего режима был ослаблен, а интеграция в господствующий порядок — неполна. И они не просто являлись особой частью этого пространства, но идеологически и организационно его институализовали.

При распространенном противопоставлении высших, институализованных форм протеста низшим интересны разработки, прослеживающие связь самих институтов с «почвой», с социальным пространством, которое они институализовали в русле социального протеста. Излагая свое социопропространственное понимание того, что историк-марксист назвал бы «социальной базой» повстанческих движений в предреволюционном Китае, А. Фейерверкер пишет: «Как правило, очагом социального несогласия (dissidence) в XIX в. была та часть китайского общества, которая находилась за пределами тонкого слоя прямого чиновничьего управления, распространявшегося немногим дальше уездного города». Клановая система, милиция и другие органы деревенского самоуправления, секты и тайные общества были «столь же „законными“ центрами социальной организации, как и административная сеть, которую империя накладывала на „естественную“ (в данном случае возникшую спонтанно, на основе естественных, родственных, соседских и прочих связей. — А. Г.) организацию местного общества. Порой нечетко обозначенные, способные обратиться в видимую противоположность эти коллективы были до известной степени связаны с имперским государством общими ценностями или институализованным контролем; однако они не были простым орудием тоталитарного режима. В смутные времена, когда личные, семейные, классовые или местные интересы, очевидно, требовали этого, они могли стать центрами сопротивления и даже восстания против имперской системы, а порой... и такого выступления, что оспаривало саму структуру местного общества, в которую они (эти интересы. — А. Г.) были впаяны» [Фейерверкер, 1975, с. 73. (Курсив мой. — А. Г.)].

Ход рассуждений американского синоведа привлекает именно идеей потенциального превращения «законных» центров социальной организации, существующих в структуре господствующего порядка¹², в центры сопротивления и восстания против его политической системы. Эта идея может быть «вычитана», если предложенный ход рассуждений начать с другого конца. Центры социального протеста даже на политическом уровне борьбы мыслятся укорененными в социальной организации «местного общества», олицетворяемого и в огромном большинстве представляемого «местной», локальной крестьянской общностью.

Небезынтересна и типология форм социального протеста, выстроенная Фейерверкером в один ряд «иерархии несогласия»:

«1) спонтанные, обычно малочисленные и локальные действия против чиновников или помещиков; 2) столкновения между кланами и общинами; 3) религиозное и секулярное „подполье“; 4) разбой; 5) восстание и 6) революция»¹³.

В начале «иерархии несогласия» у Фейерверкера мыслятся выступления еще на дообщинном уровне организации и нет даже того, что я назвал «мифологией сопротивления». Это почти рефлекторный отпор угнетению¹⁴. Вторая ступень — общинный уровень организации. Происходила первичная институализация «несогласия». Но свое место в социальном протесте она занимала, конечно, не как «аналог кровной мести». Борьба бедных кланов против богатых уже проясняет социальное содержание второй ступени; более универсальным явлением в крестьянской борьбе этого этапа может считаться отпор локальной общности ее местному же сюзерену — лицу или институту, непосредственно над ней стоявшим. Далее у Фейерверкера вступают в противоречие иерархии организационной и идеологической институализации. Отдавая явное предпочтение первой*, американский ученый обнаруживает типичную узость в трактовке институализации, отождествляя ее с обособленностью в чисто физическом смысле, со способностью «физически отделиться» [Фейерверкер, 1975, с. 74—75] от окружения.

Очищенный от этого недостатка социопространственный подход к институализации может быть тем не менее уместным в разработке типологии перехода от локального к национальному уровню крестьянской борьбы (или, по схеме Фейерверкера, на третьей и четвертой ступенях иерархии). Принципиальное значение здесь приобретает локальный либо суперлокальный характер института, консолидировавшего соответствующее социальное движение. Сектанство в традиционной крестьянской борьбе имело, несомненно, суперлокальное значение и в силу «антиистеблишментской идеологии», и благодаря соответствующей организации, которая отнюдь не замыкалась на местных отделениях, а прорастала в социальную почву целых областей, регионов, а то и страны в целом. Выделенный Фейерверкером разбой недостаточно им дифференцирован. Если шайки «обыкновенных преступников» — явление чисто локального уровня, то организация вроде той, которая во главе с Ли Цычэном сокрушила династию Мин, должна получить иную оценку.

В качестве застрельщика и ядра этого движения исследователи выделяют своеобразную военную волиницу, бывших солдат минской армии, дезертировавших вследствие поражений в войне с маньчжурами. Хорошо вооруженные, приученные обращаться с оружием и высоко мобильные, они совершали набеги, скрываясь с награбленной добычей в потаенных местах, превращенных в лагеря-базы. В труднодоступной местности на северо-за-

* Секты со своей «антиистеблишментской идеологией» ставятся ниже бан, хотя отдается отчет, что большинство их представителей были «обыкновенными разбойниками».

падных границах страны они отбивались и от правительственных войск. Борьба с последними и поход на столицу империи привлекли к этому «люмпен-милитариату» * тысячи крестьян и превратили разбой в политическое движение. Не случайно относят это явление к «гайдуцкой модели» [Дардес, 1972], понимаемой как «высшая форма простого разбоя» [Хобсбоум, 1969, с. 62].

В стандартном для западной историографии описании эта форма, впрочем, мало отличалась по своей структуре от элементарных форм разбоя¹⁵. Следует, однако, установить грань между таким локальным явлением, как шайки разбойников, находивших пристанище где-нибудь в лесу меж деревень и поддерживавших с последними тесные, нередко родственные связи, или группы контрабандистов, которые обычно и жили в деревнях, ведя до времени чисто крестьянский образ жизни, и настоящими вольными республиками, которые то там, то здесь на более или менее продолжительный срок возникали в труднодоступных районах на периферии докапиталистических государств. Антиминские дезертиры, гайдуки на Балканах, казаки на южной границе России относились к последнему, квазигосударственному типу мятежной вольницы.

Сама структура и маргинальный статус подобных объединений отрывали их от локальных крестьянских нужд, но в то же время не препятствовали, а, напротив, способствовали своего рода обобщению настроений протеста, рассеянных в крестьянской среде. На этой основе вызревали и формировались антидинастические идеи китайской вольницы, антиосманский патриотизм гайдуков, вольнолюбивый «царизм» казачества. Разумеется, подобные элементы в крестьянских восстаниях играли роль прежде всего *военного ядра* или «военной фракции народа» **. И поскольку при добуржуазном правопорядке сколько-нибудь значительное выступление крестьянства редко обходилось без вооруженных столкновений, значение людей, обладающих навыками обращения с оружием, зачатками военной организации и дисциплины и — не менее важно — психологической подготовкой к бою, трудно переоценить. В условиях, когда само восстание принимало вид действий квазиармии, военное ядро неизбежно становилось организационной структурой всего движения, выводя его на суперлокальный уровень. Аналогичной можно считать и роль *военного ядра* в идеологической институализации крестьянской борьбы. Итак, «высшая форма простого разбоя» оказывалась нередко «наиболее подходящей, чтобы стать постоянным и сознательным ядром крестьянского восстания» [Хобсбоум, 1969, с. 62].

Далеко не везде «простой» сельский разбой развивался в

* Выражение современного африканского ученого Али Мазруи.

** Выражение японского синоведа Судзуки Чусэй (цит. по [Кембридж истории, 1978, с. 139]).

свою «высшую форму», да и возникновение на этой почве квазигосударственных объединений было спорадическим явлением. Во многих афро-азиатских странах ведущая роль в идеологической и организационной институализации крестьянской борьбы принадлежала (а нередко продолжает принадлежать) сектантству, религиозному инакомыслию. Оно сосуществовало порой с «военной фракцией народа» в виде разбоя и играло ее роль, тоже военизируясь; культивирование и развитие военно-прикладных искусств в буддийских, даосских и иных сектах Дальнего Востока — явление хорошо известное.

Не менее важная сторона сектантской институализации социального протеста — ее сближение, а нередко и переплетение с этнической. В полиэтнических государствах Востока, где крестьянские восстания против инородных правителей и магнатов нередко принимали формы религиозного протеста, механизм этнического сплочения восставших напоминал сектантскую консолидацию. В свое время этот механизм стал идеологической и организационной инфраструктурой в антиколониальных выступлениях крестьянства.

Обращает здесь на себя внимание возможность провести параллель с историческими процессами на Западе. После аналогичного периода гегемонии сект и религиозного инакомыслия ведущая роль в институализации крестьянской борьбы стала переходить к городу. Городские коммуны европейского средневековья — прибежище спасавшихся от крепостного гнета крестьян — несколько веков оставались для деревни маяком и оплотом свободы. С точки зрения организационного, кадрового и военно-технического обеспечения значение западноевропейских городов в крестьянской борьбе можно сопоставить с той ролью, которую в Восточной Европе играли упоминавшиеся квазигосударственные объединения, создававшие мятежной военной вольницей. Не следует, конечно, упускать из виду противоречивости отношений деревни и города как того же ядра общесоциального протеста в средневековую эпоху¹⁶; но, очевидно, вряд ли может быть оспорена общая оценка перспективы этих отношений. *Институализующая роль города* в крестьянской борьбе выразилась здесь в конечном счете в явлении, имевшем всемирно-историческое значение в том, что принято называть созданием крестьянской базы буржуазных революций.

Квазигосударственные объединения военной вольницы, или «высшая форма простого разбоя», сектантство, или объединения на почве религиозного инакомыслия, наконец, город в качестве ядра крестьянских восстаний имели столь значительную специфику, что она неизбежно накладывала самый глубокий отпечаток на крестьянский протест, который они идеологически и организационно институализовали. Но все вместе и каждый по-своему они становились фактором перехода от крестьянского сопротивления угнетению на местном, общинном уровне к движениям, объединявшим крестьян целых областей, регионов и

приобретавшим форму политическую, форму гражданской войны. С ними связан, таким образом, качественный переход, который никак нельзя недооценивать.

Достижением современной историографии можно признать осознание и разработку проблематики данного перехода. Логично, что развитие исследований вызвало к жизни концепции ядра с упором на институты докапиталистических обществ, структурообразующие высшие формы социального протеста. Однако развитие исследований в этом направлении привело в западной историографии к разрыву преемственности в движениях протеста и к противопоставлению высших, политических форм наиболее массовидным, неполитическим выступлениям крестьянства. Причиной погрешности стало полемическое подчеркивание, доводящее до абсолютизации роль политизирующих институтов, структурообразующего ядра. Поскольку полагается, что их становление собственно и создает движение как политическую и соответственно единственно имеющую историческое значение во всем многообразии социальных конфликтов форму, то ядро мыслится единственным подлинным героем исторической драмы, а массовые участники движений, крестьяне трактуются статистами, механически присоединяющимися к ядру.

Сам исследовательский принцип выявления структуры социальных движений можно считать прогрессивным; значение институтов, составляющих инфраструктуру и консолидирующих массовую борьбу, тоже бесспорно. Неприемлема, на мой взгляд, установка, что эти институты, представляющие идеологическое и организационное ядро, самодостаточны, что ядро само по себе является носителем исторического смысла, что оно всецело сосредоточивает историческое значение движения. Более плодотворен подход, для которого главное — это связь ядра с участвующими в движении массами.

Прежде всего нужно принять во внимание, что само выделение ядра отвечало потребностям крестьянской борьбы на известном этапе ее развития. Вряд ли может быть оспорена и генетическая связь его с крестьянской средой, хотя несомненно, что среди разбойников, сектантов, военной вольницы были представители самых различных социальных слоев, включая господствующие классы. Конечно, даже крестьяне, вовлеченные, например, в «высшие формы простого разбоя», отрываясь от своей местной общности, хозяйства и крестьянского образа жизни в целом, подвергались известному деклассированию. Возникало отчуждение, шайки «простых» разбойников могли грабить простолюдинов наравне со знатью. Разбойники, военная вольница, секты вовлекались в сопротивление властям на собственной институциональной основе, в порядке своей институциональной самозащиты. Но чтобы такое «институционализированное сопротивление» стало социальным движением, «сила обстоятельств», говоря словами упоминавшейся Накин¹⁷, должна была превзойти «критическую массу» [Накин, 1981, с. 159]. Что это за «сила обстоя-

тельств» и какова природа данной «критической массы»? Элементарно, последняя — это численность секты, шаек разбойников, объединений военной вольницы. Когда «силой обстоятельств», в виде природных и социальных бедствий, число бежавших от угнетения и присоединившихся к религиозному и секулярному «подполью» крестьян становилось столь значительным, что ни один лес или иное убежище уже не могли их укрывать, а прежние институализованные формы «подполья» поддерживать их существование, «подполье» становилось извергающимся социальным вулканом.

Можно рассмотреть и менее элементарный, менее очевидный случай развития социального движения на основе нелегальных или полуполигальных институтов, существовавших в традиционных обществах. Как неплохо показано в современной историографии, в том числе в работах, авторы которых придерживаются концепции ядра, перспектива развития подобных институтов в движения в общем противоречила институциональной логике (логике самодовления, самосохранения и самовоспроизводства) и потому болезненно ощущалась во внутриинституциональной сфере. Нередко в этих объединениях происходило нечто вроде дворцовых переворотов. Институализованные и уже по этой причине склонные к консерватизму лидеры свергались, более радикальный лидер отделялся от консервативной верхушки. С подобных переворотов обычно начиналось крупномасштабное движение, захватывавшее широкие массы крестьян. Но и перевороты сами по себе уже можно считать социальным выступлением, поскольку консервативная верхушка «подпольных» институтов довольно часто пользовалась достатком и привилегиями, не менее значительными, чем представители господствующих классов. Конечно, такие перевороты могли вылиться в перераспределение доходов и привилегий внутри институтов. Но тогда и роль их была внутриинституциональной. Важнее для нас, когда внутриинституциональные перевороты были эхом макросоциальных процессов, когда превышалась «критическая масса» настроений протеста в широких социальных слоях, в крестьянской среде и к руководству «подпольем» приходили люди, захваченные этими настроениями, сочувствующие угнетенным, остающиеся в духовном единстве с ними.

Институциональная логика, однако, не устранялась — здесь следует признать известную правоту концепций ядра — в ходе начавшихся массовых социальных движений, нередко торжествуя в их кульминационных моментах и предопределяя политические последствия борьбы. Это торжество обуславливалось — что не учитывается в концепциях ядра — характером движения, природой данного исторического субъекта.

Уже в «простом» крестьянском восстании, не имевшем суперлокальной инфраструктуры и не успевшем создать свои органы, можно увидеть элементы и институализации и отчуждения. Концентрируя в одном месте и в одно время стихию кре-

стьянского сопротивления, оно, хотя и кратковременно, институтизировало ее. Очень конкретная локальная группа крестьян на время становилась представителем и выразителем общекрестьянского сопротивления, достигшего уровня более высокого, чем рутинное непротивление. Вместе с тем, поднимаясь над рутинной непротивленческой сопротивлением, восставшая группа самым образом действий обособлялась от остальной массы, концентрируя против себя репрессии правящего режима. Логически, а если репрессии не приводили к уничтожению восставшей группы, и генетически следующим шагом было учреждение уже более или менее долговременного института сопротивления в форме разбоя, секты; и учредителем оказывалась эта локальная группа. Наконец, постепенно теряя локальную ограниченность и одновременно локальные связи, институт обособлялся от своего локально организованного субъекта.

В силу той же особенности крестьянства как субъекта, в уже поднятом и охватившем бесчисленное количество локальных общностей движении вместе с его развитием нарастали элементы отчуждения. Движение отчуждало повстанческое войско, которое приобретало стратегическую эффективность и тактическую мобильность, преодолевая локальную ограниченность вместе с локальными связями. В войске, в свою очередь, выделялось кадровое ядро. Успехи всего движения оказывались связанными с размерами последнего, его устойчивостью, военными, организационными и политическими способностями. Все эти и особенно политические способности реализовывались в привлечении некрестьянских слоев, чиновничества и других групп господствующих классов. Не только логический, но и исторически явленный, например, в Китае, где крестьянские восстания, пройдя описанные круги институализации и отчуждения, не раз приводили к основанию новой династии, предел движения — завоевание ядром политической власти — становился и пределом его отчуждения от крестьянской базы.

Ядро использовало известную свою автономность от массовой базы движения нередко — для сделки с господствующими классами, порой — для проникновения в их ряды и даже — для образования «новой элиты». Крестьянство вступает с «новой элитой» в традиционные отношения «автономности» и «зависимости». Используя по возможности зависимость от новых могущественных сил, оно по-прежнему борется за то, чтобы остаться самим собой, и с этой целью вступает в конечном счете в борьбу с «новой элитой»¹⁸. Круг замыкался, в динамике классовой борьбы оказывалась воспроизведенной логика генезиса классового общества: складывание «единого начала», его выделение из локальной общности, превращение в суперлокальную общность, становящуюся классом, господствующим над совокупностью «локализованных микрокосмов».

В самых крайних случаях, выражающих предел отчуждения ядра движения от движения и его субъекта, т. е. в тех случаях,

которые дают основания радикальным историкам писать о «предательстве» и «перерождении» верхушки движения, следует отметить другую сторону — «реставрационистские» тенденции, существующие в крестьянских восстаниях изначально. Они выявляются в стремлениях восстановить прежде всего локальную крестьянскую общность, а затем и суперлокальную, — вместе с тем социальным порядком, частью которого те были. С учетом этого, видимо, стоит расширить анализ итогов крестьянских восстаний. Оценки, исходящие лишь из их способности сокрушить господствующий порядок и заведомо зачисляющие в разряд «потерпевших поражение» и потому неудачных все крестьянские восстания вплоть до эпохи буржуазных революций, без дифференциации между локальными выступлениями и крестьянскими войнами, представляются крайне односторонними и узкими. Вместе с разрушительными, подрывающими господствующий порядок должны учитываться упомянутые «реставрационистские» тенденции: в какой степени новые условия благоприятствовали или не благоприятствовали ведению крестьянского хозяйства, способствовало ли восстание восстановлению общности в «локализованных микрокосмах» и в конечном счете происходило ли самоутверждение крестьянства как субъекта в новых условиях, сложившихся в социальном макрокосме.

В соотношении тенденций разрушения и «реставрации» в конечном счете вскрывается диалектика их взаимопереплетения и взаимоперехода, в основе которой двойственная природа субъекта и его положения в классовых обществах. Представляя по внутренней структуре класс микрообществ, а в макромасштабе, — частично классовую, частично неклассовую социальную общность, крестьянство традиционно, разрушая своей борьбой классовой строй, одновременно восстанавливало его как систему, частью которой оно было. С равной долей основания можно сказать, что, восстанавливая вместе с системой свое специфическое зависимо-автономное положение в ней, крестьянство отрицало основополагающий для нее принцип классовой дифференциации.

Не случайно, по мысли А. И. Фурсова, общеклассовая природа крестьянства во всех докапиталистических классовых обществах выражается «негативно»: как «объективное стремление крестьян сбросить или ослабить свои классовые характеристики», как «их объективное стремление вернуться к доклассовому (или ранней фазе любого классового докапиталистического общества), догосударственному состоянию, миру без господ и налогов или (субъективно) по крайней мере миру со „справедливыми“ господами и налогами» [Фурсов, 1986, с. 130]. Однако классовой «негативизм» крестьян никак не может быть последовательным в силу их неполной классовой «позитивности». Иначе — неполная или незавершенная классовость социальной общности препятствует ей занять и полноценно антиклассовые позиции. То не антиклассовость пролетариев, для которых их

производительная деятельность в капиталистическом обществе представляет «негативную» форму самореализации, а отрицание этого отрицания тождественно сбрасыванию классовых характеристик («кто был ничем, тот станет всем») *. Крестьяне в социальной ткани различных обществ находят «брешь» для своей человеческой реализации, для самостоятельности, сколь бы ограниченной она ни была. «Если рабочий в светлой мечте о будущем социалистическом строе стремится разрушить современный строй; если рабочий, проникнутый идеями социализма, ждет того времени, когда погибнет современное капиталистическое общество; если рабочий верит, что в современном мире он не получит ничего хорошего,— то крестьянин не живет мечтой о социализме, о разрушении современного экономического общества; крестьянин верит в то, что и в современном обществе он может хорошо устроиться, если только будут созданы соответствующие условия (даны земля, знания и т. д.)» [Макаров, 1917, с. 13—14].

Никак нельзя абсолютизировать побуждения крестьянства к разрушению того или иного классового общества, частью которого оно является. Двойственность разрушения—реставрации сохраняется вплоть до предельных стадий истории социальной общности. Но меняется содержание этого отношения с изменениями в обществе и самом крестьянстве: с одной стороны, прежняя деятельность в новых условиях неизбежно принимает новые черты; с другой — изменяющийся субъект преобразует условия своей жизни.

По мере «осовременивания» усиливается экономическая, политическая, культурная интеграция крестьянства в национальное и мировое сообщество — «включенность» в макросоциальное пространство и всемирно-историческое время. Вместе с индивидуализацией слабеет «автономность». «Зависимость» усиливается, меняя, однако, характер. Если в докапиталистических обществах в экономическом и политическом отношениях она носила преимущественно принудительный характер (отношения господства—подчинения), то с разрушением Старого порядка экономическая и политическая «зависимость» интериоризуется, превращаясь в известную потребность, более или менее осознаваемую.

Очевидно, перипетии процесса интеграции, драматические, а то и трагические испытания, которыми она сопровождается, вновь и вновь делают крестьян «изоляционистами», побуждают их замыкаться и отстаивать свою «автономность». Однако чем благоприятнее для крестьян рыночные условия, чем больше у них легальных возможностей защищать свои интересы, чем ши-

* «Только современные пролетарии, совершенно лишённые всякой самостоятельности, в состоянии добиться своей полной, уже не ограниченной, самостоятельности, которая заключается в присвоении всей совокупности производительных сил и в вытекающем отсюда развитии всей совокупности способностей» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 94].

ре доступ к регулярному образованию и другим достижениям современной культуры, тем интенсивнее интеграция, а с ней — упразднение дихотомии «зависимости» и «автономности». Успехи крестьян в борьбе против угнетения и порабощения создают предпосылки интеграции, или, иначе, преодоление «зависимости» ведет к упразднению «автономности».

Таков очевидный парадокс классовой борьбы крестьянства: если социальный гнет, те или иные формы принижения и дискриминации консервируют данную социальную общность в ее традиционном виде, то смягчение форм дискриминации способствует распаду и (или) изменению природы общности. Трансформация традиционной общности, — это, однако, не обязательно раскрестьянивание-экспроприация. Заслуживает внимания «посткрестьянизация», или фермеризация, — превращение «локализованного микрокосма» в хозяйственную ячейку, а социальной общности в целом — в совокупность таких ячеек, слой непосредственных (мелких) сельскохозяйственных производителей, «семейных фермеров».

В целом эволюция аграрного строя дает как бы расщепление различных тенденций, которые условно, для краткости, могут быть названы: «*декрестьянизация*», «*рекрестьянизация*» и «*посткрестьянизация*». В этих тенденциях различаются не только объективные параметры положения меняющихся и вновь образующихся социальных группировок, но и реализующиеся во взаимодействии с другими общественными слоями способы их самоутверждения в качестве субъектов. Отметим хотя бы многообразие форм уравниательства, в котором обыкновенно (и небезосновательно) видят обобщенное выражение крестьянских устремлений.

И в крестьянском сознании представление о равенстве не вечная истина, а «продукт исторического развития» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 108—109]. Вместе с тем это отнюдь не монополия буржуазного развития и не привилегия буржуазного сознания. Действительно, с развитием товарного производства и формированием капиталистических отношений складывается наиболее известная разновидность эгалитаризма, основывающаяся на идее равенства людей как товаропроизводителей, равенства продавца и покупателя на рынке. Такое равенство выступает как принцип самосознания и самоутверждения буржуазии, как идея освобождения собственности и личности от оков докапиталистических порядков, от притеснений и произвола. Но принцип «правового равенства путем устранения феодальных неравенств» получает более широкое общественное значение. Он воспринимается крестьянами, находящимися «на всех ступенях порабощения, вплоть до полного крепостного состояния» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 107], как идея освобождения от неволи, как общественное состояние, противоположное ей — Воля.

Составная часть такого восприятия свободы и равенства — «инстинктивный, первобытный демократизм» [Ленин, т. 9,

с. 357], а его ярчайшее проявление, как отмечал Ленин, притязание на помещичью землю. То еще не чувство равноправности, а равенство более древней формы, от сознания общности («мы все твои, а все твое — наше») ¹⁹. Чувство равенства от сознания принадлежности к общности, к социуму, в конце концов — к человеческому роду отнюдь не исключает допущения индивидуального неравенства. Прототип «негативного классового сознания» — это именно принятие социальной иерархии как естественного состояния общества, что включает определение (предопределение) своего места в нем. На этой основе формулируется право существования для всех и обязанность высших обеспечить такое право для низов.

Идеи буржуазного равенства, равенства индивидуального, гражданского, равенства частных собственников не вытесняют а сознании крестьянства архетипические представления об «общечеловеческом равенстве» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 105], «равенстве людей как людей» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 104], о равенстве—общности. Сосуществуя и переплетаясь в крестьянской борьбе эпохи буржуазных и национально-освободительных революций, равенство—общность и равенство—собственность вместе с тем дифференцируют тенденции «рекрестьянизации» и «посткрестьянизации».

Но существует еще тенденция «декрестьянизации», которой соответствует третья разновидность равенства, развивающаяся вместе с буржуазным эгалитаризмом и как его антипод. Это, по словам Энгельса, «пролетарское требование равенства», в своей предыстории — стихийная реакция против вопиющих социальных неравенств, против контраста между богатыми и бедными, между господами и крепостными, обжорами и голодающими» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 108] и, следовательно, имеет самое общее отношение к крестьянским движениям как к выступлениям угнетаемых низов докапиталистических обществ. Социальные низы, плебейство не принимают пассивно буржуазное требование равенства, а выводят из него «идущие дальше требования» (Энгельс) — уничтожение классов и воссоздание общности как всеобщего братства.

Заключение

СОХРАНИТСЯ ЛИ КРЕСТЬЯНСТВО ВОСТОКА?

Судьба самого многочисленного отряда крестьянства Земли — многосторонняя проблема. Это и судьба социальной общности в целом в лице ее наиболее крупного, древнего и стойкого представителя; это и положение Востока в современном мире; это и место современного мира в судьбах человеческой цивилизации. «Крестьянство Востока» означает — так можно уточнить название книги — крестьянство на Востоке, в странах Азии. Все, что до сих пор известно благодаря историческим и умножившимся в последние десятилетия социально-антропологическим исследованиям, не дает оснований для конструирования особой и обобщающей модели «крестьянства Востока». Напротив, различия между кастовым крестьянством Индии и крестьянством Китая по сумме социокультурных характеристик представляются не менее значительными, чем между китайским и, скажем, французским крестьянством¹. В Южной и Юго-Восточной Азии при близости некоторых разновидностей либо к индийскому (Шри-Ланка), либо к китайскому (Вьетнам) образцам наблюдается своя объединяющая специфика, позволившая применить к этим странам модель «рыхлой структуры» — «рыхлой» именно по отношению к более стратифицированным структурам деревни Индии и Китая. А в рамках юго-восточноазиатской специфики четко дифференцируются буддийские и мусульманские ареалы и по способам регуляции индивидуального поведения, и по строению межличностных связей, и по формам наследования, по общему преобладанию отцовского права и мужского начала в социальной организации². Но и мусульманское крестьянство Юго-Восточной Азии заметно отличается от крестьян очага исламской цивилизации на Ближнем и Среднем Востоке: это, бесспорно, более значительная роль среди первых адата, анимистических верований, домусульманских, «языческих» обрядов или, например, большее значение кровнородственных связей в социальной организации у вторых.

Если, с одной стороны, среди аграрных обществ Азии велики различия в самих основах крестьянской жизни, социальной организации и культуры (не говоря уже о формах агрикультуры, поземельных отношений, характере поселений и т. д.), то, с другой стороны, оказываются значимыми для всех регионов Востока выделенные предпосылки субъектной типологии. То или иное

качество и количество сращенности производителя с «природным процессом», тот или иной вид естественной социальности вместе со специфическими формами ее «негативного определения», наконец, местная локальная традиция в ее взаимодействии с «большой традицией» той или иной цивилизации — могут быть признаны отправными пунктами изучения любой разновидности крестьянства. Действен, следовательно, единый подход ко всем разновидностям этой социальной общности в ее статусе исторического субъекта.

С позиций этого подхода нет оснований отрицать принципиальную применимость к судьбам крестьянства на Востоке схемы «классической эволюции аграрных отношений», которую широко применяют экономисты-аграрники, в том числе отечественные специалисты по развивающимся странам³. Но такое применение требует принципиальной же коррекции по всем трем названным аспектам проблемы крестьянских судеб на Востоке.

Прежде всего отмечу, что «классическая» схема, трактуемая как неизбежность раскрестьянивания не только в количественном (сокращение численности), но и в качественном (упразднение типа работающего собственника) плане, имеет более или менее очевидным историческим основанием судьбу крестьянства лишь в одной стране — Англии. Но сколь ни был важен опыт Англии для раскрытия логики капиталогенеза, ни автор «Капитала», ни другие основоположники марксизма не считали этот опыт исчерпывающим все варианты решения аграрно-крестьянского вопроса. Кроме хрестоматийно известной Ленинской типологизации «американского» и «прусского» путей аграрной эволюции заслуживает внимания Марксова оценка противоположного исхода борьбы крестьянского семейного хозяйства против крупной земельной собственности в Англии и во Франции (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 35]).

Наиболее существенной коррекцией, внесенной жизнью, историей в «классическую» схему, можно считать именно изменение соотношения «французского» и «английского» вариантов. Вопреки тому что виделось в середине прошлого и даже в первой половине нынешнего века, преобладание в аграрной панораме развитого капитализма получил не крупный капиталистический фермер, распоряжающийся наемным трудом батраков. Преобладает так называемая семейная ферма. Можно спорить о классовой природе последней (см., например, [Троценко, 1984]), но бесспорна преемственность между семейным фермерством и крестьянством. Это и сам тип хозяйствующего работника или работающего собственника, и производственный организм — семья как ячейка естественной социальности. В целом ряде случаев констатируется осознание такой преемственности: фермеры ощущают свою духовную связь с поколениями крестьянских предков, традиционным крестьянским миром, местной традицией⁴. При всей условности термина основную часть сельскохозяйственных производителей большинства современных ка-

питалистических стран можно назвать «крестьянским фермерством» или «фермерами-крестьянами». Они прочно интегрированы в систему капиталистического рынка, располагают далеко не примитивной техникой и технологией. Но техническое и технологическое перевооружение (на уровне достижений НТР) наряду с улучшением условий доступа к кредитам и условий сбыта продукции и обеспечили возрождение семейного хозяйства. При всей значительности происшедших сдвигов речь, видимо, должна идти все же не об окончательном раскрестьянивании, а об эволюции крестьянственности или ее трансформации на собственной основе.

Процессы, развертывающиеся в «третьем мире», сейчас больше напоминают раскрестьянивание по образу «классической эволюции»: земельный голод, контрнаступление крупной собственности, приспособившейся к пореформенной ситуации, ростовщическая кабала и мародерство перекупщиков продукции, а как следствие утрата хозяйственной самостоятельности различными группами крестьянства, пополнение ими армии наемного труда, рост пауперизованных слоев, распространение «отхожих промыслов», наконец, миграция в город. Но общая перспектива аграрной эволюции видится сейчас по-новому. Дело не только в том, что известен финал «классической эволюции» в развитых капиталистических странах, и не только в том, что сохранение или возрождение крестьянства и крестьянственности осознается как экономическая и социальная необходимость в социалистических государствах как Европы, так и Азии. Главное — раскрестьянивание вступает во все более заметное противоречие с долгосрочными потребностями социально-экономического развития самих развивающихся стран.

Если индустриализация в развитых странах потребовала привлечения к промышленному труду огромных ресурсов дешевой и малообученной рабочей силы, чего и добился крупный капитал совместно с государством, позаботившись о выталкивании из деревни большинства ее населения, то потребности современной индустриализации в развивающихся странах, совершающейся в условиях НТР, в количестве рабочей силы значительно меньше, а требования к ее качеству выше. В большинстве перенаселенных стран Азии создалась ситуация, когда не промышленный капитал, используя государственные рычаги, добивается раскрестьянивания, а само государство под давлением огромной массы «вытолкнутых» и «выталкиваемых» из деревни людей форсирует экстенсивную индустриализацию и побуждает промышленный капитал возвращаться к трудоемким формам производства. Проблема использования трудовых ресурсов приобрела самостоятельное значение, поэтому выдвигается в качестве важнейшей задачи применение их в самой деревне⁵.

В таких условиях выдвигается на первый план крестьянское хозяйство, точнее, крестьянский способ хозяйствования, в частности, как активная форма мобилизации рабочей силы и ее са-

мообеспечения. Четко выявленный, но терминологически неточно определенный феномен «самоэксплуатации», ставший широко известным и оживленно дискутируемым в экономической литературе, характерен тем, что «аномальность», по оценке классической политэкономии, обобщающей рациональность капиталистического хозяйствования, столкнулась здесь с глубинной, «естественной» рациональностью. Законом прибыли, соизмеряющим вложенный труд с полученной продукцией, противостоят законы жизни, законы человеческого существования, с точки зрения которых кусок хлеба перевешивает любые затраты. Крестьянин осваивает труднодоступные земли (так называемые неудобья), малоплодородные почвы, трудоемкие культуры — все то, от чего отказывается капитал как от дела невыгодного или рискованного.

Более тщательное использование наличных природных ресурсов и сраженность с «природным процессом» дают крестьянскому хозяйству преимущество и в экологическом отношении. Еще Маркс в свое время применительно к капиталистической Европе писал о разрушительных последствиях соединения в сельском хозяйстве крупного производства с индустриальной системой производительных сил⁶. В условиях тропиков эти последствия оказались еще более угрожающими и, следовательно, жестче стоит вопрос об альтернативе.

Традиционные системы деревни Востока не знали проблемы «лишних людей». В различных странах Азии отчетливее выявляется, что понятие «крестьянского мира» или «деревенского общества» значительно шире категории «крестьянства» как особого социального слоя⁷. Перенаселенность в ряде регионов возникла не сегодня, но сегодня она стала проблемой. Объясняется это не только «демографическим взрывом», но и разрушением традиционного механизма воспроизводства «крестьянского мира». Его издавна населяли различные категории неполноправных общинников, ограниченных в доступе к земле, неимущих и даже обездоленных, которые тем не менее оказывались функционально необходимыми в «целостном воспроизводстве естественно сложившейся общности» [Панарин, 1985, с. 10]. Последнее выдержало даже удары колониально-капиталистического хозяйствования, породив многообразные адаптивные механизмы вроде системы «разделенной бедности». Раскрестьянивание подрывает это воспроизводство в своей основе. Реальной альтернативы сохранению или воссозданию в новом облике «крестьянского мира» для большинства жителей деревни наиболее перенаселенных стран не видно, кроме маргинализации, которая со всеми ее разрушительными последствиями может нарастать в геометрической прогрессии.

Разрушение «крестьянского мира» угрожает духовному здоровью формирующихся наций «третьего мира» не только тем, что пополняет городские трущобы миллионами деморализованных или быстро деморализующихся людей. Оставшаяся от ко-

мер, Южной и Юго-Восточной Азии, где собственно крестьянские восстания обнаружить чрезвычайно трудно.

Коротко, «непротивление злу насилием» может быть понято как *ненасильственное сопротивление*, как сопротивление без открытого обращения к насилию, а в приложении к крестьянской борьбе это и есть «повседневные формы сопротивления», говоря словами Скотта, или *формы повседневного сопротивления*. Для понимания исторической обусловленности «непротивления» в крестьянской борьбе предстоит, однако, выйти за пределы определенных типа «оружие слабых», «обычное оружие относительно бессильных групп» (Скотт) и установить специфически крестьянскую природу «непротивления», его соответствие особенностям бытия и сознания крестьян. Самая возможность «непротивления» заставляет, на мой взгляд, говорить о сильных сторонах крестьянства как социальной общности. Т. Шанин выделяет здесь три момента: роль основного поставщика продовольствия, территориальную разбросанность и многочисленность. «Монополия в производстве продуктов питания часто оказывалась решающим преимуществом во времена кризисов и обеспечивала предельную независимость в противоборстве. Обширность сельского пространства служила оплотом. Численное превосходство могло улучшить соотношение сил» [Пезентс, 1987, с. 359]. Собственно, эти факторы лежат на поверхности, и лишь стереотипность подхода, живописание фатальной слабости крестьян, обреченности крестьянской борьбы закрывали историкам глаза на подобную очевидность.

Правда, выделенные факторы не однозначны по своему воздействию. «Обширность сельского пространства» своей оборотной стороной имела трудности мобилизации крестьянских сил. Численное превосходство не могло само по себе изменить соотношение сил без организованности. Монополия крестьян на производство продуктов питания в значительной степени уравновешивалась почти такой же монополией их противника на произведенные продукты питания (амбары землевладельцев, государственные зернохранилища), а в более позднюю эпоху и преимуществами международной торговли. Все факторы приобретали однозначную силу только в условиях сопротивления определенного типа. Его можно назвать оборонительным сражением в противоположность наступлению, его обычно называют «пассивным сопротивлением» по контрасту с активными действиями. Но, размышляя о «пассивных», «непротивленческих» формах крестьянской борьбы, приходит на ум и осада в ее сравнении со штурмом.

Одни лишь косые взгляды крепостных заставляли хозяев настороживаться; ропот, глухое возмущение в крестьянской среде срывали господ, крупных землевладельцев и других привилегированных со своих мест и гнали их в город, под защиту крепостных стен. Одно лишь накопление недоимок побуждало власти высылать воинские команды против неплательщиков; но эти

карательные экспедиции в сельскую глубинку напоминали вылазки лазутчиков, спешивших возвратиться восвояси. Сломить силой пассивное сопротивление крестьян было практически невозможно. Многочисленность и рассредоточенность крестьянства делали его неуязвимым, а экономическое значение крестьянской жизнедеятельности превращало решительную победу в пировую победу для господствующих классов.

Обоснованны и закономерны учащающиеся призывы тех или иных советских авторов пересмотреть современную «шкалу» [Янель, 1982, с. 95], по которой фиксируются «слабые» стороны крестьянской борьбы, увидеть, что стихийность и организованность, локальность и общесоциальность меняются в ней местами, что само понятие «организация», как пишет, например, китаист Б. М. Новиков, имело иной смысл в иную историческую эпоху, и тот тип объединения, который сегодня представляется (отчасти закономерно) примитивным, неэффективным, расплывчатым, короче, олицетворением неорганизованности, был исторически оправданным, «соответствовал тогдашним потребностям» масс [Новиков, 1981, с. 87], мог даже быть оптимальным в их реализации³.

Вдумываясь в историчность понятия «организованность», исследователь крестьянских восстаний должен будет сопоставить его не с политической централизованностью в ее современных мерках, а с социальной организацией крестьянства, и тогда станет возможным переосмысление понятия «локальность». Вместо лишь антипода национально-странового, общесоциального в нем можно будет увидеть и их основу в условиях, когда «локализованный микрокосм» составлял первичную ячейку национальной жизни, страны, общества. В свою очередь, понимание того, что от состояния локальной общности раньше всего зависело благополучие крестьян, должно будет привести современного исследователя к иным оценкам чисто локальных выступлений крестьянства, его «тяжести на подъем» в политической борьбе.

Выделение сильных сторон крестьянства дополняет общую картину, но главное в таком анализе — избежать привнесения методики, ориентированной на подсчет сил противоборствующих сторон и опирающейся на военное толкование этого противоборства и в конечном счете — на понимание классовой борьбы как «ряда битв»⁴, как военных действий, как войны («гражданской») в ее противоположности миру («гражданскому»).

Чтобы увидеть борьбу в обществе в единстве ее «военных» и «невоенных» сторон, ее форм открытого сопротивления и «непротивленчества», она должна стать для нас аспектом *социального взаимодействия*, в котором определенное общество, до известного предела изменяясь, воспроизводит себя. Понятая как взаимодействие, классовая борьба суть взаимные, обоюдные действия определенных субъектов в лице социальных слоев, занимающих противоположные позиции в данном обществе. В

характере крестьянской борьбы как социального взаимодействия крестьянства с противостоящими ему классами должна выявить-ся природа всех взаимодействующих сил, но крестьяноведа, естественно, интересует, как выявляется в таком плане природа крестьянства, как оно воспроизводится в ходе своей борьбы.

Выявляющаяся в повседневном, «непротивленческом» сопротивлении сила крестьянина есть обладание им средствами существования, условиями жизни, специфическая, неотъемлемая связь с землей и как условием производства, и как местом обитания. Крестьянин опирается на естественные социальные связи, на естественную социальную среду — локальную общность. Короче, если сила рабочего (по известной формуле) в том, что ему «нечего терять», то с равной долей преувеличения можно сказать, что сила крестьянина в том, что ему «есть, что терять». И уже такое сопоставление выявляет относительность соотношения категорий «сила-слабость» в социальной борьбе. Крестьянская «сила» становится «сильной» в определенном типе сопротивления, обуславливает специфические виды борьбы. Несомненно, природа крестьянской «силы» придает аспект консервативности самым активным и наступательным из них. Стремление удержать имеющееся (не просто в опредмеченных, вещественных формах, а и в общесоциальном, бытийном смысле), оказываясь ведущим мотивом крестьянского сопротивления, выдвигало на первый план — как «повседневность» — оборону.

Они же получали приоритет благодаря особенностям крестьянского сознания. Вопреки распространенным мнениям, что мировосприятие крестьян традиционно включало лишь гармонию (и крестьянская «вселенная» управлялась только «ладом»), борьба сначала как образ, затем образ-понятие, судя по аграрной мифологии, деревенским ритуалам, наконец, фольклору, отнюдь не была для крестьян чужеродным заимствованием. Но, уточним сразу, борьба входила в традиционное крестьянское сознание по его собственным законам — не как нечто исключяющее гармонию, а в единстве с ней («двуединство»!).

Вспомним, о чем уже говорилось. Смена ночной тьмы дневным светом, зимы летом, сухого сезона дождливым и т. д. и т. п. виделась столкновением противоположных космических начал, а крестьянам надлежало в нем сообща участвовать. Противоборство сил космоса и хаоса нагнетало драматизм космогонического действия календарных празднеств. Крестьянская «вселенная» была густо населена злыми духами, враждебными существами, вредоносными силами, с которыми крестьянин вел символическую, но напряженную и ожесточенную, требовавшую большой силы духа от индивида и коллективных усилий борьбу, чтобы защитить себя, своих близких, свою общину, дом, скот, поле — все свое окружение.

Крестьянин представлял такую борьбу вечной и извечной. Он не помышлял изменить подобный порядок вещей. В своей борьбе он добивался не уничтожения противника, а ограждения

своего окружения, частью которого он был сам, от его происков, уменьшения причиняемого вреда. Борьба за существование подчинялась гармонии, так сказать, сосуществования, и это наглядно выявляется в крестьянских мифологемах обеспечения себя средствами существования в самом конкретном смысле, т. е. обеспечении себя «хлебом насущным».

Возвращаясь к стереотипному образу «сделки» с духами, не трудно видеть, что речь идет о «законном», с точки зрения крестьянина, дележе урожая. Признавая урожай результатом воздействия различных стихий, крестьянин изначально принимал идею его дележа, изъятия его части. И в отношениях с благодетельными, и в отношениях с вредоносными силами крестьянин традиционно добивался, чтобы эта часть не была лишь чрезмерной, т. е. не превышала меры, необходимой для обеспечения существования его и его близких. При таком мировосприятии притязания «сильных мира сего» на его урожай и труд крестьянин признавал естественными; но, удовлетворяя эти требования, он, должно быть, мысленно четко отличал свои пожертвования благодетельным силам от посягательства вредоносных сил. Критерием, вероятно, и была упомянутая *мера существования*, определяемая, конечно, не физиологически, а социально, как поддержание традиционного крестьянского образа жизни⁵.

Мера существования в конце концов была мерой угнетения — принуждения. Даже в удовлетворении тех притязаний, которые самим крестьянином считались «законными», обычно видят простое подчинение силе, покорность слабого сильному, однако это упрощение. Чтобы поддержать в глазах крестьян ореол «законности» своих притязаний, сильные мира должны были предпринимать определенные усилия, вести, например, ирригационные и иные строительные работы в масштабах, недоступных отдельным крестьянским общинам, должны были служить защитой или хотя бы какой-то гарантией безопасности крестьян от социальных и природных бедствий, начиная с набегов чужеземников и кончая налетом саранчи. Часть изъятых у крестьян продукта составляла своего рода страховой фонд именно на случай подобных бедствий, и его централизованность в той или иной степени смягчала последствия, которые сулили неминуемую катастрофу локальным общностям.

Можно, конечно, как то нередко делается, констатировать, что крестьяне неэффективно боролись за власть, однако уместно поставить вопрос, стремились ли крестьяне к государственной власти и какая государственность соответствовала их социальной природе, специфической форме их социального бытия, образу жизни.

Полноценный учет многообразия факторов обнажает схоластичность нынешней дискуссии — разрушали или не разрушали крестьянские восстания господствующий строй. При всем интересе к этому вопросу с точки зрения формирования революционного субъекта нужно признать, что и здесь современная науч-

ная мысль резко отклонилась от исторических особенностей бытия и сознания субъекта тех выступлений, т. е. крестьянства.

Насилие—ненасилие, оборона—наступление, рациональное—иррациональное, локальное—общесоциальное, стихийность—организованность столь тесно переплетались в крестьянской борьбе, порой меняясь в истории данной социальной общности местами, что в свете этой диалектики противопоставление различных сторон социального взаимодействия выглядит метафизическим. Не одно столетие и в общественной мысли, и в науке именно традиционные формы социального протеста, особенно крестьянские восстания, ассоциировались с разрушением, с «хаосом». Но в отличие от новоевропейского восприятия социального порядка, разводящего «космос» и «хаос» по различным сторонам общественного бытия, исследователь крестьянских восстаний имеет дело с общественным сознанием, архетип которого — регулярное (календарное) воссоздание «космоса» из «хаоса», их постоянный круговорот. И поскольку сознание есть, по Марксу, «осознанное бытие», должно предположить, что в бытии субъекта, его носителя, могли совмещаться утверждение и отрицание социального порядка.

Совмещение и переплетение разрушения—созидания в крестьянской борьбе имеет глубинной основой двойственность положения крестьянства в окружающем классовом обществе, а аспекты этого положения можно условно обозначить терминами «зависимость» и «автономность»⁶. «Зависимость» и «автономность» в плане синхронии — это различные стороны континуума крестьянского бытия (и сознания). «Зависимость» означает здесь, что крестьянский социум является подчиненной, зависимой частью более обширных социальных систем: однако одновременно крестьянский социум — это «часть-общество», «частичное общество», иначе говоря, подсистема, отличающаяся относительной автономностью.

Как таковая крестьянский социум обладает гомеостатическими возможностями, которые позволяют ему поддерживать относительную независимость от исторической и социальной среды. Это выражается, во-первых, в хорошо известной «атемпоральности» крестьянства, в сохранении им специфических черт, восходящих к первобытным, доклассовым формам социальности: личностные связи, естественные формы господства-подчинения, узы собственности-принадлежности в отношении индивида к локальной общности и земле. Во-вторых, это выражается в своеобразной экстерриториальности крестьянства, в удержании какой-то части социального пространства (и бытия, и сознания) вне непосредственного контроля государства, вне господствующего порядка и классового господства.

«Зависимость», однако, выступает неизбежной спутницей «атемпоральности» и «экстерриториальности» крестьянского социума, их оборотной стороной, «негативным определением». Саму крестьянскую «автономность» можно считать специфиче-

ским способом выражения «зависимости». И последняя ее предполагает. В рамках господствующего порядка социальных макросистем, включающих крестьянские социумы, их «автономность» обеспечивается «зависимостью», иначе говоря, потребностью господствующего порядка, господствующих классов. Эта потребность заключается в сохранении крестьянского хозяйства, избавляющего от необходимости организации производства в решающей для доиндустриальных обществ сфере; в сохранении сельской общины — «локализованного микрокосма» как гаранта поддержания общественного порядка среди огромных масс населения на обширной территории, мало доступной при наличных средствах коммуникации; наконец, в самовоспроизводстве и самообеспечении живой силы как резервной базы общественного труда и армии.

Со своей стороны, и потребности традиционного, патриархального крестьянства отнюдь не исключают «зависимости». Удерживая «автономность», крестьяне принимают связанную с ней «зависимость». Более того, еще одним недооцененным в нашей исторической литературе направлением крестьянской борьбы можно считать отстаивание и на известном этапе даже навязывание представителям господствующего класса отношений зависимости в их патриархальной форме, поскольку такие отношения традиционно (и особенно в традиционном мировосприятии крестьян) накладывали на господствующий класс, правителя, государство определенные обязанности перед «зависимыми».

Однако логика классового господства, самодержавного правления, чиновничьего контроля вела к безграничному расширению сферы и максимальному увеличению степени «зависимости», что ставило под угрозу «автономность» крестьянского мира и вызывало отпор с его стороны. Крестьянская борьба, определяемая, в частности, в категориях «зависимости» и «автономности», становилась в порядке обратной связи и регулятором их соотношения. Повседневность крестьянского сопротивления свидетельствовала в том числе о повседневной необходимости такой регуляции. На уровне пассивного сопротивления в виде «непротивления» регулирующий механизм действовал почти автоматически. Но такой автоматизм время от времени давал сбой.

Там и тут в крестьянской истории наступал момент открытого и активного выступления, обращения к насилию. В противоположность объективированности пассивного сопротивления этот момент проявлял себя прежде всего предельной субъективированностью. Наступала, если вспомнить строки Н. А. Некрасова, «пора» («наши топоры терпели до поры»), которая определялась самоощущением субъекта как его особое состояние. Это была некая пороговая отметка, и историки обычно сопоставляют ее с границей крестьянского терпения. Логичное умозаключение связано, однако, с одной ловушкой современного научного сознания. Представляя традиционное крестьянское бытие постоянно невыносимым, современный историк склонен

полагать, что соответствующая этому положению духовная жизнь крестьянина заключалась в столь же постоянном терпении, которое время от времени в силу закономерностей, скорее физиологических, истощалось и сменялось взрывом нетерпения и нетерпимости.

Сколь бы ни было внешнего правдоподобия в этой картине, она упрощает дело. Не недооценивая момента взрыва, высокой психической (как и физической) активности, которая резко контрастирует с внешней апатичностью крестьян в «мирный период», мы должны все же отрешиться от образа восстания как внезапного явления субъекта подобно *deus ex machina*. Терпение и апатия крестьян — это не свидетельство отсутствия протеста, это выражение повседневного пассивного сопротивления. Восстание при всей его важности — этап развития или эволюции крестьянской борьбы.

Отдавая себе отчет в исторической преемственности различных этапов, мы должны поставить вопрос о факторах, обусловивших переход от одной формы борьбы к другой. Нетрудно предположить, что ближайшей причиной в данном случае была выявившаяся и отмеченная крестьянским сознанием неэффективность пассивного сопротивления. Крестьяне осознают изменения в том числе в соотношении «зависимость — автономность», которые уже не поддаются регулированию в квазиавтоматическом режиме повседневного пассивного сопротивления.

У крестьян исторически и культурно весьма разнились «допустимый» уровень «зависимости» и «необходимый» минимум «автономности». Но в соответствующих культурно-исторических пределах превышение «зависимости» и снижение «автономности» воспринимались крестьянами как произвол, угнетение, покушение на устои мира, становились тем самым «порогом терпения». Однако в представлении традиционного крестьянства го был не сигнал к изменению существующего мирового порядка, а признак его расстройств. И крестьянство соответственно реагировало на него как на сигнал бедствия.

В крестьянском восстании даже на стадияльно достаточно высоких этапах крестьянской истории зримо проступают черты *социогенеза*, как его творили в своем космогоническом действе еще архаические земледельцы. Прежде всего бросаются в глаза черты лиминальности, свойственные «ритуалам перехода», вроде социальной деиерархизации, «инверсии статусов». Это выражается в открытом нарушении крестьянами многочисленных предписаний относительно поведения, речи, жестов и т. д. и т. п., которые означали их приниженный статус в господствующем порядке. Главным в рамках деиерархизации было неподчинение «старшим», превращавшееся в настоящую демонстрацию отказа от покорности господам и другим представителям господствующего порядка («праздник непослушания»).

Демонстративный характер носили и все другие акты восстания. Крестьяне, казалось, не столько действовали, сколько

сбозначали свою готовность к действию. На самом деле эти демонстративные акты уже и были действием, которое должно было внушить всем, в том числе и самим участникам действия, ощущение разрыва с повседневностью, с обычным порядком жизни. Всеми возможными для крестьян средствами воспроизводился переход от будничного к праздничному. Но то, конечно, было празднество не в современном смысле насыщения развлечениями, физического и духовного расслабления, а в древнем смысле апофеоза духовной деятельности коллектива, мобилизации коллективной и индивидуальной силы духа. Различные обрядовые действия, включавшие массовые танцы, песни, хороводы, сохранившиеся с глубокой древности, символизировали празднество в этом древнем смысле и одновременно реально способствовали духовному подъему каждого индивида и сплочению коллектива.

Наконец, есть, пожалуй, основания поставить вопрос о реминисценции древней обрядовости жертвоприношений. Конечно, в убийствах, поджогах, погромах, совершавшихся восставшими крестьянами, можно обнаружить элемент слепой ярости и мести. Отсюда и ассоциативная связь двух стереотипных определений: «бессмысленность» и «беспощадность». Наблюдателей поражало, что ярость крестьян нередко обращалась против людей, видимо непричастных к произволу, угнетению или иным непосредственным причинам крестьянского выступления. Разумеется, эти случайные жертвы должны были как-то в глазах крестьян символизировать, обозначать господствующий порядок. Но как именно? Не были ли они все теми же козлами отпущения, которые обрекались на заклание архаическими обществами во имя поддержания и восстановления космического порядка? Не здесь ли разгадка и крайне грубых форм расправы, превращавшейся порой буквально в раздирание жертв на части еще живыми?

Историки в последнее время сделали немало для осмысления того, что современникам и соответствующей историографической традиции представлялось «бессмысленным» в крестьянском протесте. Так возникла, в частности, версия о намеренной жестокости крестьян, об их стремлении грубыми актами расправы запугать классового противника, заставить его вести себя впредь более сдержанно в отношении угнетенных. Или объяснение субъективной основы крестьянского террора стремлением покончить с угнетением, физически избавившись от угнетателей, истребив до конца «господское семя». Во всех этих версиях может быть рациональное зерно и, видимо, они объясняют отдаленные формы или какие-то предельные состояния крестьянского сознания. Но в целом мне это представляется чрезмерной рационализацией последнего.

Объяснение «бессмысленной» беспощадности крестьянских восстаний должно соединить два плана — «изнутри» и «извне» крестьянского сознания. Подняв восстание, крестьяне насильст-

венными средствами продолжали ту же «стратегию» сопротивления, которая очевидна в «непротивлении» и других пассивных формах борьбы; они стремились восстановить положение, существовавшее до тех изменений, что явились непосредственной причиной выступления. Поскольку такая «стратегия» оставалась в рамках господствующего социального порядка, она казалась бессмысленной его представителям и прежде всего пртивостоящим крестьянским классам. «Стратегии» крестьянских восстаний противостояла логика господствующего порядка, в соответствии с которой алогичны («бессмысленны») противозаконные действия в защиту закона, выступления против порядка ради его сохранения. Вместе с тем господствующие классы очень рационально и осмысленно воспринимали эти «бессмысленные» действия как угрозу существующему порядку и осуществляли те или иные меры по его укреплению, в том числе регулирование общественного механизма и прежде всего формы взаимодействия господствующих классов с крестьянами.

Не вдаваясь в рассмотрение этих мер, которые в различных исторических ситуациях очень неодинаково сочетали чисто репрессивные акции подавления конкретных восстаний с политической более дальнего прицела, рассчитанной на их предупреждение впредь, можно констатировать высокую степень эффективности крестьянских восстаний уже в том, что сигнал тревоги, поднимавший крестьян, доходил до господствующих классов и правителей, становясь сигналом общего бедствия. Своими действиями восставшие крестьяне сигнализировали об угрозе существующему порядку, и сигнал их был тем слышней, чем отчаянней были сами действия. Стремясь к восстановлению порядка как истинной и поправной справедливости, крестьяне сами его попирали. Но тем реальнее были разрушительные действия крестьян, чем активнее было их воображаемое участие в воссоздании социального порядка. Потому я и уподобил это участие социогенезу архаического действия, когда творивший космос коллектив вначале всеми возможными средствами и с интенсивнейшей растратой психической энергии воспроизводил хаос.

Хаос и космос взаимопревращались не только в крестьянском сознании, взятом «изнутри». Взаимопревращение хаоса и космоса имело и объективные, «внешние» последствия, которые, затрагивая первоначально и как-то преобразуя сознание, находили то или иное воплощение в различных областях крестьянского бытия. Социальная и психологическая динамика разрушения—созидания применительно к крестьянскому восстанию (ставшему основой национально-освободительной войны) ярко воспроизведена Фаномом, и при всей изобразительной преувеличенности картины осмысление традиционной роли крестьянского насилия, воссоздающего и сплачивающего общность, психологически реабилитирующего ее членов, отнюдь не было беспочвенным (см. подробнее [Гордон, 1977а, с. 76—108]).

Начнем с последнего. Субъективный опыт крестьянской

борьбы имел большое и вполне объективное значение, и он в последнее время начал привлекать внимание ученых, привычно имевших дело лишь с объективированными явлениями и следствиями классовой борьбы. Для людей, вовлеченных в те или иные формы социального протеста, «эти акты восстания,— замечает американский историк, автор обобщающей работы о повстанческих движениях в предреволюционном Китае,— были важнейшими событиями в их жизни. Выступления, предводители, усиленные ожидания, даже горечь поражений значили для них неизмеримо больше, чем церемонии с участием императора и должностных лиц, споры ученых, и даже больше, чем притязания и назойливость недавно появившихся „носатых варваров“» [Фейерверкер, 1975, с. 1—2].

Многозначительное признание делается в не менее многозначительной полемической форме, за которой противопоставление «для них» и «для нас». Не случайно ни этому автору, ни авторам обобщаемых им работ не удалось «вписать» субъективный опыт участников восстаний в объективный характер и значение крестьянской борьбы⁷. Объективно прежде всего воспитательное значение социально-исторического опыта борьбы, закономерно ценимое революционной мыслью. Обратимся к В. И. Ленину. «Отчаянная борьба масс даже за безнадежное дело *необходима* во имя дальнейшего воспитания этих масс и подготовки их к *следующей* борьбе» [Ленин, т. 14, с. 379]. «Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю» [Ленин, т. 30, с. 314].

В ленинских оценках, на которые справедливо обратили внимание советские исследователи крестьянских восстаний (см. например, [Смолин, 1974]), выделим то, что можно назвать *субъективной необходимостью борьбы*. Опыт борьбы в прошлом подготавливает субъекта («массы», «эксплуатируемый класс») к «следующей борьбе»; воспитание борьбой делает ее продолжение субъективно необходимым и накладывает на «следующую борьбу» свои — субъективные же — рамки. Однако категория субъективной необходимости, выводящая к самопорождению борьбы борьбой, обычно ускользает от анализа, так сказать, по «техническим причинам», т. е. из-за неадекватности распространенных методологических приемов (их ориентации на объективированные явления классовой борьбы), и потому недооценивается среди других факторов борьбы угнетенных классов⁸.

Рассуждая формально-логически, крестьянские восстания в докапиталистических обществах выступают именно «отчаянной борьбой масс» за «безнадежное дело». Тяжелейшие поражения и жестокие репрессии должны были убедить не только исследователей, придерживающихся такой логики (а она господствовала в тот период советской историографии, когда безнадеж-

ность крестьянской борьбы выводилась из «незрелости» либо отсутствия буржуазии или пролетариата), но, казалось бы, самих крестьян в тщетности их выступлений. И это убеждение, которое всеми способами — от культивирования религиозной морали того же «непротивления» до подчеркнуто жестоких расправ — пытались внушить крестьянству господствующие классы, должно было подавить в нем самую волю к борьбе, не говоря уже об открытых выступлениях.

Однако происходило прямо противоположное. Опыт крестьянских восстаний, который становился опытом поражений и репрессий, мало что менял в объективной готовности крестьян выступать, когда их положение и, в частности, характер взаимодействий с господствующими классами вновь доходили до критической точки, угрожая жизнедеятельности и субъектному бытию, бытию их как «зависимо-автономного» субъекта. Интересы социального самосохранения, самосохранения общности-коллектива толкали их вперед даже тогда, когда биологическое самосохранение, инстинкт самосохранения индивида требовали совсем иного.

Итак, опыт поражений и репрессий не отменял объективной логики борьбы, но исторически укреплял ее, создавая феномен «самопорождения» борьбы борьбой. Субъективная необходимость борьбы накладывалась на объективную. В сознании крестьян, имевших историческую традицию открытых схваток с господствующими классами, возникала упоминавшаяся пороговая отметка покорности, а заодно убеждение, что в случае, так сказать, последней крайности они постоят за себя. Подобное убеждение прививало крестьянству чувство собственного достоинства, которое оставляло заметный след в его культуре, придавало свой характер фольклору, отражаясь в бесчисленных песнях и легендах, всевозможных былях и быличках. Возникала настоящая *«мифология протеста»*, и эта культурная традиция имела разнообразные формы, этапы, свою эволюцию и значение для данной национальной культуры в целом.

Убеждение в способности постоять за себя помогало крестьянам выносить угнетение и бесконечные унижения, которым подвергалась их человеческая сущность. Она же — эта способность к самоутверждению, сопряженная с чувством собственного достоинства, а не насилие само по себе — становилась тем психотерапевтическим средством, о котором писал Фанон, приводя к реабилитации угнетенной личности или, если сказать менее специальным языком, к восстановлению ее человеческой полноценности. Закljučая проблему субъективной необходимости крестьянских восстаний, можно утверждать, что в конечном счете, чем больше был их опыт, тем устойчивей и богаче было среди крестьян чувство собственного достоинства, отражавшееся в соответствующей направленности *«мифологии протеста»* и формировавшее готовность к «следующей борьбе».

Однако связь между развитием *«мифологии протеста»* и

формированием у крестьян готовности к открытой борьбе, к восстанию была далеко не прямолинейной. Не случайно в историографии оба феномена нередко даже противопоставляются друг другу. Утверждают, что «мифология протеста» уведит крестьян от реального протеста в утопические проекты и мечтания, парализует их волю, порождает апатичность и ожидание чудесного избавления от вмешательства каких-то внешних сил.

Показательна, в расхожем современном употреблении слова, «вторичная мифологизация» распространенной в западной историографии крестьянских восстаний концепции «социального бандитизма». Ее автор, английский историк-марксист Э. Хобсбоум специально подчеркивал, что он имел в виду лишь «ту разновидность разбоя, которая представляет элемент социального протеста» [Хобсбоум, 1972, с. 505]. Да и введением соответствующего определения к термину «бандитизм» он размежевался с либеральной догматикой, в русле которой под рубрику «насилие в сельской местности» (или какую-нибудь подобную⁹) зачисляются все случаи грабежа или убийства. Чтобы разграничить «социальный бандитизм» с обыкновенным (уголовным) разбоем, автору концепции пришлось обратиться к нетрадиционным для исторической науки источникам, еще не получившим признания в академических научных кругах.

Хобсбоум, используя социологический метод, путем, в частности, расспросов старых деревенских жителей, выявлял образ «честного разбойника», как он сохранился в исторической памяти крестьян Южной Италии. Однако ученому пришлось защищать свой подход от критиков, утверждавших, что «миф о социальном бандите» «отражает не то, что (некоторые) бандиты делали, а просто то, что крестьяне хотели, чтобы они (или еще кто-либо) делали» (цит. по [Хобсбоум, 1972, с. 503—504]).

Бесконечные и многоликие национальные версии легенды о Робине Гуде, «лесных братьях», «удальцах Цзинганшаня» (из китайского романа «Речные заводи») и тому подобных «благородных разбойниках», руководствовавшихся принципом «бей сильных — помогай слабым» или «бери у богатей — отдавай беднякам», выражали действительно «то, что крестьяне хотели, чтобы они (или еще кто-либо) делали». Такое хотение было элементом крестьянской воли, сущностным даже не в одном, а в двух планах. На первом, наиболее заметном плане фигура «честного» или «благородного разбойника» — это одна из многочисленных «фигур уклонения» крестьян от борьбы. Миф о мстителе за крестьянские обиды, народном защитнике вводил крестьян в область веры, в мир надежд на то, что для восстановления социальной справедливости можно будет обойтись без собственного участия в открытом противоборстве с классовым противником, с господствующими классами.

Но есть и другой, более глубокий план. Любопытна метаморфоза фигуры народного мстителя, народного защитника, которая происходит на определенном этапе революционного движе-

ния с приближением к победному финалу борьбы с традиционным «старым порядком». Если вначале крестьяне мечтают о «народных защитниках», о могучем мстителе, который будет «нас посильней», то затем сами «народные защитники», революционеры вдохновляются образом восстающего народа как могучего мстителя. И, как показывают исторические примеры, эта надежда не парализует, а, напротив, поддерживает сопротивление, воодушевляя революционные силы на тяжелую и на первых порах кажущуюся безнадёжной борьбу.

Надежда на народное восстание, на искупление, которое осуществит восставший народ, долгие годы и десятилетия (что хорошо известно) оставалась подлинной «мифологией протеста» для народников России, как и для революционеров-демократов многих других стран. И если подобная «мифология» отнюдь не парализовывала волю к борьбе даже у интеллигенции с ее рациональным строем сознания, то можно сообразить, что крестьяне с их бесконечно более эмоциональным восприятием были еще более далеки от прямолинейных выводов из своей веры в мстителей и защитников.

Прежде всего очевидно, что вера в «благородных разбойников» способствовала превращению разбоя в местах ее распространения в эндемическое явление. Это закономерно. Во-первых, легенды о «благородных разбойниках» создавали благоприятную обстановку для действия реальных разбойников. Из всех учебников и хрестоматий по партизанской и контрпартизанской борьбе известно, что подобная борьба может вестись лишь при моральной поддержке населения. Во-вторых, крестьянское общественное мнение о «благородном разбойнике» способствовало тому, что реальные разбойничьи шайки пополнялись жителями деревни. Общественное мнение, проникнутое мифологией «*благородного разбоя*», — вот, что обеспечивало постоянную подпитку «леса».

Ток «деревня—лес» (наряду с монастырями, отходничеством, нищенством и др.) давал занятие маргинальным, пауперизующимся элементам сельского населения, которых в традиционных обществах, особенно в районах со скудными ресурсами, малопродуктивными землями, деградирующей природной средой и частыми стихийными бедствиями, было в изобилии. Находился выход биосоциальной энергии молодежного протеста против рутины сельской жизни, возрастной иерархии социальных статусов, деспотизма крестьянской геронтократии. Миф о «благородных разбойниках» направлял эту энергию, которая могла стать разрушительной для деревенского мира, вовне, против сил ему чуждых и враждебных.

Итак, миф о «благородных разбойниках» был не просто благим пожеланием: это было такое хотение, которое реализовывалось в определенной форме реального протеста. Сельский разбой оказывался кромкой открытого сопротивления, за которой скрывались глубины социального недовольства. Недаром для

правлящих кругов и господствующих классов рост разбоя становился показателем нарастающего возмущения масс. Этот показатель был действенным и для самих крестьян. Ток «деревня—лес» приобретал детонирующую силу. Существование разбоя имело для крестьян, можно сказать, мировоззренческое значение. Мало сказать, что миф о «благородных разбойниках» провозглашал разбой. Он был одной из «познавательных структур восстания» [Скотт, 1976, с. 236] еще до самого восстания. «Мифология» разбоя прививала крестьянам такое воззрение на мир, которое облагораживало социальный протест. Вместе с «мифологией» протеста внедрялась картина мира, в котором эта борьба естественна и в определенных случаях неизбежна.

Легенды о «благородных разбойниках» представляют едва ли не наиболее элементарный вариант того, что я назвал «мифологией протеста». Однако выявленная на этом уровне двойственность — с одной стороны, «фигура» или «позиция уклонения» от открытого столкновения с господствующими классами, с другой — «познавательная структура восстания» — сохраняется и на более высоких уровнях. Так, утопические в буквальном смысле легенды о «белой», свободной земле, где «молочные реки, кисельные берега», на первый взгляд были лишь типичной «позицией уклонения». Но реально они поощряли и стимулировали крестьянские бегства — одну из распространенных форм социального протеста крестьянства.

Двойственность уклонения—стимулирования выглядит еще контрастней в религиозных формах «мифологии протеста». Сама «познавательная структура» протеста становилась абстрактной формулой, ибо действие переносилось в «потустороннюю» сферу, связывалось с небожителями, с самим Небом или Верховным существом, которых представлять на земле могли лишь люди со сверхъестественными потенциями, харизматические личности. Уклонение от реалий мира угнетения и несправедливости превращалось в добродетель и сулило высшую благодать. Но хотя идея высшей гармонии «потустороннего» мира ориентировала на гармоничность существования в посюстороннем мире и, казалось бы, всецело исключала борьбу, реальное массовое восприятие оказывалось не таким однозначным. Напротив, на известном этапе развития социальных противоречий религиозный идеал усиливал среди угнетенного крестьянства неприятие действительности и возбуждал стремление изменить ее в соответствии с образом «потусторонней» гармонии. И тут выяснялось, что никакой потусторонний «спаситель» и «избавитель» в силу той же «потусторонности» не мог, в глазах крестьян, самостоятельно осуществить желанные перемены. Чтобы выявилась его благодетельная воля, крестьяне предпринимали собственные усилия в духе своего понимания этой воли. Вера в чудесного спасителя в критических ситуациях побуждала крестьян самих спасать себя.

При всем сходстве с более элементарными вариантами ре-

лигиозные формы «мифологии протеста» вносят в крестьянскую борьбу новое качество. Это мировосприятие более высокого уровня, преодолевающего локальную ограниченность рассмотренных форм «мифологии». Мировые религии, каждая по-своему, освящали вселенское действо, сулили спасение всего человечества. Протест, выраженный языком религии, через местную, этническую и конфессиональную общность целил во всеобщность, олицетворяемую верховной властью.

Есть известные основания у историков религиозных движений, когда они противопоставляют их большинству нерелигиозных крестьянских выступлений: в одном случае цель «решить прежде всего местные социально-экономические проблемы», в другом — «установить новый порядок для всей империи» [Овермайер, 1976, с. 70]. Происходивший в развитии крестьянской борьбы поворот характеризовала именно всеобщность целей, которая создавала духовную основу для вовлечения в борьбу различных слоев населения в различных областях страны.

Но стимулированный религиозным мировосприятием как уникальной в традиционных обществах «общей теорией» [Маркс, Энгельс, т. 1, с. 414] поворот был все же переходом от одной формы социального протеста к другой, а не от социального протеста — к особому религиозному протесту. Иными словами, поднятие крестьянскими массами религиозного знамени, отвечая их религиозным потребностям, имело общесоциальное значение. Борьба приобретала политический характер, стремление «установить новый порядок» означало борьбу за власть. «Выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития» [Ленин, т. 4, с. 228—229] — это, по сути, краткая формула значения религиозных движений в освободительной борьбе народных (и особо крестьянских¹⁰) масс.

Массовое религиозное движение, оспаривая существующий в социальном макрокосмосе порядок, приобретало политический характер еще до своего превращения в восстание. Не случайно власти обычно прибегали к репрессиям уже на этой предварительной стадии. И не случайно последние становились нередко сигналом для взрыва. Поэтому более благоразумные представители порядка старались диверсифицировать подход со стороны государства, например, к такой базе массового религиозного протеста, как сектантство.

Составляя в прошлом веке для своего начальства «Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект», И. П. Липранди предложил их разделение на «ожидающих заслужить себе блаженство в будущей жизни» и «ожидающих своему лжеучению торжества и в настоящей жизни». Первую группу он объявил «чисто религиозной», вторую — политической (цит. по [Чистов, 1967, с. 247]). Ярко выраженный здесь и, пожалуй, универсальный в своем прагматизме подход чиновничества, озабоченного непосредственной угрозой правящему режи-

му, воспроизводится, как ни странно, в определенной логике современного научного мышления, по которой «потусторонность» провозглашаемых целей движения ставит его вне общественно-политической борьбы. Когда же вдохновляемые «потусторонними» целями повстанцы начинали наводить порядок на земле, власти, разумеется, поступали с ними по всей строгости отнюдь не небесного закона, и тогда, по той же научной логике, эти движения попадали в разряд социальных, общественно-политических.

В последнее время логике чиновничьего здравого смысла противопоставляется логика социально-культурной целостности религиозного протеста, восходящая к единству самого вероучения. Защищая целостный подход, канадский историк Д. Овермайер, занимающийся сектами и религиозными движениями в Китае, пишет: основной целью сект было в эсхатологической катастрофе «спасти все живые существа при помощи ряда взаимосвязанных средств. Эти средства могли включать проповеди, чтение священных текстов, декламацию мантр, распространение магических предметов, взывание к божьей помощи... или прямую эсхатологическую войну, чтобы утвердить на троне благочестивого императора, который подготовит приход Майтреи. Сотериологически все эти способы были едиными и отражали единство секты, основанное на ее постижении божьей милости». С точки зрения политики, допускает канадский ученый, «обоснованно разграничивать мирный и воинствующий периоды деятельности сект; но на самом деле и вооруженные восстания под знаменем Майтреи, и тихие молитвы о заступничестве Вечной Матушки * представляли различные аспекты одного и того же вероучения» [Овермайер, 1976, с. 19, 48].

Постановка в последнее время религиоведами, культурологами, историками вопроса о так называемой *народной религии*, выявляющая синкретизм религиозного мировосприятия среди наиболее многочисленных слоев населения, в частности, многих стран Азии, актуальна и с точки зрения определения «познавательных структур» крестьянского протеста. При изучении буддизма, даосизма, как и значительно раньше при изучении христианства, ислама, выделяют элементы, вносимые в эти вероучения непосредственно духовным творчеством масс, связанные с особенностями восприятия людей, приниженных и угнетенных. Это восприятие в соответствующих условиях могло превращать данные элементы религиозных вероучений в нечто противоположное господствующим в них доктринам и вместо средства успокоения и примирения с действительностью делать их горючим материалом. Среди подобных элементов, как правило, эсхатологические мотивы «конца света», мессианские идеи божественного пришествия, милленаристские чаяния «нового царства».

* Вечная Матушка или, по-китайски, Ушэнлаоу — в пантеоне народных сект верховное божество, посланцем которого выступает будда-спаситель Майтрея (см. подробнее [Поршнева, 1972].

Различные в различных вероучениях, они однозначно придавали крестьянским устремлениям всеобщий характер, поистине «запредельный» по отношению к локальным крестьянским общностям и их микрокосму. Подобная «запредельность» и имела своей оборотной стороной абстрагирование от конкретных крестьянских нужд, что дало основание части западных религиоведов «декрестьянизовать» религиозные движения, всецело оторвав их от крестьянской борьбы. Однако абстрагирование от конкретных нужд в «запредельную» сферу «потусторонних» интересов можно рассматривать как идеологическую институализацию — неизбежный спутник расширения и политизации крестьянского протеста.

Распространение в крестьянской среде религиозного протеста, в частности сектантства, становилось во многих традиционных обществах таким же эндемическим явлением, что и сельский разбой. И подобно распространению последнего оно должно стать для крестьяноведа объектом пристального внимания, как симптом и даже показатель степени крестьянского недовольства. Концепция «народной религии»* (неприемлемая в своей крайней форме, абсолютизирующей вертикальное деление, доводящей его до дихотомизации того или иного вероучения) интересна как указание на возможность определенного расширения круга «познавательных структур» восстания в масштабах, недостигаемых для мифологии «благородных разбойников».

Выделяемый религиоведами, как правило, в самодовлеющем, узкодисциплинарном плане, комплекс верований и обрядов, получивший условное наименование «народной религии», позволяет выявить возможность спонтанной, т. е. имманентной крестьянскому сознанию, институализации и политизации социального протеста¹¹. И здесь, при рассмотрении организационного аспекта процесса, задача крестьяноведа тоже двойная: не закрывая глаза на происходящий переход крестьянского протеста в новое качество, выявить возможность его саморазвития от локально-общинных форм традиционной крестьянской социальной организации к политически институализованным видам социального протеста.

Введение организационного аспекта в анализ крестьянских восстаний позволяет уточнить значение той же идеологизации, как средства институализации «познавательных структур» восстания. В синологии, которая выдвинулась сейчас на лидирующие позиции в изучении народно-религиозных движений, ряд лет шла дискуссия о роли сект в истории страны, и едва ли не важнейшим стал вопрос, что в этом институте представляло основную угрозу для правящего режима — идеология или организация. Альтернативность уместна здесь лишь при рассмотре-

* Подчеркнем, что «народность» не имеет здесь оценочного характера. Возможны параллельные переводы: «популярная религия», «массовая», «бытовая» и т. д. Название подчеркивает сферу распространения, оставляя открытым вопрос об оценке содержания.

нии конкретных случаев, а в теоретическом плане очевидна общность структурного принципа, который внушал опасение режиму. И идеологически, и организационно такие институты, как секты, представляли социальное пространство, контроль над которым со стороны правящего режима был ослаблен, а интеграция в господствующий порядок — неполна. И они не просто являлись особой частью этого пространства, но идеологически и организационно его институализовали.

При распространенном противопоставлении высших, институализованных форм протеста низшим интересны разработки, прослеживающие связь самих институтов с «почвой», с социальным пространством, которое они институализовали в русле социального протеста. Излагая свое социопропространственное понимание того, что историк-марксист назвал бы «социальной базой» повстанческих движений в предреволюционном Китае, А. Фейерверкер пишет: «Как правило, очагом социального несогласия (dissidence) в XIX в. была та часть китайского общества, которая находилась за пределами тонкого слоя прямого чиновничьего управления, распространявшегося немногим дальше уездного города». Клановая система, милиция и другие органы деревенского самоуправления, секты и тайные общества были «столь же „законными“ центрами социальной организации, как и административная сеть, которую империя накладывала на „естественную“ (в данном случае возникшую спонтанно, на основе естественных, родственных, соседских и прочих связей. — А. Г.) организацию местного общества. Порой нечетко обозначенные, способные обратиться в видимую противоположность эти коллективы были до известной степени связаны с имперским государством общими ценностями или институализованным контролем; однако они не были простым орудием тоталитарного режима. В смутные времена, когда личные, семейные, классовые или местные интересы, очевидно, требовали этого, они могли стать *центрами сопротивления* и даже восстания против имперской системы, а порой... и такого выступления, что оспаривало саму структуру местного общества, в которую они (эти интересы. — А. Г.) были впаяны» [Фейерверкер, 1975, с. 73. (Курсив мой. — А. Г.)].

Ход рассуждений американского синоведа привлекает именно идеей потенциального превращения «законных» центров социальной организации, существующих в структуре господствующего порядка¹², в центры сопротивления и восстания против его политической системы. Эта идея может быть «вычитана», если предложенный ход рассуждений начать с другого конца. Центры социального протеста даже на политическом уровне борьбы мыслятся укорененными в социальной организации «местного общества», олицетворяемого и в огромном большинстве представляемого «местной», локальной крестьянской общностью.

Небезынтересна и типология форм социального протеста, выстроенная Фейерверкером в один ряд «иерархии несогласия»:

«1) спонтанные, обычно малочисленные и локальные действия против чиновников или помещиков; 2) столкновения между кланами и общинами; 3) религиозное и секулярное „подполье“; 4) разбой; 5) восстание и 6) революция»¹³.

В начале «иерархии несогласия» у Фейерверкера мыслятся выступления еще на дообщинном уровне организации и нет даже того, что я назвал «мифологией сопротивления». Это почти рефлекторный отпор угнетению¹⁴. Вторая ступень — общинный уровень организации. Происходила первичная институализация «несогласия». Но свое место в социальном протесте она занимала, конечно, не как «аналог кровной мести». Борьба бедных кланов против богатых уже проясняет социальное содержание второй ступени; более универсальным явлением в крестьянской борьбе этого этапа может считаться отпор локальной общности ее местному же сюзерену — лицу или институту, непосредственно над ней стоявшим. Далее у Фейерверкера вступают в противоречие иерархии организационной и идеологической институализации. Отдавая явное предпочтение первой*, американский ученый обнаруживает типичную узость в трактовке институализации, отождествляя ее с обособленностью в чисто физическом смысле, со способностью «физически отделиться» [Фейерверкер, 1975, с. 74—75] от окружения.

Очищенный от этого недостатка социопространственный подход к институализации может быть тем не менее уместным в разработке типологии перехода от локального к национальному уровню крестьянской борьбы (или, по схеме Фейерверкера, на третьей и четвертой ступенях иерархии). Принципиальное значение здесь приобретает локальный либо суперлокальный характер института, консолидировавшего соответствующее социальное движение. Сектантство в традиционной крестьянской борьбе имело, несомненно, суперлокальное значение и в силу «антиистеблишментской идеологии», и благодаря соответствующей организации, которая отнюдь не замыкалась на местных отделениях, а прорастала в социальную почву целых областей, регионов, а то и страны в целом. Выделенный Фейерверкером разбой недостаточно им дифференцирован. Если шайки «обыкновенных преступников» — явление чисто локального уровня, то организация вроде той, которая во главе с Ли Цзычэном сокрушила династию Мин, должна получить иную оценку.

В качестве застрельщика и ядра этого движения исследователи выделяют своеобразную военную вольницу, бывших солдат минской армии, дезертировавших вследствие поражений в войне с маньчжурами. Хорошо вооруженные, приученные обращаться с оружием и высоко мобильные, они совершали набеги, скрываясь с награбленной добычей в потаенных местах, превращенных в лагеря-базы. В труднодоступной местности на северо-за-

* Секты со своей «антиистеблишментской идеологией» ставятся ниже банд, хотя отдается отчет, что большинство их представителей были «обыкновенными разбойниками».

падных границах страны они отбивались и от правительственных войск. Борьба с последними и поход на столицу империи привлекли к этому «люмпен-милитарияту» * тысячи крестьян и превратили разбой в политическое движение. Не случайно относят это явление к «гайдуцкой модели» [Дардес, 1972], понимаемой как «высшая форма простого разбоя» [Хобсбоум, 1969, с. 62].

В стандартном для западной историографии описании эта форма, впрочем, мало отличалась по своей структуре от элементарных форм разбоя¹⁵. Следует, однако, установить грань между таким локальным явлением, как шайки разбойников, находивших пристанище где-нибудь в лесу меж деревень и поддерживавших с последними тесные, нередко родственные связи, или группы контрабандистов, которые обычно и жили в деревнях, ведя до времени чисто крестьянский образ жизни, и настоящими вольными республиками, которые то там, то здесь на более или менее продолжительный срок возникали в труднодоступных районах на периферии докапиталистических государств. Антиминские дезертиры, гайдуки на Балканах, казаки на южной границе России относились к последнему, квазигосударственному типу мятежной вольницы.

Сама структура и маргинальный статус подобных объединений отрывали их от локальных крестьянских нужд, но в то же время не препятствовали, а, напротив, способствовали своего рода обобщению настроений протеста, рассеянных в крестьянской среде. На этой основе вызревали и формировались антидинастические идеи китайской вольницы, антиосманский патриотизм гайдуков, вольнолюбивый «царизм» казачества. Разумеется, подобные элементы в крестьянских восстаниях играли роль прежде всего *военного ядра* или «военной фракции народа» **. И поскольку при добуржуазном правопорядке сколько-нибудь значительное выступление крестьянства редко обходилось без вооруженных столкновений, значение людей, обладающих навыками обращения с оружием, зачатками военной организации и дисциплины и — не менее важно — психологической подготовкой к бою, трудно переоценить. В условиях, когда само восстание принимало вид действий квазиармии, военное ядро неизбежно становилось организационной структурой всего движения, выводя его на суперлокальный уровень. Аналогичной можно считать и роль военного ядра в идеологической институализации крестьянской борьбы. Итак, «высшая форма простого разбоя» оказывалась нередко «наиболее подходящей, чтобы стать постоянным и сознательным ядром крестьянского восстания» [Хобсбоум, 1969, с. 62].

Далеко не везде «простой» сельский разбой развивался в

* Выражение современного африканского ученого Али Мазруи.

** Выражение японского синолога Судзуки Чусэй (цит. по [Кембридж истории, 1978, с. 139]).

свою «высшую форму», да и возникновение на этой почве квазигосударственных объединений было спорадическим явлением. Во многих афро-азиатских странах ведущая роль в идеологической и организационной институализации крестьянской борьбы принадлежала (а нередко продолжает принадлежать) сектантству, религиозному инакомыслию. Оно сосуществовало порой с «военной фракцией народа» в виде разбоя и играло ее роль, тоже военизируясь; культивирование и развитие военно-прикладных искусств в буддийских, даосских и иных сектах Дальнего Востока — явление хорошо известное.

Не менее важная сторона сектантской институализации социального протеста — ее сближение, а нередко и переплетение с этнической. В полиэтнических государствах Востока, где крестьянские восстания против инородных правителей и магнатов нередко принимали формы религиозного протеста, механизм этнического сплочения восставших напоминал сектантскую консолидацию. В свое время этот механизм стал идеологической и организационной инфраструктурой в антиколониальных выступлениях крестьянства.

Обращает здесь на себя внимание возможность провести параллель с историческими процессами на Западе. После аналогичного периода гегемонии сект и религиозного инакомыслия ведущая роль в институализации крестьянской борьбы стала переходить к городу. Городские коммуны европейского средневековья — прибежище спасавшихся от крепостного гнета крестьян — несколько веков оставались для деревни маяком и оплотом свободы. С точки зрения организационного, кадрового и военно-технического обеспечения значение западноевропейских городов в крестьянской борьбе можно сопоставить с той ролью, которую в Восточной Европе играли упоминавшиеся квазигосударственные объединения, создававшиеся мятежной военной вольницей. Не следует, конечно, упускать из виду противоречивости отношений деревни и города как того же ядра общесоциального протеста в средневековую эпоху¹⁶; но, очевидно, вряд ли может быть оспорена общая оценка перспективы этих отношений. *Институализующая роль города* в крестьянской борьбе выразилась здесь в конечном счете в явлении, имевшем всемирно-историческое значение в том, что принято называть созданием крестьянской базы буржуазных революций.

Квазигосударственные объединения военной вольницы, или «высшая форма простого разбоя», сектантство, или объединения на почве религиозного инакомыслия, наконец, город в качестве ядра крестьянских восстаний имели столь значительную специфику, что она неизбежно накладывала самый глубокий отпечаток на крестьянский протест, который они идеологически и организационно институализовали. Но все вместе и каждый по-своему они становились фактором перехода от крестьянского сопротивления угнетению на местном, общинном уровне к движениям, объединявшим крестьян целых областей, регионов и

приобретавшим форму политическую, форму гражданской войны. С ними связан, таким образом, качественный переход, который никак нельзя недооценивать.

Достижением современной историографии можно признать осознание и разработку проблематики данного перехода. Логично, что развитие исследований вызвало к жизни концепции ядра с упором на институты докапиталистических обществ, структурообразующие высшие формы социального протеста. Однако развитие исследований в этом направлении привело в западной историографии к разрыву преемственности в движениях протеста и к противопоставлению высших, политических форм наиболее массовидным, неполитическим выступлениям крестьянства. Причиной погрешности стало полемическое подчеркивание, доводящее до абсолютизации роль политизирующих институтов, структурообразующего ядра. Поскольку полагается, что их становление собственнo и создает движение как политическую и соответственно единственно имеющую историческое значение во всем многообразии социальных конфликтов форму, то ядро мыслится единственным подлинным героем исторической драмы, а массовые участники движений, крестьяне трактуются статистами, механически присоединяющимися к ядру.

Сам исследовательский принцип выявления структуры социальных движений можно считать прогрессивным; значение институтов, составляющих инфраструктуру и консолидирующих массовую борьбу, тоже бесспорно. Неприемлема, на мой взгляд, установка, что эти институты, представляющие идеологическое и организационное ядро, самодостаточны, что ядро само по себе является носителем исторического смысла, что оно всецело сосредоточивает историческое значение движения. Более плодотворен подход, для которого главное — это связь ядра с участвующими в движении массами.

Прежде всего нужно принять во внимание, что само выделение ядра отвечало потребностям крестьянской борьбы на известном этапе ее развития. Вряд ли может быть оспорена и генетическая связь его с крестьянской средой, хотя несомненно, что среди разбойников, сектантов, военной вольницы были представители самых различных социальных слоев, включая господствующие классы. Конечно, даже крестьяне, вовлеченные, например, в «высшие формы простого разбоя», отрываясь от своей местной общности, хозяйства и крестьянского образа жизни в целом, подвергались известному деклассированию. Возникало отчуждение, шайки «простых» разбойников могли грабить простолюдинов наравне со знатью. Разбойники, военная вольница, секты вовлекались в сопротивление властям на собственной институциональной основе, в порядке своей институциональной самозащиты. Но чтобы такое «институционализированное сопротивление» стало социальным движением, «сила обстоятельств», говоря словами упоминавшейся Накин¹⁷, должна была превысить «критическую массу» [Накин, 1981, с. 159]. Что это за «сила обстоя-

тельств» и какова природа данной «критической массы»? Элементарно, последняя — это численность секты, шаек разбойников, объединений военной вольницы. Когда «силой обстоятельств», в виде природных и социальных бедствий, число бежавших от угнетения и присоединившихся к религиозному и секулярному «подполью» крестьян становилось столь значительным, что ни один лес или иное убежище уже не могли их укрывать, а прежние институализованные формы «подполья» поддерживать их существование, «подполье» становилось извергающимся социальным вулканом.

Можно рассмотреть и менее элементарный, менее очевидный случай развития социального движения на основе нелегальных или полуполигальных институтов, существовавших в традиционных обществах. Как неплохо показано в современной историографии, в том числе в работах, авторы которых придерживаются концепции ядра, перспектива развития подобных институтов в движения в общем противоречила институциональной логике (логике самодовления, самосохранения и самовоспроизводства) и потому болезненно ощущалась во внутриинституциональной сфере. Нередко в этих объединениях происходило нечто вроде дворцовых переворотов. Институализованные и уже по этой причине склонные к консерватизму лидеры свергались, более радикальный лидер отделялся от консервативной верхушки. С подобных переворотов обычно начиналось крупномасштабное движение, захватывавшее широкие массы крестьян. Но и перевороты сами по себе уже можно считать социальным выступлением, поскольку консервативная верхушка «подпольных» институтов довольно часто пользовалась достатком и привилегиями, не менее значительными, чем представители господствующих классов. Конечно, такие перевороты могли вылиться в перераспределение доходов и привилегий внутри институтов. Но тогда и роль их была внутриинституциональной. Важнее для нас, когда внутриинституциональные перевороты были эхом макросоциальных процессов, когда превышалась «критическая масса» настроений протеста в широких социальных слоях, в крестьянской среде и к руководству «подпольем» приходили люди, захваченные этими настроениями, сочувствующие угнетенным, остающиеся в духовном единстве с ними.

Институциональная логика, однако, не устранялась — здесь следует признать известную правоту концепций ядра — в ходе начавшихся массовых социальных движений, нередко торжествуя в их кульминационных моментах и предопределяя политические последствия борьбы. Это торжество обуславливалось — что не учитывается в концепциях ядра — характером движения, природой данного исторического субъекта.

Уже в «простом» крестьянском восстании, не имевшем суперлокальной инфраструктуры и не успевшем создать свои органы, можно увидеть элементы и институализации и отчуждения. Концентрируя в одном месте и в одно время стихию кре-

стьянского сопротивления, оно, хотя и кратковременно, институтизировало ее. Очень конкретная локальная группа крестьян на время становилась представителем и выразителем общекрестьянского сопротивления, достигшего уровня более высокого, чем рутинное непротивление. Вместе с тем, поднимаясь над рутинной непротивленческой оппозицией, восставшая группа сама образом действий обособлялась от остальной массы, концентрируя против себя репрессии правящего режима. Логически, а если репрессии не приводили к уничтожению восставшей группы, и генетически следующим шагом было учреждение уже более или менее долговременного института сопротивления в форме разбоя, секты; и учредителем оказывалась эта локальная группа. Наконец, постепенно теряя локальную ограниченность и одновременно локальные связи, институт обособлялся от своего локально организованного субъекта.

В силу той же особенности крестьянства как субъекта, в уже поднятом и охватившем бесчисленное количество локальных общностей движении вместе с его развитием нарастали элементы отчуждения. Движение отчуждало повстанческое войско, которое приобретало стратегическую эффективность и тактическую мобильность, преодолевая локальную ограниченность вместе с локальными связями. В войске, в свою очередь, выделялось кадровое ядро. Успехи всего движения оказывались связанными с размерами последнего, его устойчивостью, военными, организационными и политическими способностями. Все эти и особенно политические способности реализовывались в привлечении некрестьянских слоев, чиновничества и других групп господствующих классов. Не только логический, но и исторически явленный, например, в Китае, где крестьянские восстания, пройдя описанные круги институализации и отчуждения, не раз приводили к основанию новой династии, предел движения — завоевание ядром политической власти — становился и пределом его отчуждения от крестьянской базы.

Ядро использовало известную свою автономность от массовой базы движения нередко — для сделки с господствующими классами, порой — для проникновения в их ряды и даже — для образования «новой элиты». Крестьянство вступает с «новой элитой» в традиционные отношения «автономности» и «зависимости». Используя по возможности зависимость от новых могущественных сил, оно по-прежнему борется за то, чтобы остаться самим собой, и с этой целью вступает в конечном счете в борьбу с «новой элитой»¹⁸. Круг замыкался, в динамике классовой борьбы оказывалась воспроизведенной логика генезиса классового общества: складывание «единого начала», его выделение из локальной общности, превращение в суперлокальную общность, становящуюся классом, господствующим над совокупностью «локализованных микрокосмов».

В самых крайних случаях, выражающих предел отчуждения ядра движения от движения и его субъекта, т. е. в тех случаях,

которые дают основания радикальным историкам писать о «предательстве» и «перерождении» верхушки движения, следует отметить другую сторону — «реставрационистские» тенденции, существующие в крестьянских восстаниях изначально. Они являются в стремлениях восстановить прежде всего локальную крестьянскую общность, а затем и суперлокальную, — вместе с тем социальным порядком, частью которого те были. С учетом этого, видимо, стоит расширить анализ итогов крестьянских восстаний. Оценки, исходящие лишь из их способности сокрушить господствующий порядок и заведомо зачисляющие в разряд «потерпевших поражение» и потому неудачных все крестьянские восстания вплоть до эпохи буржуазных революций, без дифференциации между локальными выступлениями и крестьянскими войнами, представляются крайне односторонними и узкими. Вместе с разрушительными, подрывающими господствующий порядок должны учитываться упомянутые «реставрационистские» тенденции: в какой степени новые условия благоприятствовали или не благоприятствовали ведению крестьянского хозяйства, способствовало ли восстание восстановлению общности в «локализованных микрокосмах» и в конечном счете происходило ли самоутверждение крестьянства как субъекта в новых условиях, сложившихся в социальном макрокосме.

В соотношении тенденций разрушения и «реставрации» в конечном счете вскрывается диалектика их взаимопереплетения и взаимоперехода, в основе которой двойственная природа субъекта и его положения в классовых обществах. Представляя по внутренней структуре класс микрообществ, а в макромасштабе, — частично классовую, частично неклассовую социальную общность, крестьянство традиционно, разрушая своей борьбой классовый строй, одновременно восстанавливало его как систему, частью которой оно было. С равной долей основания можно сказать, что, восстанавливая вместе с системой свое специфическое зависимое-автономное положение в ней, крестьянство отрицало основополагающий для нее принцип классовой дифференциации.

Не случайно, по мысли А. И. Фурсова, общеклассовая природа крестьянства во всех докапиталистических классовых обществах выражается «негативно»: как «объективное стремление крестьян сбросить или ослабить свои классовые характеристики», как «их объективное стремление вернуться к доклассовому (или ранней фазе любого классового докапиталистического общества), догосударственному состоянию, миру без господ и налогов или (субъективно) по крайней мере миру со „справедливыми“ господами и налогами» [Фурсов, 1986, с. 130]. Однако классовый «негативизм» крестьян никак не может быть последовательным в силу их неполной классовой «позитивности». Иначе — неполная или незавершенная классовость социальной общности препятствует ей занять и полноценно антиклассовые позиции. То не антиклассовость пролетариев, для которых их

производительная деятельность в капиталистическом обществе представляет «негативную» форму самореализации, а отрицание этого отрицания тождественно сбрасыванию классовых характеристик («кто был ничем, тот станет всем») *. Крестьяне в социальной ткани различных обществ находят «брешь» для своей человеческой реализации, для самодетельности, сколь бы ограниченной она ни была. «Если рабочий в светлой мечте о будущем социалистическом строе стремится разрушить современный строй; если рабочий, проникнутый идеями социализма, ждет того времени, когда погибнет современное капиталистическое общество; если рабочий верит, что в современном мире он не получит ничего хорошего,— то крестьянин не живет мечтой о социализме, о разрушении современного экономического общества; крестьянин верит в то, что и в современном обществе он может хорошо устроиться, если только будут созданы соответствующие условия (даны земля, знания и т. д.)» [Макаров, 1917, с. 13—14].

Никак нельзя абсолютизировать побуждения крестьянства к разрушению того или иного классового общества, частью которого оно является. Двойственность разрушения—реставрации сохраняется вплоть до предельных стадий истории социальной общности. Но меняется содержание этого отношения с изменениями в обществе и самом крестьянстве: с одной стороны, прежняя деятельность в новых условиях неизбежно принимает новые черты; с другой — изменяющийся субъект преобразует условия своей жизни.

По мере «осовременивания» усиливается экономическая, политическая, культурная интеграция крестьянства в национальное и мировое сообщество — «включенность» в макросоциальное пространство и всемирно-историческое время. Вместе с индивидуализацией слабеет «автономность». «Зависимость» усиливается, меняя, однако, характер. Если в докапиталистических обществах в экономическом и политическом отношениях она носила преимущественно принудительный характер (отношения господства—подчинения), то с разрушением Старого порядка экономическая и политическая «зависимость» интериоризуется, превращаясь в известную потребность, более или менее осознаваемую.

Очевидно, перипетии процесса интеграции, драматические, а то и трагические испытания, которыми она сопровождается, вновь и вновь делают крестьян «изоляционистами», побуждают их замыкаться и отстаивать свою «автономность». Однако чем благоприятнее для крестьян рыночные условия, чем больше у них легальных возможностей защищать свои интересы, чем ши-

* «Только современные пролетарии, совершенно лишенные всякой самодетельности, в состоянии добиться своей полной, уже не ограниченной, самодетельности, которая заключается в присвоении всей совокупности производительных сил и в вытекающем отсюда развитии всей совокупности способностей» [Маркс, Энгельс, 1966, с. 94].

ре доступ к регулярному образованию и другим достижениям современной культуры, тем интенсивнее интеграция, а с ней — упразднение дихотомии «зависимости» и «автономности». Успехи крестьян в борьбе против угнетения и порабощения создают предпосылки интеграции, или, иначе, преодоление «зависимости» ведет к упразднению «автономности».

Таков очевидный парадокс классовых борьбы крестьянства: если социальный гнет, те или иные формы принижения и дискриминации консервируют данную социальную общность в ее традиционном виде, то смягчение форм дискриминации способствует распаду и (или) изменению природы общности. Трансформация традиционной общности, — это, однако, не обязательно раскрестьянивание-экспроприация. Заслуживает внимания «посткрестьянизация», или фермеризация, — превращение «локализованного микрокосма» в хозяйственную ячейку, а социальной общности в целом — в совокупность таких ячеек, слой непосредственных (мелких) сельскохозяйственных производителей, «семейных фермеров».

В целом эволюция аграрного строя дает как бы расщепление различных тенденций, которые условно, для краткости, могут быть названы: «*декрестьянизация*», «*рекрестьянизация*» и «*посткрестьянизация*». В этих тенденциях различаются не только объективные параметры положения меняющихся и вновь образующихся социальных группировок, но и реализующиеся во взаимодействии с другими общественными слоями способы их самоутверждения в качестве субъектов. Отметим хотя бы многообразие форм уравниательства, в котором обыкновенно (и небезосновательно) видят обобщенное выражение крестьянских устремлений.

И в крестьянском сознании представление о равенстве не вечная истина, а «продукт исторического развития» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 108—109]. Вместе с тем это отнюдь не монополия буржуазного развития и не привилегия буржуазного сознания. Действительно, с развитием товарного производства и формированием капиталистических отношений складывается наиболее известная разновидность эгалитаризма, основывающаяся на идее равенства людей как товаропроизводителей, равенства продавца и покупателя на рынке. Такое равенство выступает как принцип самосознания и самоутверждения буржуазии, как идея освобождения собственности и личности от оков докапиталистических порядков, от притеснений и произвола. Но принцип «правового равенства путем устранения феодальных неравенств» получает более широкое общественное значение. Он воспринимается крестьянами, находящимися «на всех ступенях порабощения, вплоть до полного крепостного состояния» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 107], как идея освобождения от неволи, как общественное состояние, противоположное ей — Воля.

Составная часть такого восприятия свободы и равенства — «инстинктивный, первобытный демократизм» [Ленин, т. 9,

с. 357], а его ярчайшее проявление, как отмечал Ленин, притязание на помещичью землю. То еще не чувство равноправности, а равенство более древней формы, от сознания общности («мы все твои, а все твоё — наше») ¹⁹. Чувство равенства от сознания принадлежности к общности, к социуму, в конце концов — к человеческому роду отнюдь не исключает допущения индивидуального неравенства. Прототип «негативного классового сознания» — это именно принятие социальной иерархии как естественного состояния общества, что включает определение (предопределение) своего места в нем. На этой основе формулируется право существования для всех и обязанность высших обеспечить такое право для низов.

Идеи буржуазного равенства, равенства индивидуального, гражданского, равенства частных собственников не вытесняют в сознании крестьянства архетипические представления об «общечеловеческом равенстве» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 105], «равенстве людей как людей» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 104], о равенстве—общности. Сосуществуя и переплетаясь в крестьянской борьбе эпохи буржуазных и национально-освободительных революций, равенство—общность и равенство—собственность вместе с тем дифференцируют тенденции «рскрестьянизации» и «посткрестьянизации».

Но существует еще тенденция «декрестьянизации», которой соответствует третья разновидность равенства, развивающаяся вместе с буржуазным эгалитаризмом и как его антипод. Это, по словам Энгельса, «пролетарское требование равенства», в своей предыстории — «стихийная реакция против вопиющих социальных неравенств, против контраста между богатыми и бедными, между господами и крепостными, обжорами и голодающими» [Маркс, Энгельс, т. 20, с. 108] и, следовательно, имеет самое общее отношение к крестьянским движениям как к выступлениям угнетаемых низов докапиталистических обществ. Социальные низы, плебейство не принимают пассивно буржуазное требование равенства, а выводят из него «идущие дальше требования» (Энгельс) — уничтожение классов и воссоздание общности как всеобщего братства.

Заключение

СОХРАНИТСЯ ЛИ КРЕСТЬЯНСТВО ВОСТОКА?

Судьба самого многочисленного отряда крестьянства Земли — многосторонняя проблема. Это и судьба социальной общности в целом в лице ее наиболее крупного, древнего и стойкого представителя; это и положение Востока в современном мире; это и место современного мира в судьбах человеческой цивилизации. «Крестьянство Востока» означает — так можно уточнить название книги — крестьянство на Востоке, в странах Азии. Все, что до сих пор известно благодаря историческим и умножившимся в последние десятилетия социально-антропологическим исследованиям, не дает оснований для конструирования особой и обобщающей модели «крестьянства Востока». Напротив, различия между кастовым крестьянством Индии и крестьянством Китая по сумме социокультурных характеристик представляются не менее значительными, чем между китайским и, скажем, французским крестьянством¹. В Южной и Юго-Восточной Азии при близости некоторых разновидностей либо к индийскому (Шри-Ланка), либо к китайскому (Вьетнам) образцам наблюдается своя объединяющая специфика, позволившая применить к этим странам модель «рыхлой структуры» — «рыхлой» именно по отношению к более стратифицированным структурам деревни Индии и Китая. А в рамках юго-восточноазиатской спецификации четко дифференцируются буддийские и мусульманские ареалы и по способам регуляции индивидуального поведения, и по строению межличностных связей, и по формам наследования, по общему преобладанию отцовского права и мужского начала в социальной организации². Но и мусульманское крестьянство Юго-Восточной Азии заметно отличается от крестьян очага исламской цивилизации на Ближнем и Среднем Востоке: это, бесспорно, более значительная роль среди первых адата, анимистических верований, домусульманских, «языческих» обрядов или, например, большее значение кровнородственных связей в социальной организации у вторых.

Если, с одной стороны, среди аграрных обществ Азии велики различия в самих основах крестьянской жизни, социальной организации и культуры (не говоря уже о формах агрикультуры, поземельных отношений, характере поселений и т. д.), то, с другой стороны, оказываются значимыми для всех регионов Востока выделенные предпосылки субъектной типологии. То или иное

качество и количество сращенности производителя с «природным процессом», тот или иной вид естественной социальности вместе со специфическими формами ее «негативного определения», наконец, местная локальная традиция в ее взаимодействии с «большой традицией» той или иной цивилизации — могут быть признаны оправданными пунктами изучения любой разновидности крестьянства. Действен, следовательно, единый подход ко всем разновидностям этой социальной общности в ее статусе исторического субъекта.

С позиций этого подхода нет оснований отрицать принципиальную применимость к судьбам крестьянства на Востоке схемы «классической эволюции аграрных отношений», которую широко применяют экономисты-аграрники, в том числе отечественные специалисты по развивающимся странам³. Но такое применение требует принципиальной же коррекции по всем трем названным аспектам проблемы крестьянских судеб на Востоке.

Прежде всего отмечу, что «классическая» схема, трактуемая как неизбежность раскрестьянивания не только в количественном (сокращение численности), но и в качественном (упразднение типа работающего собственника) плане, имеет более или менее очевидным историческим основанием судьбу крестьянства лишь в одной стране — Англии. Но сколь ни был важен опыт Англии для раскрытия логики капиталогенеза, ни автор «Капитала», ни другие основоположники марксизма не считали этот опыт исчерпывающим все варианты решения аграрно-крестьянского вопроса. Кроме хрестоматийно известной Ленинской типологизации «американского» и «прусского» путей аграрной эволюции заслуживает внимания Марксова оценка противоположного исхода борьбы крестьянского семейного хозяйства против крупной земельной собственности в Англии и во Франции (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 35]).

Наиболее существенной коррекцией, внесенной жизнью, историей в «классическую» схему, можно считать именно изменение соотношения «французского» и «английского» вариантов. Вопреки тому что виделось в середине прошлого и даже в первой половине нынешнего века, преобладание в аграрной панораме развитого капитализма получил не крупный капиталистический фермер, распоряжающийся наемным трудом батраков. Преобладает так называемая семейная ферма. Можно спорить о классовой природе последней (см., например, [Троценко, 1984]), но бесспорна преемственность между семейным фермерством и крестьянством. Это и сам тип хозяйствующего работника или работающего собственника, и производственный организм — семья как ячейка естественной социальности. В целом ряде случаев констатируется осознание такой преемственности: фермеры ощущают свою духовную связь с поколениями крестьянских предков, традиционным крестьянским миром, местной традицией⁴. При всей условности термина основную часть сельскохозяйственных производителей большинства современных ка-

питалистических стран можно назвать «крестьянским фермерством» или «фермерами-крестьянами». Они прочно интегрированы в систему капиталистического рынка, располагают далеко не примитивной техникой и технологией. Но техническое и технологическое перевооружение (на уровне достижений НТР) наряду с улучшением условий доступа к кредитам и условий сбыта продукции и обеспечили возрождение семейного хозяйства. При всей значительности происшедших сдвигов речь, видимо, должна идти все же не об окончательном раскрестьянивании, а об эволюции крестьянственности или ее трансформации на собственной основе.

Процессы, развертывающиеся в «третьем мире», сейчас больше напоминают раскрестьянивание по образу «классической эволюции»: земельный голод, контрнаступление крупной собственности, приспособившейся к пореформенной ситуации, ростовщицкая кабала и мародерство перекупщиков продукции, а как следствие утрата хозяйственной самостоятельности различными группами крестьянства, пополнение ими армии наемного труда, рост пауперизованных слоев, распространение «отхожих промыслов», наконец, миграция в город. Но общая перспектива аграрной эволюции видится сейчас по-новому. Дело не только в том, что известен финал «классической эволюции» в развитых капиталистических странах, и не только в том, что сохранение или возрождение крестьянства и крестьянственности осознается как экономическая и социальная необходимость в социалистических государствах как Европы, так и Азии. Главное — раскрестьянивание вступает во все более заметное противоречие с долгосрочными потребностями социально-экономического развития самих развивающихся стран.

Если индустриализация в развитых странах потребовала привлечения к промышленному труду огромных ресурсов дешевой и малообученной рабочей силы, чего и добился крупный капитал совместно с государством, позаботившись о выталкивании из деревни большинства ее населения, то потребности современной индустриализации в развивающихся странах, совершающейся в условиях НТР, в количестве рабочей силы значительно меньше, а требования к ее качеству выше. В большинстве перенаселенных стран Азии создалась ситуация, когда не промышленный капитал, используя государственные рычаги, добивается раскрестьянивания, а само государство под давлением огромной массы «вытолкнутых» и «выталкиваемых» из деревни людей форсирует экстенсивную индустриализацию и побуждает промышленный капитал возвращаться к трудоемким формам производства. Проблема использования трудовых ресурсов приобрела самостоятельное значение, поэтому выдвигается в качестве важнейшей задачи применение их в самой деревне⁵.

В таких условиях выдвигается на первый план крестьянское хозяйство, точнее, крестьянский способ хозяйствования, в частности, как активная форма мобилизации рабочей силы и ее са-

мообеспечения. Четко выявленный, но терминологически неточно определенный феномен «самоэксплуатации», ставший широко известным и оживленно дискутируемым в экономической литературе, характерен тем, что «аномальность», по оценке классической политэкономии, обобщающей рациональность капиталистического хозяйствования, столкнулась здесь с глубинной, «естественной» рациональностью. Законам прибыли, соизмеряющим вложенный труд с полученной продукцией, противостоят законы жизни, законы человеческого существования, с точки зрения которых кусок хлеба перевешивает любые затраты. Крестьянин осваивает труднодоступные земли (так называемые неудобья), малоплодородные почвы, трудоемкие культуры — все то, от чего отказывается капитал как от дела невыгодного или рискованного.

Более тщательное использование наличных природных ресурсов и сращенность с «природным процессом» дают крестьянскому хозяйству преимущество и в экологическом отношении. Еще Маркс в свое время применительно к капиталистической Европе писал о разрушительных последствиях соединения в сельском хозяйстве крупного производства с индустриальной системой производительных сил⁶. В условиях тропиков эти последствия оказались еще более угрожающими и, следовательно, жестче стоит вопрос об альтернативе.

Традиционные системы деревни Востока не знали проблемы «лишних людей». В различных странах Азии отчетливее выявляется, что понятие «крестьянского мира» или «деревенского общества» значительно шире категории «крестьянства» как особого социального слоя⁷. Перенаселенность в ряде регионов возникла не сегодня, но сегодня она стала проблемой. Объясняется это не только «демографическим взрывом», но и разрушением традиционного механизма воспроизводства «крестьянского мира». Его издавна населяли различные категории неполноправных общинников, ограниченных в доступе к земле, неимущих и даже обездоленных, которые тем не менее оказывались функционально необходимыми в «целостном воспроизводстве естественно сложившейся общности» [Панарин, 1985, с. 10]. Последнее выдержало даже удары колониально-капиталистического хозяйствования, породив многообразные адаптивные механизмы вроде системы «разделенной бедности». Раскрестьянивание подрывает это воспроизводство в своей основе. Реальной альтернативы сохранению или воссозданию в новом облике «крестьянского мира» для большинства жителей деревни наиболее перенаселенных стран не видно, кроме маргинализации, которая со всеми ее разрушительными последствиями может нарастать в геометрической прогрессии.

Разрушение «крестьянского мира» угрожает духовному здоровью формирующихся наций «третьего мира» не только тем, что пополняет городские трущобы миллионами деморализованных или быстро деморализующихся людей. Оставшаяся от ко-

дониальных времен либо свежеприобретенная культурная зависимость остро ставит вопрос о сохранении собственных корней для процессов национальной консолидации. Постоянное воспроизводство культурной традиции — закон крестьянского бытия. Продолжающиеся «заклочения национального сознания» (Фанон) развивающихся стран, нарастающие метания между безбрежным заимствованием и апокалипсическим традиционализмом среди самых существенных предпосылок включают деграцию той стабилизирующей опоры, которую представлял крестьянский мир, резервуар живой (подчеркнем) традиции.

Главную угрозу крестьянству несет «догоняющее развитие», обрекающее на повторение «классической» схемы раскрестьянивания в заведомо ухудшенном варианте. Между тем, несмотря на бесперспективность соответствующих усилий и растущую дезорганизацию воспроизводственного механизма, в котором углубляются те самые контрасты прогрессирующих зон и очагов слаборазвитости, на преодоление чего в международном плане ориентировано «догоняющее развитие», последнее обрело почти фатальную инерцию. Это не только следствие инерции мышления и так называемой методологической зависимости воспитанных на «классических» образцах национальных стратегов развития. «Догоняющее развитие» отвечает господствующим в данный момент интересам нынешних элит развивающихся стран, соответствует стереотипам массового сознания, в котором живуч комплекс неполноценности. Синдром «догоняющего развития» охватывает и банальное «жить не хуже других», «как люди», и национальное самоутверждение в системе импортированных ценностей, среди которых ведущая — преуспевание, и разбуженные «демонстрационным эффектом» потребительские ориентации.

До сих пор в стратегии развития варьировались лишь различные варианты «догоняющего развития», а единственной альтернативой представлялась автаркия, изоляционизм. Поскольку современный мир действительно демонстрирует растущую взаимосвязь, проблема «догоняющего развития» носит глобальный характер и разрешима лишь при встречных усилиях. Обреченность его должен осознать в первую очередь сам «третий мир». Но вряд ли, несмотря на все призывы исламских и иных фундаменталистов, утвердятся ценности духовности, если в ценностной шкале развитых стран будет преобладать вещизм. Не убедить развивающиеся страны беречь невозобновимые ресурсы, если они по-прежнему будут расходоваться главным образом на удовлетворение потребностей развитого мира. Защита природной среды не делается для развивающихся стран национальной проблемой, пока богатства морей и океанов поддерживают неравенство, под одним небом сохраняются столь кричащие контрасты между богатыми и бедными. Взаимозависимость современного мира, которая до сих пор оборачивалась преимущественно односторонней зависимостью развивающихся стран, все

ощутимей обретает обратимый характер. Бедствия «третьего мира» в конце концов неизбежно скажутся на благополучии развитых стран.

Исчерпание невозобновимых ресурсов, загрязнение Мирового океана, деградация атмосферы раньше или позже будут побуждать развитую метрополию к действиям, чтобы положить предел «догоняющему развитию» с его экстенсивной индустриализацией, концентрацией производства, «сверхурбанизацией». Запад, рискуя провести такую аналогию, уже сейчас нуждается в предупреждении социальной дезорганизации «третьего мира» не менее, чем в предупреждении деградации его природной среды. На обоих этих угрожаемых направлениях располагается крестьянство. В этой его непреходящей или долговременной значимости разгадка того, что громко заявившие о себе в 60-х годах «крестьянские исследования» не остались криком моды, возникшей на волне «тьермондистской эйфории»⁸. Основа интереса на Западе к крестьянам «третьего мира» оказалась глубже тех политических импликаций, что воплотились в образе «мировой деревни», окружающей «мировой город». В самом конечном счете вопрос стоит о перспективах всей человеческой цивилизации, и в этой связи для цивилизации Запада, которая последние несколько столетий уверенно отождествляла себя с ней, считала себя единственно полноценной ее представительницей, наступил момент истины, переоценки ценностей или, говоря словами Маркса, «самокритики».

«Самокритика» — это отказ от требования «уподобления»⁹, которое Запад предъявлял другим цивилизациям, это признание их самоценности, субъектности, это осознание взаимной необходимости диалога между различными культурами. И поскольку различия в настоящее время признаются «фактором взаимообогащения и взаимопритяжения» (М. С. Горбачев), выявляется существенный аспект крестьянской значимости. Крестьяне Востока не только ярко символизируют Другое для современной, индустриальной, урбанистической и т. д. цивилизации; как носители устойчивой многовековой традиции они в полной мере являют его¹⁰.

Грандиозные процессы ломки старых структур подвергают судьбу общности суровому испытанию, выйти из которого она может, лишь активизировав весь свой субъектный потенциал. Изменения необходимы и неизбежны; вопрос, однако, в том, будут ли они разворачиваться на основе крестьянской субъектности, либо преемственность с нею будет разрушена.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ См., например, [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 37, 45; т. 4, с. 44—45, 138; т. 20, с. 358; т. 39, с. 175].

² Видимо, самостоятельное значение, как показал опыт социалистической индустриализации, имело становление индустриальной системы производительных сил. Кроме того, форма новой теории подготовлялась предшествовавшим развитием науки, а присущая ему «сциентизация», подчинение тогдашнего общественнонаучного критериям естествознания, формировала такие приемы исследования, что были адекватны в познании именно объективной стороны исторического процесса.

³ «Негативность» самоопределения нового, «третьемирского» субъекта обусловлена в большой степени разнородностью его исторического пространства, которая обнаруживает себя в параллельном распространении, популярности и значимости таких самоопределений, как «Исламский мир», «Черная Африка», «Индия — мать цивилизаций» и др.

⁴ В этой перспективной области имеющее уже богатый опыт изучения доклассовых и архаических обществ (см., например, [Топоров, 1988]) сопрягается с прогрессирующими особенно в последнее время культурологическими исследованиями сложных, иерархически развитых социальных систем западного и восточного средневековья. Большой интерес представляет перемещение внимания исследователей с ритуалов, ограниченных официальной сферой и верхушкой общества, на ритуальность, присущую образу жизни низов, народным движениям и т. д. На повестке дня изучение под этим углом зрения различных аспектов массового действия в революционных событиях, на крутых поворотах нового и новейшего времени.

⁵ Маркс и Энгельс рассматривали прямо противоположный случай, но абстрагирование сознания от материальных условий, подобно абстрагированию материальных условий от сознания, иными словами, крайности как идеалистического, так и вульгарно-материалистического подходов к истории сходятся в модернизаторстве изучаемой эпохи и ее сознания.

⁶ «Поскольку архетипы принадлежат сфере, во-первых, более или менее общечеловеческой, т. е. безразличной к характерному, во-вторых, принципиально доисторической и еще более принципиально внеисторической, апеллируя к ним, невозможно не только объяснить, но даже описывать феномены национальной психологии, даже подступаться к этому феномену, насквозь характерному, насквозь историческому» [Аверинцев, 1988, № 7, с. 217].

⁷ О противоречии между «национальным и всеобщим сознанием» нации как питательной почвой национализма см.: [Маркс, Энгельс, 1966, с. 41].

⁸ См., например: [Краткий курс, 1940, с. 16].

⁹ О связи «особь» через «собьство» с «собственностью» (см., например, [Колесов, 1986, с. 106]).

¹⁰ Подобный подход уже был намечен в последнее время в советской философской литературе (см., например, [Давыдов, 1983]). Маркс, несомненно, допускал возможность такого межформационного подхода к «общности», по крайней мере когда рассматривал альтернативу вещной, рыночной связи: «Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, чем теснее оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той

общности, которая связывает индивидов друг с другом — патриархальное отношение, античное общество, феодализм и цеховой строй» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 100]. Соответственно сам термин «*Gemeinwesen*» в сочинениях Маркса оказался необычайно емким, чем вызвал затруднения для переводчиков, которые передавали его смысл в зависимости от своего понимания контекста, не добиваясь терминологического единообразия. В отсутствие русского эквивалента значение Марковского термина передается как «общественная связь», «общественное существо», «коллективность», «община», «коллектив», «общность» и даже «общество». Характерно, что переводчики соотносили термин не только с определенным социумом, но и с определенным качеством общественных отношений. Вот это двуединство, думается, лучше всего передает русское «общность».

Глава 1

¹ См. также: [Маркс, Энгельс, т. 5, с. 507—508; т. 9, с. 135—136; т. 25, ч. II, с. 378].

² Характерно, что Маркс ссылается здесь на колониальный отчет по Яве, как две капли воды сходный с колониальным отчетом, послужившим основой для критики крестьянского «эгоизма варваров» в статье «Британское владычество в Индии». Ср.: «...жителн этнх сел нисколько не беспокоились по поводу гибели и разделов целых монархий: пока их село остается целым и невредным, их мало интересует, под власть какой державы оно попало и какому государству оно подчинено, ибо их внутренняя хозяйственная жизнь остается неизменной» (цит. по [Маркс, Энгельс, т. 9, с. 135—136]) и «Крушение или разделение государства мало беспокоит обитателей деревни: раз деревня осталась цела, им безразлично, под чью власть она попала, какому суверену должна подчиняться; их внутренняя экономическая жизнь остается неизменной» (цит. по [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 371]).

³ Историкографически нетрудно проследить, как загадка «азиатской общины» становилась для основоположников марксизма проблемой общности в качестве всемирно-исторического явления. Показательно, например, в ретроспективном плане переписка Маркса и Энгельса 60—70-х годов. Исследования Г. Л. Маурера заинтересовали их, поскольку давали фактический материал для заключения, что община в России не уникальное для Европы явление, а такая же разновидность первоначальной, «азиатской» или «индийской» формы собственности, как германская (см., например, [Маркс, Энгельс, т. 32, с. 36, 158, 540—541]).

⁴ Вспомним попутно, что Маркс энергично и упорно возражал против распространенных еще при его жизни представлений, будто марксизм есть учение о классах и классовой борьбе. «Мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собой. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов» [Маркс, Энгельс, т. 28, с. 426—427]. Маркс выделял, в частности, буржуазных историков периода Реставрации, рассматривавших причины Великой французской революции сквозь призму классовой борьбы между буржуазией и дворянством, а одного из них, О. Тьерри, поименовал «отцом классовой борьбы» [Маркс, Энгельс, т. 28, с. 321]. Своей заслугой Маркс считал, напротив, установление исторических границ существования классов и классовой борьбы. Именно здесь, а вовсе не в признании классов проходит водораздел между марксизмом и немарксистскими подходами, как его определял основоположник нового направления в общественной мысли.

⁵ Категория «натуральной системы производительных сил» относительно разработана в марксистской политэкономической науке, причем самое главное — усилиями востоковедов и специалистов по развивающимся странам (в первую очередь следует назвать В. В. Крылова) — актуализована, повернута к современности [Крылов, 1977, с. 268—269]; см. также: [Данилов и др., 1977, с. 11—12; Фурсов, 1986, с. 110—122]. Напротив, категория естественной, природной социальности хотя тоже разрабатывалась в советской науке, но

преимущественно в отношении родо-племенных коллективов, кровнородственных связей, т. е. в плане глубокой первобытности или сугубой архаики «переходных» форм.

⁶ Вопрос об обстоятельствах и мотивах становления «крестьянских исследований» уже был поставлен в советской историографии [Гордон, 1977(6), с. 239—246; Фурсов, 1986, с. 16—33]. Следует добавить, что независимо от названных авторов и друг от друга почти идентично отметили присутствие не «исследовательского абсентизма» в западной науке, внезапный и резкий рост интереса к крестьянской тематике советские историки, специализирующиеся в изучении различных периодов и различных континентов (см., например, [Смолдин, 1974, с. 81; Гутнова, 1984, с. 5]). Это резко контрастирует с оценками предшествовавшего периода как господства «тенденции сужения содержания аграрной истории прежде всего за счет полного вытеснения из нее элементов социальной истории крестьянства». «Вся совокупность социальных связей крестьянства, которые только и создают представление о качественном своеобразии той или иной эпохи его истории,— подчеркивали, в частности, М. А. Барг и С. Д. Сказкин,— оказывается в лучшем случае всего лишь фоном для развертывания универсально-исторического фактора — экономического цикла» [Барг, Сказкин, 1967, с. 63; см. также: Адо, 1971, с. 13]. Таким образом, качественное своеобразие обозначившегося во второй половине 60-х годов поворота выявляется прежде всего в выдвижении на первый план в исследовательских установках самого крестьянина.

⁷ Для крестьян, писал Редфилд, хозяйствование на земле суть «средство к жизни и образ жизни, а не предпринимательская деятельность с целью получения прибыли» [Редфилд, 1956, с. 18]. В противоположность части авторов Редфилд считал основой «крестьянственности» фактический «контроль над землей», а не оформление его в нормах буржуазного права частной собственности.

⁸ В работах Редфилда не видно следа знакомства с произведениями основоположников марксизма, теоретические подходы и исследовательские задачи которых были иными; тем симптоматичней сходство в типологии.

⁹ «Крестьянское общество и крестьянская культура содержат в себе нечто универсальное. Это род человеческого устройства, имеющего общие черты по всему миру» [Редфилд, 1956, с. 17].

¹⁰ Были, однако, исключения. Т. Шанин в своей типологии крестьянства отталкивался не от Редфилда, а от Маркса: исходя из положений, содержащихся в «Восемнадцатом брошюре», он предложил формулу «класса-общества» (в той мере, в какой крестьянство, по Марксу, «не образует класса», оно, по Шанину, образует «общество» с «элементами особых, обособленных и закрытых отношений» [Пезентс, 1979, с. 254]). Воспроизведя таким образом двойственность частности-целостности уже близко к идее «часть-общество», Шанин затем спроецировал эту двойственность в диахроническом плане. «Крестьянство проявляет себя... как общий образ социальной жизни, который представляет этап в развитии человеческого общества... Этот общий образ социальной жизни возникает как сектор в более раннем племенном (преимущественно кочевом) обществе, становится решающим и олицетворяет собой период истории (общество мелких производителей), а затем постепенно утрачивает свое значение, становясь сектором внутри индустриального общества» [Пезентс, 1979, с. 245].

¹¹ «В цивилизации существуют большая традиция размышляющего меньшинства и малая традиция преимущественно неразмышляющего большинства. Большая традиция культивируется в школах или храмах; малая традиция вырабатывается и поддерживается жизнью необразованных в них деревенских сообществах. Традиция философа, теолога и литератора — это традиция, которая культивируется и передается осознанно; традиция мелкого люда большей частью принимается как дар и мало подвергается анализу или продуманному улучшению и усовершенствованию» [Редфилд, 1956, с. 41—42].

¹² Концепцию «моральной экономики крестьянина», а вместе с ней дискуссии 80-х годов между ее сторонниками и противниками внимательно изучил и обстоятельно осветил А. И. Фурсов (см. [Фурсов, 1984; Фурсов, 1986; Фурсов, 1988]). Мои замечания касаются лишь места концепции в развитии

«крестьянских исследований» под углом зрения выявления крестьянской субкультуры.

¹³ Периодизацию Далтон установил по довольно условным меркам западноевропейской истории. Для второго типа — крестьянина «ранней модернизации» — это 1300—1900 гг.: возникает купля-продажа земли, разрушается натуральность хозяйства, развитие промышленности и транспорта создает альтернативу в обеспечении средств жизни. Крестьяне становятся равноправными гражданами национальных государств, однако сохраняется фактическая приниженность, выражающаяся в низком уровне образования и доходов, слабом участии в политической жизни. Это неравенство ослабевает у крестьянина «поздней модернизации» (1900—1970), сводясь к различию условий жизни в деревне и в городе. Исчезает общинность и все большее значение приобретают внешние связи и «участие в институтах, находящихся вне деревни» [Далтон, 1972, с. 396—397].

¹⁴ См. [Семенов, 1976, с. 14—16].

¹⁵ Схема трех «слоев» крестьянственности как бы перекрывает три сложившиеся в «крестьянских исследованиях» направления поиска: земледельческий соответствует подходу «от крестьянской экономики», деревенский — «от крестьянского общества» (отправной точкой для возникновения идеи «частного общества» была именно этнографическая модель «деревни», или «деревенского общества»), классово-формационный — «от крестьянства-класса». Но это отнюдь не сумма, а обобщение, и притом на высоком уровне теоретической абстракции. Опираясь, в частности, на концепцию натуральной системы производительных сил, Фурсов переосмыслил концепцию «моральной экономики крестьянина», которая, в свою очередь, явилась одним из обобщений поиска в трех названных направлениях.

Для сопоставления отмечу попытки суммирования в рамках самих «крестьянских исследований». Шанин еще при формировании последних предложил типологию крестьянства путем «сложения» основных, на его взгляд, элементов различных подходов. Получилось: 1) «крестьянское семейное хозяйство как основная единица многоаспектной социальной организации»; 2) «обработка земли как главное средство к жизни, обеспечивающее непосредственно основную часть потребностей»; 3) «специфическая традиционная культура, связанная с образом жизни малых сообществ»; 4) «подчиненное положение, господство «посторонних», не принадлежащих к крестьянской среде [Шанин, 1971, с. 294—296].

К концу первого периода «крестьянских исследований» норвежский ученый Э. Эстеруд дал более обширную хотя и несистематизированную сводку крестьянских признаков, почерпнутых из различных подходов: «1) Крестьяне являются сельскохозяйственными производителями, которым обработка земли дает главное средство к жизни; 2) семейное деорозийство является базовой социально-экономической единицей; 3) некоммерческий характер производства, натуральное самообеспечение; 4) доиндустриальный организм с простейшей технологией; 5) малые сообщества; 6) подчиненное положение; 7) ответственность за организацию производства; 8) крестьяне являются собственниками земли?» В последнем случае Эстеруд ставит знак вопроса, отмечая, что этот признак признается меньшинством исследователей, поскольку исключает из числа крестьян арендаторов и иные несобственнические категории [Эстеруд, 1987, с. 28].

¹⁶ Последовательно проведенная «объектная линия» неминуемо приводит к отрицанию единства многообразия исторических разновидностей крестьянства, и не случайно упомянутый Далтон, выступивший против разработки общей типологии крестьянства, в основу своей дифференцирующей «контриологии» положил «макроизменения» вне деревни и даже вне национальных обществ и целых цивилизаций. Само существование крестьянства как особой категории, с этой точки зрения, лишь результат неравномерности процесса экономической и культурной «модернизации» внутри стран, проявление «лагов», т. е. отставания деревни (см. [Далтон, 1972, с. 404—406]).

¹⁷ Высказывание Леви-Строса свидетельствует о движении со стороны этнографов А. Я. Гуревич, двигаясь как бы навстречу, обосновывает необходимость «исторической антропологии» от лица историков (см. [Гуревич, 1988]).

¹⁸ На некоторые из этих источников для выявления локальной традиции (столь важной в истории крестьянства) указывает Ю. М. Лотман, опровергая традиционное представление, что лишь письменная история — подлинная история (см. [Языки культуры, 1987, с. 3—11]).

¹⁹ Одна из лучших мировых традиций постижения субъективности и субъекта сложилась в отечественной науке в послеоктябрьский период. Первые исследования начали появляться еще в 20-х годах. В литературоведении перспективные «субъектные» методики апробировались вначале на изучении индивидуальной личности в акте ее творчества. Постигание проявляющейся в последнем многомерности и как бы «наиндивидуальности» творческой личности вывело к пониманию коллективной личности. Возникла возможность «услышать» и «разговорить» ту «немую всеобщность», какой пребывала в гуманитарной науке человеческая масса. М. М. Бахтин показал принципиальную диалогичность любого самовыражения, полифоничность самого «глухого» или «затертого» от повторений текста. «Заговорил» не только язык текста, но и «текст» ритуала. Если Бахтин предложил «расшифровку» текстов Рабле, исходя из текста средневекового народного праздника, то О. М. Фрейденберг реконструировала тип архаического сознания, обратившись к семантике и плодотворно соединив данные языка с мифологией и описанием ритуалов. Компонентом, позволившим надежно соединить семантику языка и ритуала, стала фольклористика, которая в отработанной, например, В. Я. Проппом методике дала сплав историко-этнографического исследования со структурно-типологическим изучением текстов. Прокладывая пути личностно-исторического понимания мифа, А. Ф. Лосев выходил к основам личностного понимания истории как субъекта, который в своем саморазвитии снимает противопоставленность между собой и своим объектным бытием.

Драматична судьба подобных разработок: полиоценное признание их значения пришло лишь спустя десятилетия. Давил не только политико-идеологический режим 30—50-х годов — сама господствующая научная парадигма. Интересно, как Пропп, отмежевываясь от литературоведения, стремился присоединить свою область исследований к лингвистике: подобно языку фольклор «никем не выдуман и не имеет ни автора, ни авторов. Он возникает и изменяется совершенно закономерно и независимо от воли людей, везде там, где для этого в историческом развитии народов создаются соответствующие условия» [Пропп, 1976, с. 22]. Настойчивые поиски объективных внутренних закономерностей субъективного оставались в пределах мировоззренческой парадигмы, сближавшей субъективное с произвольным, незаконным, а объективное, закономерное — с «независимостью от воли людей».

²⁰ Контрастирование «великих исторических движений» с «неподвижностью» (в частности, «восточной») деревни я отмечал выше у основоположников марксизма. Но это выступает, в общем, скорее данью господствовавшей традиции, к которой Маркс и Энгельс с самого начала относились явно критически, «*cum grano salis*» (по одному из их любимых выражений). Так, в письме Марксу 18 октября 1846 г., характеризуя «фейербаховскую дрянь» в книге «Сущность религии», Энгельс среди прочего упоминает «интермеццо», по его словам, «о восточных людях — консерваторах и западных людях — прогрессистах». Энгельс излагает мысль Фейербаха: «Между восточным человеком и западным такое же соотношение, как между сельским жителем и горожанином; первый зависит от природы, второй — от человека и т. д., „поэтому только горожане делают историю“». И комментирует: «единственное место, где чувствуется слабый, но довольно неприятный налет материализма» (см. [Маркс, Энгельс, 1966, с. 114]).

²¹ Основу такой слитности, вряд ли могут быть сомнения, составляет глубокая эмоциональная связь с общим хозяйством, именно чувство общности с ним как с общей нераздельной целостностью. Характерно, что даже в позднекапиталистическом обществе полевые исследования (1970 г., ФРГ) зафиксировали сохранение единого банковского счета в деревенских семьях, и крестьянки-фермерши «решительно отвергли необходимость собственного счета» (см. «Пезентс, 1987, с. 31]).

²² Отмечая прогрессивное значение применения принципов системных исследований в гуманитарных науках, будем помнить, что они заимствованы из

ных отраслей научного знания, где субъект выступает лишь как гносеологическая, но не онтологическая категория, и потому нуждаются в критическом переосмыслении.

Глава II

¹ «Психологическая основа аграрной мифологии одинакова у всех народов, имеющих земледелие основным средством к существованию» [Васильков, 1979, с. 108]. Характеризуя архетипическое — будь то в устной традиции или обрядах, — мы действительно вскрываем общую основу крестьянского самосознания, общее в аграрных культурах или цивилизациях мира.

² В этой связи привлекает, например, обоснование А. Я. Гуревичем необходимости подхода к средневековой культуре как именно к «иной культуре», требующего разработки соответствующей методики исследования [Гуревич, 1981, с. 332]. К сожалению, из-за трудностей такого исследования медленно вытесняется подход к культуре прошлого как к «недокультуре». В отношении крестьянской культуры времени непоследовательность проявляется и один из лучших наших знатоков средневековой народной культуры (см. Гуревич, 1984, с. 116)).

³ Инвариантная, по существу, как устойчивый архетип крестьянского сознания идея неистребимой животворной силы могла естественно находить свое воплощение в различных мифологемах. Если в Малой Азии и в Средиземноморье воплощающая ее мифологема еще в глубокой древности стала приобретать антропоморфные черты, то дальше к востоку, например в цивилизации, развивавшейся на Южноазиатском субконтиненте, она устойчиво воплотилась в концепции реинкарнации.

⁴ Следует указать на досадную оговорку Б. А. Рыбакова относительно участия в празднествах «простых зрителей» [Рыбаков, 1987, с. 676]. Ритуализованное действо требовало участия всех членов общины, первоначально даже случайно уклонившиеся подвергались суровому наказанию. Разумеется, участие могло быть различным. Очевидно, и в древности выделялись люди, обладавшие артистической натурой, высокой творческой одаренностью. Но задачей этих заводил как раз и было «завести», вовлечь всех.

⁵ Полемицируя с функционалистскими интерпретациями праздничного, М. М. Бахтин писал: «Празднество всегда имело сущностное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Никакое „упражнение“ в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая „игра в труд“ и никакий отдых или передышка в труде *сами по себе* никогда не могут стать *праздничными*. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира *средств* и необходимых условий, а из мира *высших целей* человеческого существования, то есть из мира идеалов» [Бахтин, 1965, с. 11—12].

⁶ Обобщая эти материалы, С. А. Токарев подчеркивал, в частности, роль аграрного праздника как «Эроса в аграрно-общинной упряжке» [Календарные обычаи, 1983, с. 104].

⁷ См. [Пропп, 1963, с. 131; Календарные обычаи, 1977, с. 286; Календарные обычаи, 1983, с. 78; Соколова, 1979, с. 200].

⁸ Маркс писал, что здесь «у человека, собственно говоря, нет отношения к своим условиям производства (как к объекту. — А. Г.), а дело обстоит так, что он сам существует двояко: и субъективно в качестве самого себя, и объективно — в этих природных, неорганических условиях своего существования» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 480].

⁹ Прочитывая соответствующий отрывок из Махабхараты, Я. В. Васильков замечает: «Образ смиренного пахаря из притчи [покорно ожидающего, сдается или нет Парджанья («Облако») свое дело. — А. Г.] весьма далек от действительности. Задержка муссона была для крестьянина катастрофой, ставившей его перед угрозой голодной смерти, и он не мог воспринимать ее с таким покорным фатализмом. В таких случаях крестьянин всегда вступал в борьбу с небом, стремясь вырвать дождь, и единственными его средствами в этой борьбе были обряды земледельческой магии» [Васильков, 1979, с. 109].

¹⁰ «В большинстве случаев такие движения, — пишет Тэрнер о миллена-

ризме,— возникают в те исторические периоды, которые во многих отношениях „гомологичны“ лиминальным фазам важных ритуалов в стабильных и воспроизводящихся обществах, когда основные группы или социальные категории в этих обществах переходят из одного культурного состояния в другое. И эти движения, несомненно, суть явления перехода. Вероятно, по этой причине во многих из них столько элементов мифологии и символики заимствовано из традиционных *rites de passage* тех культур, в которых они возникли, или же из тех культур, с которыми они находятся в непосредственном контакте» [Тэрнер, 1983, с. 184. (Курсив мой.— А. Г.)].

¹¹ Сопровождавшие календарное действие поединки молодежи, схватки между различными группами, столкновения «стенка на стенку» между соседними деревнями — все это соответствовало «апокалипсическому» восприятию перехода времени.

¹² Бахтинская модель, обобщающая материалы позднесредневековой западноевропейской культуры, характеризует, в сущности, универсальное явление. Существуют сходные описания (независимо от Бахтина) по различным странам Востока, например, М. Марриота по Индии, К. Герца по Индонезии, Дж. Тамбая по Таиланду и т. д.

¹³ «Карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов... Все считались равными... Господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной... жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения» [Бахтин, 1966, с. 13].

¹⁴ Конечно, утверждение в социальной жизни «человека-дуби», по выражению Ю. М. Лотмана (см. [Руссо, 1969, с. 544]), и превращение человеческой жизнедеятельности, деятельности трудящегося в «негативную форму самореализации» (Маркс) связаны со становлением капиталистического способа производства. Но соответствующие тенденции проявлялись на более ранних стадиях социальной эволюции.

► ¹⁵ Культурно-исторические исследования раскрывают существование в потопных обществах разветвленной и изощренной системы обоснования социального неравенства. Всяческими способами крестьянину внушалось чувство социальной дистанции, отделявшей его от представителя господствующего класса. Он должен был молчать в присутствии последнего или говорить особым языком, употребляя обороты речи, принижающие говорящего и возвышавшие того, к кому он обращался. На том же принципе строились невербальные приемы коммуникации (различные позы, знаки почтения и пр.). Различия подчеркивались в жилище, одежде, средствах передвижения. Богатство имело престижное значение, и, так же как носить оружие, лишь представители господствующего класса имели право строить определенные виды жилища, носить определенную одежду и т. д. Все было призвано внушить крестьянину, что неравенство является естественным условием существования.

¹⁶ Разумеется, «каялся» крестьянин по-разному, порой от него требовалось признать свою моральную принужденность в достаточно деликатной форме. Так, современный крестьянин-буддист признает, что самими условиями своего существования он не способен вести праведный образ жизни, предусмотренный доктриной. Но подношениями храму, предоставлением пищи монахам крестьянин позволял последним вести надлежащий, «буддийский» образ жизни и получал за это религиозную заслугу.

¹⁷ Сопутствовавшая индивидуализации «иррационализация» крестьянского сознания достигала апогея в критические моменты истории данного общества. Яркий пример — развернувшаяся в эпоху кризиса средневекового общества «охота на ведьм», одной из предпосылок которой видится разложение патриархальных устоев традиционной крестьянской семьи. (Иные аспекты сопутствовавшей «охоте» иррационализации массового сознания отражены в сводной работе А. Я. Гуревича (см. [Языки, 1987, с. 12—46].)

¹⁸ В. Я. Пропп последовательно раскрыл в сказочных сюжетах роль инициации в подготовке молодежи к супружеской жизни и явственно показал

при том, что данный этап по духу больше напоминал дань родовым традициям, чем пролог моногамного брака (см. [Пропп, 1986, с. 298—332]).

¹⁹ Яркая картина такого рода — зафиксированное в дореволюционной российской деревне катанье девушками и молодыми женщинами священника (в полном облачении) по свежескошенному полю в надежде добиться повышения урожайности последнего. Описаны и следы стадийно предшествующего этому «кувырканию» натурального и коллективного акта магии плодородия.

²⁰ На подобные представления ссылались в прошлом веке апологеты общинного быта в России, и в суждении «если русские попадают в рай, то числом деревней» (см. [Самарин, 1877, с. 247]), слышится отголосок такой крестьянской убежденности в коллективной судьбе.

²¹ «Решительный радикализм: либо верить, либо не верить — совсем не годился для такого сознания... — замечает В. И. Белов. — Никто не осмеливался сказать: „Ничего нет“. Предпочитали уклончивое: „Кто его знает, может, есть, может, нет“. Человек ни во что не верящий, публично и активно утверждавший собственный ингилизм, подвергался тонкой общественной наемшке» [Белов, 1985, с. 139].

Глава III

¹ Характеризуя то, что она назвала «законами первобытного мышления», О. М. Фрейденберг писала: «Первый — это отсутствие причинно-следственного ряда. Первобытная причинность может быть названа антикаузальной. Одна мысль повторяет другую, один образ вариантен другому: различие их форм создает кажущееся разнообразие. Второй закон — симбиоз прошедшего с настоящим» [Фрейденберг, 1978, с. 23]. Связь двух законов оказывается самой прямой. Различные атрибуты бытия при этом типе мышления не могут сводиться в причинно-следственный ряд, где одно, определяя другое, становится первопричиной, из которой последовательно может быть выведено все остальное. То, что исследовательница назвала «антикаузальностью», есть равнозначность атрибуций, каждая из которых *causa sui*.

² «Поступательное движение вперед первобытной культуры, — отмечала О. М. Фрейденберг, — опирается на все назжитое и пройденное, которое остается не преодоленным в наличии нового, актуального» [Фрейденберг, 1978, с. 23].

³ «Прежнее, тотемистическое содержание наполняется новым смыслом родовых связей и аграрных представлений. Старое содержание продолжает жить, но оно приобретает характер формальной категории. Так, брат, гроб, отец, царь, бог и все прочее остается, но смысл их иной (брат — по крови, отец — родоначальник, бог — растительность, гроб — материнская земля и т. д.)» [Фрейденберг, 1978, с. 44].

⁴ См. подробнее: [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 525—529].

⁵ «Существовал обычай убивать стариков. Но в сказке рассказывается, как должен был быть убит старик, но он не убивается. Тот, кто пощадил старика, при существовании этого обычая был бы осмеян, а может быть, поруган или даже наказан. В сказке пощадивший старика — герой, поступивший мудро. Был обычай приносить девушку в жертву реке, от которой зависело плодородие. Это делалось при начале посева и должно было способствовать прорастанию растений. Но в сказке является герой и освобождает девушку от чудовища, которому она выведена на съедение. В действительности в эпоху существования обряда такой „освободитель“ был бы растерзан как величайший нечестивец, ставящий под угрозу благополучие народа, ставящий под угрозу урожай» [Пропп, 1986, с. 25].

⁶ Анализ возникающей здесь коллизии различных тенденций (см. [Пропп, 1976, с. 272—273]).

⁷ Этот механизм убедительно показан О. М. Фрейденберг (см. [Фрейденберг, 1978, с. 44—45]).

⁸ «Чистота строения сказки, — отмечал ее наиболее авторитетный исследователь, — свойственна только крестьянству, притом крестьянству, мало затро-

путому цивилизации. Всяческие сторонние влияния меняют, а иногда и разлагают сказку» [Пропп, 1969, с. 90].

⁹ Идею двух процессов, создающих общность культуры, разработал американский социолог М. Марриот, изучавший верования индийских крестьян [Марриот, 1986, с. 197—208]. «Универсализацией» он назвал включение местных культов в национальную религию, а противоположному процессу включения элементов последней в местные культы было дано название «парокнализации», от слова parish — приход (церковный).

¹⁰ Возможность подобного сдвоения предвидел сам автор концепции «большой» и «малой» традиций, отметивший в качестве примера, что в Индии «большую традицию» в целом представляют две религии (индуизм и ислам.) [Редфилд, 1956, с. 85].

¹¹ Буддологические исследования привлекают тем, что среди религий Востока трансформация буддизма, «импортированного» для всех стран верования (кроме, разумеется, Индии, где он как раз и не стал религией крестьян), представляет «чистый» случай адаптации. К тому же, в отличие от христианизации Европы этот процесс фиксируется полевыми исследованиями в современной деревне.

¹² Ср. вывод Ю. И. Смирнова, автора одного из немногочисленных советских исследований в этой области, который на основании фольклора южных славян выделяет в качестве основных форм народного самосознания «местническую», «социальную» (когда чувство этнической общности совпадает с чувством угнетенной социальной общности), «собственно этническую» и «религиозную» [Смирнов, 1974, с. 56].

¹³ Интересно проследить, какую роль это уравнение играло в генезисе анархистской доктрины М. А. Бакунина: абсолютизация монархической формулы национального единства — отождествление государственности с монархизмом — наконец, анархизм как «монархизм наизнанку»?

¹⁴ Конспектируя книгу Бакунина «Государственность и анархия», Маркс обратил внимание на соответствующие рассуждения о народности монархизма и патриархальности деспотизма [Маркс, Энгельс, т. 18, с. 623—624]. В «Набросках ответа на письмо Веры Засулич» Маркс рассматривал этот вопрос в аспекте объективных потребностей связи локализованных социумов [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 405—406]. Но в конспекте есть интересные наблюдения самого Маркса. Например, по поводу связи в различных языках терминов «государство» и «государь», «государствовать» он замечает: «По-немецки, наоборот, Reich первоначально не что иное, как заключенный в определенные границы участок земли (крупный или мелкий), носящий название в соответствии с народностью, населением, которому он принадлежит». Далее: «Народ — Volk, Nation (natio, nasci), нечто прирожденное, рождение» [Маркс, Энгельс, т. 18, с. 583, 585].

¹⁵ По свидетельству Бакунина, «привязанность народа к царю не придворная, не холопская, а религиозная» ([Бакунин, 1862, с. 22]; подробнее см.: Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и бог. Семантические аспекты сакрализации монарха в России [Языки, 1987, с. 47—153]). В современных странах Востока, где еще сохраняется монархия (например, в Таиланде), по-прежнему одна из популярных среди крестьян атрибуций короля — Защитник веры.

¹⁶ Может быть, его лучше было бы назвать «патримониалистским» сознанием, имея в виду, что основы его закладываются в эпоху, когда различные формы государственного устройства для крестьян не было существенным. И в современную эпоху на той же основе создавались культы президентов и иных верховных правителей, отличавшиеся от монархического культа лишь еще большей культурной многослойностью.

¹⁷ Отставив тезис о патриархальности крестьянского монархизма, авторы одного интересного исследования убедительно показывают вместе с тем, как царь превращался для народа в «абстрактную формулу» [Раскин, Фроянов, Шапиро, 1970, с. 313].

¹⁸ Получившаяся схема замечательна в двух отношениях. Во-первых, она является если не обобщением, то суммированием различных точек зрения на крестьянское сознание, господствующих в современной западной науке. Пер-

вая из выделенных Текстоном систем ценностей, патерналистская модель — наследие консервативной традиции в историографии. Вторая в общем соответствует либеральному подходу, подчеркивающему утилитарность и прагматизм крестьянского отношения к патерналистской модели. Поиск «крестьянской контркультуры» характерен главным образом для ученых леворадикальной ориентации. Во-вторых, столь же разнородна схема Текстона в онтологическом плане. В ней предельно заострена классовая противоречивость различных составляющих крестьянского сознания.

¹⁹ Очевидно, имеется в виду разница между «божьем правом» и договорным: если в силу первого магнат властвовал над крестьянами «от бога», то по второму его власть была обусловлена определенными обязательствами, как бы оговоренными в соглашении двух сторон.

²⁰ Ж. Д. Смирнская рассматривает «враждебное отношение к непосредственному эксплуататору» как исходный пункт, свидетельство «доминирования классовых черт» в сознании крестьянина [Смирнская, 1979, с. 5]. Определение привлекает лаконичным и четким выражением тенденций, выявившихся в современной советской историографии. Советские историки хорошо понимают идеологическую актуальность вопроса о классовом характере крестьянского сознания (см., например, [Гутнова, 1984, с. 12—13; Переломов, 1976, с. 204; Смолин, 1974, с. 200—201]). В последнее время растет число специальных исследований вопроса. Особенно большой вклад в его марксистскую разработку вносят историки-русисты. В то же время дискуссии, которые ведутся уже несколько десятилетий относительно оценки степеней классовой осознанности в борьбе российского крестьянства, показывают, что в природе классового сознания крестьянства еще остается много неясного. Это и находит выражение в отсутствии общепринятого определения самого понятия. Разумеется, методологически неверно все черты, выявляющиеся в сознании крестьян, объединять категорией классового сознания. Но не сулит успеха и другая крайность — обнаружившаяся тенденция к отождествлению понятий классового и революционного сознания применительно к крестьянству, сближение классового сознания с теоретическим, с идеологией.

²¹ Поистине в бездну прошлого, в глубь тысячелетий уходит представление о «сонме невидимых враждебных сил», от которых человеку необходимо беречься и всякими способами защищать жизнь, дом, свой мир (см. [Рыбаков, 1987, с. 766]). С постоянством «бинарной логики» воспроизводятся в крестьянском мировосприятии по мере разрушения первичного тождества представления о добре и зле, о благодетельных и враждебных силах, о чистоте и нечистоте. Но и подход от «бинарной логики» (см. [Мелетинский, 1976, с. 231 и сл.]), известный структуралистский подход, разработанный К. Леви-Стросом, грозит упростить крестьянское сознание, если допустить статичность бинарных категорий, неизбежность для крестьянского сознания подобной категоризации.

Полевые исследования уже в современной деревне Востока четко фиксируют «бинарную логику», господство в обычаях и обрядах «бинарных категорий». Заклинатель гонит злых духов на запад; напротив, спальные — самая важная часть в крестьянском доме — находятся на восточной стороне. Головы спящих обращены к востоку. На торжественных церемониях старшие сидят справа от младших и т. п. По еще могущественным представлениям нарушившего подобные правила ожидала кара, и даже, если воплощенная в них «бинарная логика» нарушается не по вине человека, это сулит несчастье. Как плохое предзнаменование воспринимается рождение ребенка с атактистическими чертами, крик птицы, напоминающий человеческий голос, появление в селении дикого животного, ибо все это нарушает одну из основных систематизирующих оппозиций — культурного мира и дикой природы.

Однако сделавший подобные наблюдения в Северном Тапланде английский культур-антрополог Р. Дэвис одновременно обратил внимание, что в рамках все того же архаического мировосприятия крестьян космос как бы вновь обращается в хаос. Смешиваются систематизирующие оппозиции, нарушается «бинарная логика». «Мифы, связанные с ритуалом (воплощавшим логические оппозиции. — А. Г.), избылуют, — пишет он, — двусмысленными образами и аномалиями. Четкие и определенные категории, столь важные для мышления

гаи Севера, подвергаются смешению и затушевыванию». Ученый находит в этом (эксплицитном) противоречии «имплицитную метафизику, согласно которой, хотя системы понятий необходимы для человеческого существования, в конечном счете эти системы — плод воображения» [Дэвис, 1974, с. 19, 23].

Такой вывод, на мой взгляд, слишком рационализирует крестьянское сознание, приводя его как бы к общему (хотя и «плюралистическому») знаменателю. «Соединение несоединимого» (очень часто констатируемое в различных феноменах крестьянского сознания) следует объяснить не плюрализмом крестьянского подхода в рамках единой, общей картины мира, а соединением в анализе ученого двух картин, со сменой которых в мышлении крестьян менялись и присущие каждой из них бинарные категории.

Вот почему мне не представляется плодотворным стремление найти набор неких универсальных крестьянского сознания, придав им значение постоянных черт последнего. «Монархизм» и «анархизм», универсализм и изоляционизм, эгалитаризм и иерархичность — могли веками сосуществовать здесь, так сказать, на равных, менять содержание и меняться местами в исторических судьбах данной социальной общности.

²² «Бывшие борцы Сопротивления возвращались порой после девяти лет войны к курению опиума; крестьяне, которые годами вели партизанскую борьбу, вновь страшились призраков» [Нгуен Нге, 1963, с. 27—28].

²³ Свою способность перетолкования («пересемантизации») господствовавших форм освящения классово-антагонистической действительности в духе борьбы с угнетением крестьянское сознание демонстрировало в различных сферах духовности. Религиозные верования, отрицавшие действительность социальных антагонизмов как «неподлинную», осуществляли «отрицательное санкционирование» [Ерасов, 1978, с. 98] социальной действительности с ее антагонизмами, насилием, угнетением — желаемое, идеальное переносилось в область «потустороннего». Но «потусторонний» идеал становился взрывчатой силой, когда доведенные до крайности крестьяне прилагали яростные усилия «вернуть» его в посюсторонний мир, устроить, так сказать, рай на земле.

Аналогичной была метаморфоза «пересемантизации» монархического культа. Если официальная идеология доказывала «неземную» идеальность действительного правителя, то крестьянское сознание тяготело к действительности идеального правителя. В истории различных стран идеал Истинного правителя нередко сплывал крестьян против царствовавших «иенстинных правителей».

Глава IV

¹ «Крестьянская деревня» (в отличие от первобытного поселения) «сочетает изначальное братство доцивилизованного простонародного общества с сетью экономических связей, характерных для цивилизованного общества», с политическим контролем извне и влиянием письменной культуры. «Крестьянское общество существует на основе традиционной моральной солидарности, которая присуща любому изолированному простонародному обществу; родственные отношения имеют еще первостепенное значение; жизненные цели неясны, но глубоко укоренены. С другой стороны, крестьянин вводит в свою жизнь некоторые элементы цивилизации: дух торговли, деньги, формализованный и безличный контроль, будь то экономический или политический. Во многих крестьянских общинах разделение труда приводит к появлению разнообразных специалистов» [Редфилд, 1953, с. 33, 39].

² Маркс пишет, что при капиталистической формации «универсальный», т. е. относящийся ко всем формациям, «процесс овеществления» выступает «как полное отчуждение» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 476]. В оригинале «Vergegenständlichung» [Маркс, 1953, с. 387], что в последнее время советские исследователи творчества Маркса предлагают переводить как «опредмечивание».

³ Локальность — «локализованный микрокосм» — локальная «связь» (в противоположность всеобщей «вещной» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 105]) — элементы одной традиции в изучении социальной организации крестьянства как общинного типа социальности, восходящей к Марксу.

⁴ Ярких примеров восприятия индивидом насильственного разрыва своих связей с ближайшим окружением подобно физической смерти и провоцирующего порой самоубийство немало в социопсихологической литературе по восточной деревне. Встречаются подобные наблюдения и в советских работах (см. [Подберезский, 1974, с. 66]).

⁵ Привлекает в этом отношении разработанное Э. В. Ильенковым понятие «пространства» личности как «пространства» общественных отношений, в которых существует личность (см. [Ильенков, 1979, с. 183—237]). Определение такого пространства, мне представляется, отнюдь еще не есть выявление личности, ибо не хватает столь существенного ее «параметра», как личностное отношение к «своему» пространству. Но можно признать, что исследование того, как организована «совокупность человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям», исследование «динамического ансамбля людей, связанных взаимными узлами» [Ильенков, 1979, с. 193—194], может стать путем к выявлению личности, по крайней мере в обществах, организованных подобно крестьянским.

⁶ См. Марков очерк трех «основных форм» последней [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 461—508].

⁷ Это хорошо выявлено в крестьяноведческой литературе. «Крестьянство,— пишет Э. Вольф,— постоянно подвергается действию различного рода давлений, которые приходится на него и ставят под угрозу его существование... Такие давления приходятся на всех крестьян, но всегда на одних больше, чем на других... Человек, что живет близко к источнику воды, и его товарищ, что ведет хозяйство на краю сухого обрабатываемого массива, оба нуждаются в воде, но тот, кто ближе к источнику, может рассчитывать на более регулярное пользование водой и с меньшей затратой энергии... Саранча может полностью опустошить поля одного человека, но не его соседа. Некоторые крестьяне могут иметь меньше детей и больше земли, чем другие... потерять меньше сыновей при наборе в армию, чем остальные, иметь больше женщин в составе двора, чем другие, и тому подобное. В каждом поколении поэтому давление, что падает на всех, приходится на всех не в равной мере. С течением времени мы можем ожидать, что некоторые дворы будут придавлены более жестоко, чем другие. Отсюда такое давление носит избирательный характер, благоприятствуя постоянному выживанию одних дворов по сравнению с другими и ведя к дифференциации крестьянского населения» ([Вольф, 1966, с. 77, 78]; цит. по [Семенов, 1976, с. 74—75]).

⁸ В советской литературе признание сосуществования тенденции расслоения и поравнения в истории крестьянских социумов приходит на смену акцентированию той или иной из них (см. [Семенов, 1976, с. 73—74]).

Глава V

¹ В российской традиции слово «двор» имело значение не только объекта владения, как в знаменитой оценке крестьянского дуализма Марксом, но и единицы хозяйствования, слитного с социальной, и потому объединяющей и «дом», и «двор», и «парцеллярное хозяйство». Избранные Ю. И. Семеновым термины «двор», «дворохозяйство» привлекают именно слитностью социального и экономического значений (в противоположность, например, «парцеллярному хозяйству»). Однако из-за специфичности термина «двор» мною используется описательный термин «крестьянское хозяйство».

² А. В. Чаянов, заметив, претендовал на «организационную концепцию» крестьянского хозяйства, «вне зависимости от того, в какую народнохозяйственную систему оно входит». «Концепция крестьянского хозяйства как хозяйства предпринимательского, в котором хозяин занимает себя в качестве рабочего, мыслима только в условиях капиталистического строя, так как вся состоит из капиталистических категорий. Крестьянское же хозяйство как организационная форма...— подчеркивал А. В. Чаянов,— вполне мыслимо и в других народнохозяйственных системах, а именно в условиях крепостнически-феодалных, в условиях крестьянско-ремесленных стран и, наконец, в условиях чисто натурального быта» [Чаянов, 1925, с. 11].

³ Характерно, что критика 20-х годов отвергла в работах организационно-

производственного направления то, что признается наиболее ценным в современной аграрной науке (см. [Никонов, 1988, с. 55]).

⁴ См. об этом: [Данилов и др., 1977, с. 11; Крылов, 1977, с. 258—269; Крылов, 1979, с. 157—158].

⁵ Шекспировские страсти отнюдь не были неизвестны патриархальной крестьянской семье. Правда, описания их дошли от сравнительно позднего времени, но это объясняется поздним пробуждением интереса к ней, так сказать, образованного общества. Что «и крестьянки чувствовать умеют» явилось открытием лишь для последнего (см. [Кои, 1984, с. 86]). Фольклор, особенно пословицы и поговорки различных народов, запечатлели весьма сложный характер человеческих взаимоотношений в патриархальной семье. Это темы создания и сохранения семейного благополучия в целом и отдельные «узлы напряженности»: муж—жена, отец—сын, свекровь—невестка и др.

⁶ Было бы поучительно проследить, как проявлялись «организмические» особенности крестьянского хозяйства в эгалитаристских идеях докапиталистической эпохи и утопических учениях, сформировавшихся уже при капитализме. Критика и тех и других в нашей историографии нередко как бы заикливалась: авторы усердно доказывали, что первично не потребление, а производство, как будто носителями идей уравнительного распределения были люди, не трудившиеся и не понимавшие, что потребить можно только произведенное.

⁷ Известной параллелью этой критики являются некоторые расчеты так называемой скрытой безработицы, а также скрытого перенаселения в деревне развивающихся стран.

⁸ Поскольку смыслом крестьянского труда изначально было воспроизводство всех жизненных сил человека, культурная традиция крестьянства всячески предостерегала от «надсада», проявляла озабоченность сохранением человеческой полноценности труженика. Тенденция превращения крестьянского хозяйствования в предпринимательское дело и «самоэксплуатацию» своей рабочей силы обозначила себя, помимо прочего, громким звучанием этой темы в общественном мнении деревенского мира. Чрезмерное и неоправданное, с его точки зрения, напряжение сил не только осуждалось, но и осмеивалось. Параллельно и как следствие недвусмысленно выраженного общественного мнения усиливались регламентация крестьянским коллективом «сверхурочных», непредусмотренных традиционной технологией работ, контроль за строгим соблюдением нерабочих дней, учащалось вмешательство общинного самоуправления и старейшин—блюстителей традиции, чтобы воспрепятствовать тому или иному хозяину работать в праздники (как известно, весьма многочисленны). Видимо, к этому времени относится усиленное подчеркивание в крестьянской среде «греховности» работы в праздники и формирование убеждения, что она сулит увечья и иные подобные напасти.

⁹ Крестьянская природа барщинника может проявиться двояко: позитивно, когда он работает на своей полоске, и негативно, в крестьянском протесте, когда степень отчуждения возростала уже в условиях барщинного хозяйства. Интересны в этом отношении соображения Г. И. Успенского о причинах восстания на военных поселениях. Солдаты, продолжавшие регулярную службу, терпели все жестокости арачеевщины, а солдаты, вернувшиеся к крестьянскому труду, восстали против них, поскольку, по Успенскому, «Арачьев, не ограничиваясь муштрой, вломился со своими реформами в хлев, стал соваться с приказами насчет коровы, определяя час выгона и пригона, приказывал пахать так, а не иначе» [Успенский, 1985, с. 99].

¹⁰ Не случайно и крестьянские бюджеты строились на том, что «выходит» из хозяйства на рынок и поступает с него. Невозможно они представляли лишь часть «трудотребительского баланса». Рабочая сила, задействованная в самом хозяйстве, цены не имела, так же как потреблявшиеся непосредственно в семье продукты своего труда.

¹¹ В. И. Ленин ценил у Успенского «превосходное знание крестьянства» и способность «проникать до самой сути явлений» [Ленин, т. 1, с. 262—263]. В терминах современной науки можно сказать, что Успенский превосходно использовал методику полевых исследований. Исследовательский подход выгодно отличал его от энгионов народничества, в этой среде он «подозревался в

скептицизме, недопустимом по отношению к деревне» [Горький, 1988, с. 126].

¹² «Первоначальное единство между работниками и условиями труда имеет... две основные формы: азиатская община и мелкое семейное земледелие... того или иного типа» [Маркс, Энгельс, т. 26, ч. 3, с. 438—439]. К. Маркс и в исходных формах социальности допускал положение, когда «отдельный человек трудится со своей семьей независимо от других на отведенном для него наделе», как вариативность к ситуации, когда с воздействием «единого начала» на процесс труда социальная общность выражает себя общим трудом [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 390]. Не входя в дискуссионные вопросы концепции «азиатского способа производства», поскольку сущность формации отнюдь не сводится к форме труда, замечу, что общинные полевые работы как система скорей всего в условиях классовых обществ представлялась Марксу вторичной, производной формой, может быть, даже навязанной завоевателями (см. [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. 1, с. 479]).

¹³ Разумеется, подобная проблема существовала и в странах «первого эшелона», но она еще не стала специально крестьяноведческой, поскольку (как, например, во Франции) к моменту кодификации обычное право или так называемые местные обычаи «не были исключительной принадлежностью одного какого-либо слоя общества» [Мухин, 1888, с. 11].

¹⁴ «Семейная собственность» остается актуальной для деревни развивающихся стран. Закономерно в условиях сохранения ее преобладания, что индивидуальное потребление и частнособственническое накопление имеют источник, как правило, в побочных доходах членов семьи, в их занятиях вне ее основной производственной деятельности. Даже в развитых капиталистических странах как характерное явление исследователи отмечают сохранение единого банковского счета, к которому имеют доступ все члены семьи, ведущей свое трудовое хозяйство на земле, но который используется главным образом на нужды самого хозяйства. Любопытно, что опрошенные отвергали при этом необходимость индивидуальных вкладов, а заодно и особых личных потребностей (см. [Пезентс, 1987, с. 31]).

¹⁵ «Общим» и в смысле соответствия оценок представителей столь различных экономических школ непредубежденному здравому смыслу. Но оговорюсь, что оценки эти отнюдь не являются общепринятыми. Еще Смит отметил, что в оценке сельскохозяйственного труда он расходится с «некоторыми высокими авторами», относящимися презрительно к фермерам, и с ходячим мнением, провозглашающим «простого пахаря» «образцом глупости и невежества» [Смит, 1962, с. 108].

Глава VI

¹ «Когда, анализируя историю восстания, всецело исходят из характеристики общества как основы этой истории, оппозиционная деятельность может оказаться сведенной к симптому, а от симптома дорога легко может привести сначала к концептуальной типологии, а затем — к нединамическому стереотипу» [Дарлес, 1972, с. 116].

² Американский историк-востоковед, опираясь на немногочисленных предшественников, в частности Марка Блока, обоснованно поставил задачей реабилитировать в исторической науке и — главное — в историческом сознании и мышлении историков скрытое сопротивление, «брехтовские или швейковские формы» классовой борьбы, «обычное оружие относительно бессильных групп», к которому он отнес: «намерченную медлительность, притворство, дезертирство, показную уступчивость, мелкое воровство, симуляцию непонимания, злословие, поджог, саботаж и т. д.» [Скотт, 1986, с. 6—7]. В свете подобной «прозаической, но постоянной борьбы между крестьянами и теми, кто требовал от них труда, продовольствия, налогов, ренты и ростовщические проценты», открытые формы сопротивления, восстания видятся ученому отдельными вершинами, на восхождение, так сказать, к которым крестьяне решались лишь в порыве «крайнего отчаяния» (цит. по [Пезентс, 1987, с. 344]).

³ Отмечу, в частности, мысль З. К. Янеля о «реставрационных тенденциях стихии, за счет которых ликвидировались разрушения, канувшие в повстанческий организационный центр» [Янель, 1982, с. 100].

⁴ «Человечество понимало историю как ряд битв, потому что до сих пор считало борьбу главным в жизни» [Чехов, 1987, с. 152]. В этой традиции борьба в истории человечества и становилась «рядом битв».

⁵ В концепции «моральной экономики крестьянина» крестьянская «моральность», т. е. духовность, чрезмерно жестко увязана с существованием, или «выживанием», именно в физиологическом смысле. И это вызывает возмущения даже у ученых, близких по подходу к автору концепции — Скотту. Так, Б. Керквлит, исследующий крестьянские восстания на Филиппинах, доказывает, что цели, за которые борются крестьяне, шире просто «существования». Это «право жить как люди, а не животные, и это означает иметь достаточно средств, чтобы жить с достоинством, а не пресмыкаться и попрошайничать; порой праздновать и наслаждаться жизнью вместо того, чтобы рыскать ежедневно в поисках пищи, потому что корзина с рисом почти пуста и никто из домашних не располагает иными источниками дохода; наконец, это право питать некоторые надежды, что кто-нибудь из детей будет жить лучше» [Керквлит, 1986, с. 119].

⁶ «Теоретические подходы к артикуляции интересов у крестьянства при взаимодействии подгрупп крестьянского общества или между крестьянами как классом и другими социальными группами, — обобщает норвежский исследователь Э. Эстеруд, — часто располагаются в той или иной части оси между *зависимостью* и *автономностью*. И это, по его словам, объясняется не различием «теоретических традиций», а рассмотрением «предпосылок политической активности крестьянства под различным углом зрения» [Эстеруд, 1978, с. 58]. Действительно, даже в рамках марксистской традиции существует диаметрально противоположность позиций в данном вопросе.

Так, во время недавней дискуссии на страницах левого индийского журнала одна из сторон утверждала, что концепция «автономности» крестьянства игнорирует отношения господства и подчинения, в которых находятся социальные низы в антагонистических общественных формациях, а противники заявляли, что отрицать «автономность» значит отрицать способность низов противостоять верхам, отрицать их роль в истории и саму историю как классовую борьбу (см. [Чатерджи, 1983, с. 59]).

Отталкиваясь от объективности угнетенного и приниженного положения крестьян в докапиталистических формациях, в колониальных и постколониальных обществах, немарксистская теоретическая мысль, со своей стороны, разработала модели «культуры бедности» и «культуры репрессий», «порочного круга нищеты» и «синдрома энкогиды», т. е. устраненности. Общий смысл их заключается в том, что порабощенность крестьянства блокирует его активность как по линии социальной мобильности и экономических нововведений, так и в политической сфере. При этом некоторые авторы прямо ссылаются на классиков марксизма, на буквально понятую теорию отражения. Один из гаиландских ученых доказывал, к примеру, что, поскольку сущностью традиционного социального положения крестьян является традиционное подчинение властям, крестьяне не могут не считать, что «чиновники должны вести их командовать», а они — «следовать и подчиняться» [Лузли, 1969, с. 97]. Из социальной приниженности крестьян выводилась и идеология подчинения, обрекающая их на пассивность. Обратной стороной такого примитивного понимания теории отражения явилось объяснение крестьянских выступлений инфльтрацией в их среду инородных элементов и идей, вследствие чего такие выступления лишь воспроизводят подчинение крестьянства в новой форме — зависимости от внешних по отношению к нему сил оппозиции существующему порядку. И в социальном протесте крестьянину уготована, таким образом, только одна роль — быть «агентом» более могущественных сил [Э. Вольф].

В рамках той же теоретической традиции модель «зависимого», «подчиненного» или «управляемого крестьянства» подверглась и подвергается, однако, резкой критике со стороны устойчивой революционно-демократической мысли.

Поскольку из одних и тех же теоретических предпосылок делаются прямо противоположные выводы и каждая из сторон настаивает на своей правоте по логике *argumentum ad absurdum*, остается предположить некорректность самих предпосылок, противопоставляющих «зависимость» крестьянства его «автономности». Некорректность имеет хорошо знакомую природу модерниза-

ции, наложения на историческую реальность борьбы крестьянства в докапиталистических формациях представлений, возникших в капиталистическую эпоху и выработанных на их основе понятий. В перспективе буржуазной «политики», т. е. такой социальной организации общества, в котором политика, превращаясь в «концентрированную экономику», становится самодовлеющей и обособленной сферой жизнедеятельности, «зависимость» встает в ряд категорий «угнетение», «крепостничество», «рабство», как синоним бесправия и подневольности. А «автономность» ассоциируется с идеологией «Laissez faire, laissez passer», с правоспособностью агентов товарного производства, становится синонимом самостоятельности и индивидуализма буржуазного субъекта, выводит в конечном счете к специфическому понятию свободы.

Естественно, в такой перспективе «зависимость» и «автономность» следует признать взаимоисключающими и предпочесть один из предположенных подходов. Между тем в каждом из них, осторожно скажем, есть рациональное зерно, ибо в первом приближении характер крестьянской борьбы выражает и «зависимость» и «автономность» ее субъекта. Но эти категории должны быть «переведены» на язык общественных отношений, не ограниченных политической сферой, применены к социальности в более общем смысле и прежде всего, конечно, к социальности небуржуазного типа.

⁷ Своеобразным и частичным исключением в этом отношении средн американских (и вообще западных) синологов (которые сейчас лидируют среди ориенталистов в изучении крестьянских восстаний) можно считать исследователей массовых религиозных движений, заслуга которых (исследователей), по оценке Е. Б. Поршиевой, как раз в том, что им удалось приблизиться к раскрытию «тончайшего механизма превращения религиозных идей и представлений в социальную силу... заговоров и вооруженных восстаний» [Поршнева, 1978, с. 220].

⁸ Приведенные ленинские оценки не случайно носили полемический характер. Их следует рассматривать в аспекте преодоления распространившегося в марксистской мысли эпохи II Интернационала позитивистского экономизма, приводившего к принижению так называемого субъективного фактора классовой борьбы. Ленин своими работами и практической деятельностью многое сделал для его «реабилитации», которая заключалась в конечном счете в раскрытии объективного значения этого фактора. В объективном значении субъективного фактора я и вижу смысл термина «субъективная необходимость».

⁹ Сравнительно недавно выпущенная и претендующая на капитальность библиография работ по традиционному народным движениям, составленная американским профессором китайского происхождения Дэн Сьюем, носит типичное название «Протест и преступность в Китае» [Дэн, 1981] и включает (может быть, по недосмотру, но тоже красноречиво) даже публикации о современных гангстерских синдикатах, действующих на международной арене.

¹⁰ В. И. Ленин предложил свою формулировку, специально рассматривая вопрос о революционных возможностях крестьянства. Он обращал внимание здесь, в частности, на «факт роста в крестьянской среде сектантства и рационализма» (уже само по себе характерное сопоставление) как на одно из свидетельств вызревания революционных элементов в деревне.

¹¹ Религиозная форма политизации социального протеста, о которой писал В. И. Ленин, была наиболее распространенной, но, разумеется, не исключительной в традиционной практике крестьянства. Эта форма отходила на второй план или даже ее наличие может быть оспорено вовсе в некоторых крестьянских войнах в России, в Мексике, в том же Китае, а также в Западной Европе.

¹² Концепция социальной организации китайской империи у Фейерверкера, заслуживающая специального рассмотрения, подобно упоминавшейся концепции «рыхлой структуры» (см. [Гордон, 1980]), сформулированной на материале другого традиционного общества (Танлайда), выводит в конечном счете к относительной автономности крестьянских локальных общностей.

¹³ Для первой ступени, обычно выражающейся в «отказе платить чрезмерную ренту или налог и в голодных бунтах», не требуется, по Фейерверкеру, какой-либо идеологии и организации. Участники выступления хорошо знают друг друга по повседневной жизни, знают и своих непосредственных

противников. Цель выступлений — «исправление только отдельных несправедливостей», несправедливостей, совершенных лично против участников выступлений конкретными представителями господствующего класса. Вторая ступень — «также обычно локализованные и без явной политической идеологии с обеих сторон» столкновения, «напоминающие кровную месть на юге Европы». Но они могли разрастись в «подлинное восстание», если одна из сторон обращалась к «еретической религиозной идеологии», а другая — к поддержке властей. Межобщинная борьба могла содержать «по крайней мере имплицитно классовый конфликт», когда сталкивались более сильные (богатые) и более слабые (бедные) кланы.

Третью ступень представляют тайные общества и народные секты. Будучи частью местного деревенского общества «по составу членов и характеру деятельности» (имеется в виду главным образом их значение как местных обществ взаимопомощи), они вместе с тем в силу своего нелегального положения не могли всецело принадлежать ему. Их «способность включиться в более широкие, выходящие за локальные рамки движения» Фейерверкер связывает прежде всего с «антистатистической идеологией», отмечая в то же время «двусмысленность» этой идеологии, поскольку данные организации могли быть мобилизованы против любой угрозы традиционному обществу [Фейерверкер, 1975, с. 77].

Такой же «идеологической неопределенностью» отличались шайки разбойников, но автор типологической схемы ставит их выше, поскольку те «в отличие от „обычного“ подполья... в силу неизбежности или выбора были отделены от конкретной местной общины». Большинство разбойников «были обыкновенными преступниками, грабившими простолюдинов наравне с элитой. Другие — группы значительных размеров и с „профессиональными“ кадрами вожakov... имели политические амбиции» (Фейерверкер указывает прежде всего на Ли Цзычэна).

К «восстаниям» Фейерверкер относит главным образом движения религиозных, этнических и языковых меньшинств. Среди них он выделяет тайпинов, ибо «лишь последние начали включать в свою идеологию не просто отрицание существующего неправого мира и хилиастическую веру... но также зачатки социальной программы, системы политической организации, практической методики овладения властью». По размерам территории, которую они контролировали и на которой закладывались основы нового общества, «а также по интенсивности их идеологической атаки на цинское государство и общество» тайпины, утверждает Фейерверкер, были революционным движением, поскольку это было возможно в Китае до XX в. [Фейерверкер, 1975, с. 75—78].

Схема интересна выделенными элементами, а главное — их иерархией. То, что сам автор уподобляет кровной мести, оказывается выше наиболее распространенных форм социального протеста, а совместно они оказываются значительно ниже банд, «грабивших простолюдинов наравне с элитой». Место в иерархии обеспечивается, по автору, «степенью институализации», выражающейся в «организационной сплоченности и идеологической четкости» [Фейерверкер, 1975, с. 2—3]. Но никаких критериев «сплоченности» и «четкости» нет, а можно заметить лишь, что организационная и идеологическая «институализация» мыслится как та или иная степень обособленности от окружения, от социальной среды. «Институализованность» — и есть оформленность данного обособления.

¹⁴ Видимо, из-за обычной ассоциации рефлекторности с инстинктом самосохранения Фейерверкер включает сюда голодные бунты, хотя традиционно у крестьянства они опирались на общинную организацию, ибо, как отмечалось, в традиционной крестьянской общности голод не мог быть индивидуальным или групповым.

¹⁵ «Типичная банда „гайдуков“, — обобщает американский синолог, — представляла... военизированную, более или менее постоянную группу лиц, преследуемых законом, обычно людей, оторванных от земли, деревни или клановых связей. Их ряды пополняли дезертиры, беглые и выделявшиеся своей отвагой деревенские жители, которые просто не желали подчиниться рутине крестьянской жизни, или элементы избыточной рабочей силы... Таким группам обычно недостает идеологии или классового сознания, и их отношение к властям скорее амбивалентное (чем неизменно враждебное). Хотя они разде-

ляют некоторые крестьянские ценности вроде ненависти и недоверия к городкам, для них также характерно презрительное отношение к крестьянской массе с ее „инертностью и пассивностью“, за исключением периода восстания, когда „бродячие шайки налетчиков и казаков с беспокойной границы... соединяются, чтобы положить начало и возглавить гигантские крестьянские восстания“» [Дардес, 1972, с. 109]. В заключение цитируется книга Э. Хобсбоума «Бандиты» [Хобсбоум, 1969, с. 71].

¹⁶ Известная мысль о том, что «город ведет, деревня идет», и в идеальных для этого положении условиях генезиса капитализма на Западе выражала лишь общестороннюю тенденцию развития социальных движений, оспаривавшуюся распространенными ситуациями, когда город «отталкивал» деревню (например, в случаях, когда город становился феодальным эксплуататором деревенской округи).

¹⁷ Эта исследовательница народно-религиозных движений в Китае, вполне следуя концепциям ядра, делала упор на роли самой секты, секты самой по себе (Белого Лотоса) и личности ее харизматического лидера (Ван Луя). Тем многозначительней ее оговорка: «Когда силой обстоятельств превышает критическая масса приверженцев Белого Лотоса, очевидно раньше или позже появляется Ван Луя» [Накин, 1981, с. 159].

¹⁸ Этот цикл, который обычно растягивался на целый исторический период, в некоторых случаях сжимался до размеров одного исторического события. Так произошло во время одной из крупнейших крестьянских войн — тайпинского восстания, которое отличалось высокой организованностью и быстрым превращением органов восстания в государственные институты. Захватив города и основав там свое государство, тайпины оказались отрезанными от крестьянской базы, которая под воздействием фискальных и иных весьма традиционных притеснений стала оказывать экскрестьянскому движению возрастающее пассивное сопротивление, переходившее местами в открытые восстания (см., например, [Коул, 1981]).

¹⁹ «Крестьяне,— доносил Николаю I предводитель смоленского дворянства,— издавна составили себе убеждение, обратившееся с течением времени в твердую уверенность, что земля, на которой они живут и которой только пользуются, если не собственность их, то по крайней мере общая с помещиком» (цит. по [Самарин, 1878, с. 23 прим.]).

Заключение

¹ Не случайно существует довольно значительная как китайская, так и французская литература, сопоставляющая аграрную историю двух стран. В то же время специфика кастовой структуры разделения труда настолько велика, что порой ставится вопрос о правомерности применения в этих условиях самого понятия «крестьянин».

² Набросок такого сравнительного исследования (см. [Гордон, 1980(6)]).

³ «Может ли анализ, осуществляемый исключительно в рамках классической эволюции аграрных отношений, служить для раскрытия сущности и перспектив этой эволюции в „третьем мире“?» [Развивающиеся страны, 1974, с. 163—164],— так был поставлен данный вопрос в одной из лучших монографий 70-х годов. Авторы решительно выступили против механического перенесения «классической» схемы. Вслед за ними другие ученые, продолжая использовать схему, вносили в нее различные поправки, подчеркивая главным образом пропуск в развивающихся странах, на Востоке в целом либо в истории отдельных государств отдельных стадий, например, «стадии свободного развития товарных отношений» и фазы общекрестьянского единства в борьбе против «всего старого аграрного строя» [Зарубежный Восток, 1980, с. 41, с. 111] или «исторической ступени мелкобуржуазности» [Глунин, Мугрузин, 1982, с. 162].

⁴ Фермеры не просто хранят в своей памяти местные предания, семейную хронику, представления об исторической целостности своего деревенского мира; у них порой обнаруживается, можно сказать, установка на культивирование такого рода коллективной памяти (см., например, [Пезентс, 1987, с. 32—33]).

⁵ Не только в исторической практике, но и в современной теории прочно

господствовал урбаноцентристский и капиталоцентристский подход, ориентирующий на максимальное использование трудовых ресурсов деревни для нужд развития городской промышленности, отождествлявшихся с потребностями национального экономического организма в целом. Преодоление этой односторонности намечается в последних советских работах (см., например, [Александров, 1987; Паиарин, 1985]).

⁶ «Крупная промышленность и предпринимательское ведение крупного земледелия действуют рука об руку. Если первоначально они различаются тем, что первая истощает и разрушает больше рабочую силу, а следовательно, естественную силу человека, между тем как второе более непосредственно опустошает и разоряет естественную силу земли, то позже, с ходом развития, они подают друг другу руку: предпринимательская система и в деревне истощает рабочего, а промышленность и торговля, в свою очередь, создают для земледелия средства истощения почвы» [Маркс, Энгельс, т. 25, ч. 2, с. 378—379].

⁷ Не случайно востоковеды (особенно нидологи) в число «крестьян» включают часть работающих по найму, т. е. тех, кого по схеме «классической эволюции» принято относить к «сельскохозяйственным рабочим». «Подобное расширительное толкование понятий „крестьяне“, „крестьянство“, — отмечает С. А. Паиарин, — имеет определенное основание в исторической специфике социальной организации восточной деревни, в сохранении в крестьянской среде устойчивых социокультурных традиций, общих для всех крестьян, а также в ограниченности реальных альтернатив собственному хозяйству как источнику мелких потребительских доходов» [Паиарин, 1986, с. 218].

⁸ Автор крылатого определения (см. [Шальян, 1976, с. 16]), французский политолог, активный участник событий 60-х годов, имеет в виду восторженное отношение среди леворадикальной интеллигенции и молодежи стран Западной Европы и Северной Америки к деятелям национального освобождения и антиимпериалистической борьбы в Азии, Африке, Латинской Америке, увлечение самими методами этой борьбы, вылившееся в ряде стран (Франция, США) в так называемую городскую герилью. И эти наиболее заметные формы политического протеста, и одновременно зародившиеся экологические движения «зеленых», и распространение восточных религий, и движения «контркультуры» вместе с «истинным шквалом ностальгии по нравственности в ее древнейших мерилах», «тоской по первозданным человеческим отношениям» [Мамацашвили, 1982, с. 22], тоской по «утраченному миру» [Ласлетт, 1971] суть взаимосвязанные проявления «самокритики» современной западной цивилизации.

⁹ «Под страхом гибели, — писали авторы „Коммунистического манифеста“ о буржуазии времени ее бурного подъема, — заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т. е. становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию» [Маркс, Энгельс, т. 4, с. 428]. Этот стереотип «уподобления», уже не только в формационном, но и цивилизационном плане, оставался скрытой или явной основой различных теорий «модернизации», кризис которых создал непосредственный стимул к рождению и научно-дисциплинариуму становлению «крестьянских исследований».

¹⁰ Из трех «крестьянских континентов» «третьего мира» Восток в наибольшей степени отвечает этому понятию именно с точки зрения устойчивости крестьянской традиции. В ведущих странах Латинской Америки значительно дальше зашел процесс «раскрестьянивания», значителен слой фермеров-колонинов. Кроме того, возраст современного крестьянства в Новом Свете сравнительно невелик, а вопрос о его преемственности к автохтонной исторической традиции — не прост. В Африке, напротив, автохтонность и непрерывность традиции совершенно очевидны, но эта традиция для большинства стран континента во многом скорее «протокрестьянская», чем собственно крестьянская. Проблема, разумеется, требует специального рассмотрения (см., например, [Кобищанов, 1982; Фоллерс, 1961]). Обращают на себя внимание наблюдения о «крестьянизации», формировании крестьянства как социальной общности из родо-племенных коллективов, и совмещении, а то и переплетении этого процесса с «раскрестьяниванием» — специфическая черта самого деревенского (по удельному весу населения) в настоящее время континента.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Маркс, Энгельс.— *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*. Изд. 2-е.
 Маркс, 1953.— *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. В., 1953.
 Маркс, Энгельс, 1956.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
 Маркс, Энгельс, 1966.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
 Ленин.— *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
 Абу-Зейд, 1979.— *Abu-Zeid A.* The Concept of Time in Peasant Society.— *Time and Sciences*. P., 1979.
 Аверинцев, 1988.— *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности.— *Новый мир*. 1988, № 7, 9.
 Агг, 1984.— *Агг А.* Мир человека как субъекта производства. М., 1984.
 Адо, 1971.— *Адо А. В.* Крестьянские движения во Франции во время великой буржуазной революции конца XVIII века. М., 1971.
 Аласв, 1977.— *Алаев Л. Б.* Проблема сельской общины в классовых обществах.— *ВИ*. 1977, № 2.
 Алаев, 1981.— *Алаев Л. Б.* Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. М., 1981.
 Александров, 1988.— *Александров Ю. Г.* Аграрное перенаселение в странах Востока. М., 1988.
 Бакунин, 1862.— *Бакунин М. А.* Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель. Лондон, 1862.
 Бакунин, 1873.— *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. Прибавление А. [Б. м.], 1873.
 Барг, Сказкин, 1967.— *Барг М. А., Сказкин С. Д.* История средневекового крестьянства в Европе и принципы ее разработки.— *ВИ*. 1967, № 4.
 Баррет, 1978.— *Barrett T. H.* Chinese Sectarian Religion.— *Modern Asian Studies*. L., 1978, vol. 12, pt 2.
 Баррет, 1983.— *Barrett T. H.* The Study of Chinese Eschatology.— *Modern Asian Studies*. L., 1983, vol. 17, pt 2.
 Бахтин, 1965.— *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
 Белелюбский, 1975.— *Белелюбский Ф. Б.* Идея равенства у тайпинов.— *НАА*. 1975, № 2.
 Белов, 1985.— *Белов В. И.* Лад. Очерки о народной эстетике. Архангельск, 1985.
 Бенвенист, 1969.— *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. P., 1969.
 Бенвенист, 1974.— *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
 Бергер, 1988.— *Бергер Я. М.* Социальные процессы в современной китайской деревне. М., 1988.
 Блохин, 1980—1981.— *Блохин Л. Ф.* Экологические проблемы Африки. Вып. 1—2. М., 1980—1981.
 Бонч-Бруевич, 1963.— *Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве*.— *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные сочинения. Т. 3. М., 1963.
 Борзенко, 1926.— *Борзенко В.* Крестьянство как класс в работах Маркса и Энгельса.— *Под знаменем марксизма*. 1926, № 6—7.
 Васильев, 1984.— *Васильев Л. С.* Были ли крестьянские восстания антифеодальными? — *Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах в Азии*. Тезисы. М., 1984.

- Васильков, 1979.— *Васильков Я. В.* Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе.— Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Велецкая, 1978.— *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Вилар, 1971.— *Villar P.* Preface.— *Gratton Ph.* Les luttes des classes dans les campagnes. P., 1971.
- Вольф, 1966.— *Wolf E.* Peasants. N. Y., 1966.
- Вольф, 1969.— *Wolf E. R.* Peasant Wars of the Twentieth Century. N. Y., 1969.
- Вольф, 1971.— *Wolf E. R.* Peasant Rebellion and Revolution.— *National Liberation*. N. Y., 1971.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984.— *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984.
- Герцен, 1974.— *Герцен А. И.* О социализме. Избранное. М., 1974.
- Глуний, Мугрузин, 1982.— *Глуний В. И., Мугрузин А. С.* Крестьянство в китайской революции.— Революционный процесс на Востоке. М., 1982.
- Годелье, 1974.— *Godelier M.* Une domaine contesté: l'anthropologie économique. Paris—La Haye, 1974.
- Гордон, 1977 (а).— *Гордон А. В.* Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона. М., 1977.
- Гордон, 1977 (б).— *Гордон А. В.* Крестьяне и крестьянские движения Востока в западном крестьяноведении.— Крестьяне и крестьянские движения в странах Азии и Африки. М., 1977.
- Гордон, 1980 (а).— *Гордон А. В.* Вопросы типологии крестьянских обществ Азии: Научно-аналитический обзор дискуссии американских этнографов о социальной организации и межличностных отношениях в тайской деревне. М., 1980.
- Гордон, 1980 (б).— *Гордон А. В.* Ислам и буддизм в деревне Таиланда. К вопросу об особенностях воздействия мировых религий на сознание, поведение и социальную организацию крестьянства.— Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Москва — Ташкент, 1980.
- Гордон, 1984.— *Гордон А. В.* Крестьянские восстания в Китае в XVII—XIX вв. Методологические проблемы изучения крестьянских движений в новейшей западной историографии. М., 1984.
- Горький, 1988.— *Горький М.* Собрание сочинений, в восьми томах. Т. 3. М., 1988.
- Государство, 1980.— Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1980.
- Греков, 1952.— *Греков Б. Д.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века. Ки. 1. М., 1952.
- Громыко, 1984.— *Громыко М. М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиции.— Советская этнография. 1984, № 5.
- Громыко, 1986.— *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Гуревич, 1981.— *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич, 1984.— *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич, 1988.— *Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология.— Вопросы философии. 1988, № 1.
- Гутнова, 1984.— *Гутнова Е. В.* Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе. М., 1984.
- Гуха, 1983.— *Guha R.* Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India.— Delhi etc., 1983.
- Давыдов, 1933.— *Давыдов Ю. Н.* Социологическое содержание категорий *Geinwesen* в работах К. Маркса.— Социологические исследования. 1983, № 4.
- Далтон, 1972.— *Dalton G.* Peasantries in Anthropology and History.— *Current Anthropology*. Chicago, 1972, vol. 13, № 3—4.
- Данилов и др., 1977.— *Данилов В. П., Данилова Л. В., Растяпников В. Г.* Основные этапы развития крестьянского хозяйства.— Аграрные структуры стран Востока. М., 1977.

- Данилова, Данилов, 1978.— *Данилова Л. В., Данилов В. П.* Проблемы теории и истории общины.— *Община в Африке*. М., 1978.
- Дардес, 1972.— *Dardess J. W.* The Late Ming Rebellions: Peasants and Problem of Interpretation.— *Journal of Interdisciplinary History*. Cambridge, 1972, vol. 3, № 1.
- Дева, 1977.— *Deva I.* Le niveau culturel des populations analphabetes.— *Dio-gène*. P., 1977, № 100.
- Дева, 1985.— *Дева И.* Время и творчество: социологическая перспектива.— *Импакт*, Париж, 1985, № 2.
- Деревня Востока, 1987.— *Деревня Востока: от социальной напряженности к политической борьбе*. М., 1987.
- Доронин, 1972.— *Доронин Б. Г.* Народные движения и китайская феодальная историография.— *Вестник Ленинградского университета*. 1972, № 2.
- Дружинин, 1958.— *Дружинин Н. М.* Государственные крестьяне и реформа П. Д. Киселева. Т. 2. М., 1958.
- Дханагаре, 1983.— *Dhanagare D. N.* Peasant Movements in India, 1920—1950.— *Delhi, etc.*, 1983.
- Дэвис, 1974.— *Davis R.* Tolerance and Intolerance of Ambiguity in Northern Thai Myth and Ritual.— *Ethnology*. Pittsburgh, 1974, vol. 13, № 1.
- Дэн Сюй, 1981.— *Teng Ssu-yü.* Protest and Crime in China: A Bibliography of secret assoc., popular uprisings, peasant rebellions. N. Y.—L., 1981.
- Ерасов, 1978.— *Ерасов Б. С.* К характеристике социокультурного универсализма в цивилизациях Востока.— *Исследования социологических проблем развивающихся стран*. М., 1978.
- Зарубежный Восток, 1980.— *Зарубежный Восток и современность*. Т. 2. М., 1980.
- Ильенков, 1979.— *Ильенков Э. В.* Что же такое личность? — С чего начинается личность. М., 1979.
- Ингерсолл, 1975.— *Ingersoll J.* Merit and identity in village Thailand.— *Change and persistence in Thai society*. Ithaca, 1975.
- История крестьянства, 1985—1986.— *История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма*. Т. 1—3. М., 1985—1986.
- Календарные обычаи, 1977.— *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы*. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
- Календарные обычаи, 1983.— *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы*. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Календарные обычаи, 1985.— *Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии*. Новый Год. М., 1985.
- Каутский, 1926.— *Каутский К.* Аграрный вопрос. Харьков, 1926.
- Кембридж истории, 1978.— *Cambridge History of China*, vol. 10 pt 1. Cambridge, 1978.
- Керкулит, 1986.— *Kerkuliet B. J. T.* Everyday Resistance to Injustice in a Philippine Village.— *Everyday Forms of Peasant Resistance in South-east Asia*. L., 1986.
- Киреевский, 1911.— *Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову.— *Полное собрание сочинений*. Т. 1. М., 1911.
- Киш, 1977.— *Kirsch A. T.* Complexity in Thai Religious system.— *JAS*. 1977, vol. 36, № 2.
- Кобищанов, 1982.— *Кобищанов Ю. М.* О крестьянстве и протокрестьянстве в Африке.— *ААС*. 1982, № 1.
- Колесов, 1986.— *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
- Кон, 1984.— *Кон И. С.* В поисках себя: личность и ее самосознание. М., 1984.
- Кондоминас, 1986.— *Condominas G.* Ritual Technology in Mong Gar swidden agriculture.— *Rice Societies*. L., 1986.
- Королева, 1972.— *Королева Н. А.* Современная буржуазная историография о характере и движущих силах тайпинского восстания.— *Вестник Ленинградского университета*. 1972, № 2.
- Коул, 1981.— *Cole J. H.* The People Versus the Taipings: Bao Lisheng's «Righteous army of Dongan». Berkeley, 1981.
- Коханович и др., 1979.— *Kohanowicz J., Kula M., Meller S.* Stabilność? Konser-

- watysm? Radykalizm? Wokół niedawnych prac o tematyce chlopskiej—Przegląd historyczny. Warszawa, 1979, t. 70, z. 1.
- Краткий курс, 1940.—История ВКП(б). Краткий курс. М., 1940.
- Кребер, 1948.—*Kroeber A. L. Anthropology*. N. Y., 1948.
- Кропоткин, 1902.—*Кропоткин П. А. Mutual Aid. A Factor of Evolution*. N. Y., 1902.
- Крутова, 1982.—*Крутова О. Н. Человек и история*. М., 1982.
- Крылов, 1977.—*Крылов В. В. Традиционализм и модернизация деревни развивающихся стран в условиях НТР.—Аграрные структуры Востока*. М., 1977.
- Крылов, 1979.—*Крылов В. В. Особенности развития производительных сил и воспроизводственного процесса в развивающихся странах.—Экономика развивающихся стран: теории и методы исследования*. М., 1979.
- Ласлетт, 1970.—*Lastett P. The World we have lost*. L., 1970.
- Левада, 1983.—*Левада Ю. А. Проблемы экономической антропологии у К. Маркса.—ВНИИ системных исследований. Сб. трудов*. 1983, вып. 8.
- Левин-Строс, 1980.—*Левин-Строс К. Структурная антропология*. М., 1980.
- Левин-Строс, 1983.—*Lévi-Strauss Cl. Histoire et ethnologie.—Annales. Economies, sociétés, civilisations*. P., 1983, № 6.
- Лихачев, 1983.—*Лихачев Д. С. Память культуры и культура памяти.—Юный художник*. 1983, № 8.
- Лич, 1961.—*Leach E. Rethinking Anthropology*. L., 1961.
- Лосев, 1964.—*Лосев А. Ф. Мифология.—Философская энциклопедия*. Т. 3. М., 1964.
- Лузли, 1969.—*Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*. New Haven, 1969.
- Мавродин, 1961.—*Мавродин В. В. Советская историческая литература о крестьянских войнах в России XVII—XVIII веков.—ВИ*. 1961, № 5.
- Макаров, 1917.—*Макаров Н. П. Крестьянское хозяйство и его интересы*. М., 1917.
- Маковельский, 1960.—*Маковельский А. О. Авеста*. Баку, 1960.
- Марriott, 1986.—*Marriott M. Little Communities in an Indigenous Civilization.—Village India*. 2-ed. Chicago—London, 1986.
- Мейдж, 1974.—*Madge Ch. The Relevance of Family Patterns in the Process of Modernization in East Asia.—Social Organization and the Applications of Anthropology*. Ithaca, 1974.
- Мелетинский, 1958.—*Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки*. М., 1958.
- Мелетинский, 1976.—*Мелетинский Е. М. Поэтика мифа*. М., 1976.
- Мушин, 1888.—*Мушин В. Ф. Обычный порядок наследования у крестьян*. СПб., 1888.
- Накин, 1981.—*Naquin S. Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*. New Haven—London, 1981.
- Налимов, 1979.—*Налимов В. В. Проблема человека в науке.—Вопросы истории науки и техники Прибалтики*. Вильнюс, 1979.
- Нгуен Нге, 1963.—*Nguyen Nghe. Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance.—Pensée*. P., 1963, № 107.
- Никонов, 1988.—*Никонов А. А. Ответственность науки и за науку.—Коммунист*. 1988, № 1.
- Новиков, 1981.—*Новиков Б. М. Уставы «Союза Неба и Земли» как организационные принципы конспиративного народного движения в Китае в новое и новейшее время.—Китай в новое и новейшее время*. М., 1981.
- Нуреев, 1983.—*Нуреев Р. М. К. Маркс об основных формах производственных отношений и развитии личности.—Вопросы философии*. 1983, № 6.
- Овермайер, 1976.—*Overmyer D. L. Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge (Mass)—London, 1976.
- Панарин, 1985.—*Панарин С. А. Страны Востока: проблема обнищания крестьянства и попытки ее решения*. М., 1985.
- Панарин, 1986.—*Панарин С. А. Социальные конфликты в деревне стран Востока в 70-е — первой половине 80-х годов: предпосылки, виды, особенности.—Национальные и социальные движения на Востоке*. М., 1986.
- Пезентс, 1979.—*Peasants and Peasant Societies*. L., 1979.
- Пезентс, 1987.—*Peasants and Peasant Societies*. Oxford—New York, 1987.

- Переломов, 1976.— *Переломов Л. С.* Народные восстания или крестьянские революции? — Проблемы Дальнего Востока. 1976, № 1.
- Перри, 1980.— *Perry E. J.* Rebels and Revolutionaries in North China. 1845—1945. Stanford, 1980.
- Плеханов, 1956.— *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1956.
- Подберезский, 1974.— *Подберезский И. В.* Сампагита, крест и доллар. М., 1974.
- Подберезский, 1984.— *Подберезский И. В.* Соотношение народной религии и религиозной ортодоксии (на примере Филиппин).— Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1984.
- Попкин, 1979.— *Popkin S.* Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam. Berkeley, 1979.
- Поршнева, 1972.— *Поршнева Е. Б.* Учение «Белого Лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.
- Поршнева, 1978.— *Поршнева Е. Б.* [Рец. на кн.:] *Overmyer D. L.* Folk Buddhist Religion.— НАА. 1978, № 6.
- Поршнева, 1981.— *Поршнева Е. Б.* Социальная роль народных сектантских движений в Китае и история ее интерпретации.— Общество и государство в Китае. М., 1981.
- Пословицы, 1961.— Пословицы и поговорки народов Востока. М., 1961.
- Пост, 1972.— *Post K.* «Peasantization» and Rural Political Movements in Western Africa.— Archives européennes de sociologie. P., 1972, № 2.
- Поттер, 1977.— *Potter S. H.* Family Life in a Northern Thai Village. Berkeley, 1977.
- Проблема человека, 1977.— Проблема человека в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркса. Ростов, 1977.
- Пропп, 1963.— *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- Пропп, 1969.— *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп, 1976.— *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп, 1986.— *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Развивающиеся страны, 1974.— Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы. М., 1974.
- Раскин и др., 1970.— *Раскин Д. И., Фроянов И. Я., Шалиро А. Л.* Ленинская характеристика наивного монархизма.— Межреспубликанский симпозиум по аграрной истории Восточной Европы. Сессия 12-я. Рига—Сигулда, 1970. М., 1970, ч. 2.
- Редер, 1984.— *Roeder Ph. G.* Legitimacy and Peasant Revolution: an Alternative to Moral Economy.— Peasant Studies. Salt Lake City, 1984, vol. 11, № 3.
- Редфилд, 1953.— *Redfield R.* The Primitive World and its Transformations. Ithaca, 1953.
- Редфилд, 1955.— *Redfield R.* The Little Community [1955].— Redfield R. Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, 1973.
- Редфилд, 1956.— *Redfield R.* Peasant Society and Culture [1956].— Redfield R. Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, 1973.
- Рейснер, 1930.— *Рейснер И. М.* Классовая сущность гандизма.— Историк-марксист. 1930. Т. 18—19.
- Руссо, 1969.— *Руссо Ж. Ж.* Трактаты. М., 1969.
- Рыбаков, 1970.— *Рыбаков Б. А.* О двух культурах раннего феодализма.— Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970.
- Рыбаков, 1981.— *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков, 1987.— *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Сайколожикел, 1975.— *Psychological Study of Theravada Societies.* Leiden, 1975.
- Самарин, 1878.— *Самарин Ю. Ф.* О крепостном состоянии и переходе из него к гражданской свободе.— Сочинения. Т. 2. М., 1878.
- Саиджал, 1983.— *Sanyal H.* Subaltern Studies I: a Review.— Man in India. Ranchi, 1983, vol. 63, № 3.

- Саул, Вудс, 1981.— *Saul J. S., Woods R.* African Peasantries.— Political Economy of Africa. L.— N. Y., 1981.
- Семенов, 1976.— *Семенов Ю. И.* Первобытная коммуна и соседская крестьянская община.— Становление классов и государства. М., 1976.
- Семенов, 1979.— *Семенов Ю. И.* О стаднальной типологии общины.— Проблемы типологии в этнографии. М., 1979.
- Сервей, 1974.— *A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. Vol. I.* Bombay, 1974.
- Сетхи, 1984.— *Sethi H.* Peasants, Organisers, Peasantologists and Planners.— Economic and Political Weekly. Bombay, 1984, vol. 19, № 44.
- Скотт, 1976.— *Scott J.* The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South East Asia. New Haven—London, 1976.
- Скотт, 1986.— *Scott J.* Everyday Forms of Peasant Resistance.— Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia. L., 1986.
- Следзевский, 1978.— *Следзевский И. В.* Земледельческая община в Западной Африке: хозяйственная и социальная структура.— Община в Африке, 1978.
- Смирнская, 1979.— *Смирнская Ж. Д.* Крестьянство в странах Азии: общественное сознание и общественная борьба. М., 1979.
- Смирнов, 1974.— *Смирнов Ю. И.* О народном самосознании (по фольклорным материалам).— Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974.
- Смит, 1962.— *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатств народов. М., 1962.
- Смолин, 1974.— *Смолин Г. Я.* Антифеодалные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. М., 1974.
- Соколова, 1979.— *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Спиро, 1977.— *Spiro M. E.* Kinship and Marriage in Burma. Berkeley, 1977.
- Сталин, 1939.— *Сталин И. В.* Вопросы ленинизма. М., 1939.
- Стучка, 1926.— *Стучка П.* Предисловие.— *Каутский К.* Аграрный вопрос. Харьков, 1926.
- Тамбайя, 1975.— *Tambiah S. J.* Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand. Cambridge etc., 1975.
- Танхилевич, 1928.— *Танхилевич О.* Маркс и Энгельс о крестьянстве. Л., 1928.
- Текстор, 1967.— *Textor R. B.* Problems of Thai Peasant Personality Research.— JAS. 1967, vol. 26, № 4.
- Топоров, 1988.— *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику.— Арханчелский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Троценко, 1984.— *Троценко И. Д.* Капитализм и аграрно-крестьянский вопрос. М., 1984.
- Тэксон, 1977.— *Thaxton R.* The World Turned Downside Up: Three Orders of Meaning in the Peasants' Traditional Political World.— Modern China. Beverly Hills—London, 1977, vol. 3, № 2.
- Тэрнер, 1983.— *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Тяпкина, 1984.— *Тяпкина Н. И.* Деревня и крестьянство в социально-политической системе Китая (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1984.
- Ульяновский, 1978.— *Ульяновский Р. А.* Современные проблемы Азии и Африки. М., 1978.
- Успенский, 1985.— *Успенский Г. И.* Власть земли. М., 1985.
- Фанон, 1961.— *Fanon F.* Les damnés de la terre. P., 1961.
- Фейерверкер, 1975.— *Feuerwerker A.* Rebellion in the Nineteenth—Century China. Ann Arbor, 1975.
- Ферс, 1951.— *Firth R.* Elements of Social Organization. L., 1951.
- Филлипс, 1965.— *Phillips H. P.* Thai Peasant Personality. The Patterning of Interpersonal Behavior in the Village of Bang Chan. Berkeley—Los Angeles, 1965.
- Фоллерс, 1961.— *Fallers L. A.* Are African Cultivators to be called «peasants»?— Current Anthropology. Chicago, 1961, vol. 2.
- Фостер, 1965.— *Peasant Society and the Image of Limited Good.*— American Anthropologist. Wash., 1965, vol. 67, № 2.
- Фрейденберг, 1936.— *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

- Фрейденберг, 1978.— *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Фрззер, 1980.— *Фрззер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
- Фурсов, 1984.— *Фурсов А. И.* Концепция «моральной экономики» крестьянина и ее критика.— НАА. 1984, № 2.
- Фурсов, 1986.— *Фурсов А. И.* Новейшие модели крестьянина в буржуазных исследованиях.— Проблемы социальной истории крестьянства Азии. Вып. 1. М., 1986.
- Фурсов, 1988.— *Фурсов А. И.* Современные немарксистские исследования крестьянства и проблема развития культурно-исторического субъекта и социальных систем.— Проблемы социальной истории крестьянства Азии. Вып. 2. М., 1988.
- Хобсбоум, 1969.— *Hobsbawm E. J.* Bandits. L., 1969.
- Хобсбоум, 1972.— *Hobsbawm E. J.* Social Bandits: Reply.— *Comparative Studies in Society and History*. L.— N. Y., 1972, vol. 14, № 4.
- Чатерджи, 1983.— *Chatterjee P.* Peasants, Politics and Historiography.— *Social Scientist*. Trivandrum, 1983, vol. 11, № 5.
- Чаянов, 1925.— *Чаянов А. В.* Организация крестьянского хозяйства. М., 1925.
- Чехов, 1987.— *Чехов А. П.* Сочинения в 18 томах. Т. 17. М., 1987.
- Чистов, 1967.— *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.
- Чичеров, 1957.— *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Шальян, 1976.— *Chaliand G.* Mythes révolutionnaires du Tiers monde. Guérillas et socialismes. P., 1976.
- Шанин, 1971.— *Shanin T.* Peasantry: Delineation of a Sociological Concept and Field of Study.— *Archives européennes de sociologie*. P., 1971, vol. 12, № 2.
- Шанин, 1972.— *Shanin T.* The Awkward Class. Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia, 1910—1925. L., 1972.
- Шанин, 1982.— *Shanin T.* Defining Peasants: Conceptualisations and De-Conceptualisations: Old and New in a Marxist Debate.— *Sociological rev.* Staffordshire, 1982, vol. 30, № 3.
- Шейнер, 1973.— *Scheiner I.* The Mindful Peasant: Sketches for a Study of Rebellion.— *JAS*. 1973, vol. 32, № 4.
- Эванс, 1987.— *Evans G.* Sources of Peasant Consciousness in South-east Asia.— *Social History*. L., 1987, vol. 12, № 2.
- Эволюция, 1984.— *Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного*. М., 1984.
- Элвин, 1984.— *Elvin M.* Female Virtue and the State in China.— *Past and Present*. Oxf., 1984, № 104.
- Эстеруд, 1978.— *Østerud Ø.* Agrarian Structure and Peasant Politics in Scandinavia: a Comparative Study of Rural Response to Economic Change. Oslo etc., 1978.
- Языки культуры, 1987.— *Языки культуры и проблемы переводимости*. М., 1987.
- Янель, 1982.— *Янель З. К.* Феномен стихийности и повстанческая организация массовых движений феодального крестьянства России.— *История СССР*. 1982, № 5.

Сокращения

- ААС — Азия и Африка сегодня. М.
 ВИ — Вопросы истории. М.
 НАА — Народы Азии и Африки. М.
 JAS — Journal of Asian Studies. Ann Arbor.

SUMMARY

A. V. Gordon. *Peasantry in the East: the Subject of History, Cultural Tradition, Social Entity*. The contemporary theoretical studies still deny peasants a place in modern society on grounds that genetically they belong to pre-modern entities. At the same time, it is impossible to ascribe peasants to a definite society, social formation or civilization because its history is only comparable to that of the human race as a whole. In individual class societies peasantry acquires adequate features of a class, stratum, professional group, but there still remains a "residual element" which can only be identified in general historical terms such as, for example, "the subject of history". In order to identify peasantry as a social organism and the peasant as a type of man, the problem should be approached both from social-economic and social-anthropological points of view.

A peasant is a producer of a special type: cultivator-owner, farmer-labourer. This is a special type of ownership: firstly, it is not a product that is appropriated, but a natural process; secondly, the subject is collective, at first it is a community and then a family. Peasant community and peasant family constitute special kinds of Gemeinwesen, or natural-social entity. Lastly, this is a specific self-identity based on cultural tradition combining local and universal characteristics. On the whole, it is a special relationship between man and nature which may be defined as "entity".

Peasantry in the East (and in the West) has for centuries been reproducing the totality of those features. They may present themselves as a basis for future transformations, the prerequisites for this being: (1) the ability of peasantry for self-development; (2) the renunciation by developing countries of the extensive industrialization (which ruined thousands of West- and East-European peasants in the 19th and first half of the 20th centuries); (3) reorientation of cooperation on the part of developed countries which should realize the fact that disintegration of Eastern peasantry would inevitably lead to disastrous consequences for social and natural environment.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	
<i>Глава I</i>	
Исторический субъект в крестьяноведении	14
<i>Глава II</i>	
Архетипическое и историческое в крестьянском сознании	36
<i>Глава III</i>	
Динамика крестьянской культуры	70
<i>Глава IV</i>	
Социальная организация крестьянства — самоорганизация локальной общности	102
<i>Глава V</i>	
Крестьянское хозяйство как антропологическая категория	134
<i>Глава VI</i>	
Самоопределение субъекта в крестьянских восстаниях	158
Заключение. Сохранится ли крестьянство Востока?	18
Примечания	195
Библиография	214
Summary	221

Гордон А. В.

Г 68 Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. — 222 с.

ISBN 5-02-016979-X

Судьбы крестьян Востока рассматриваются в аспекте активной роли и социальных возможностей самого крестьянства. Автор стремится выяснить, что представляет эта социальная общность в качестве исторического субъекта, выявить особенности самосознания и самоорганизации, тип хозяйствования и природу социальной активности крестьянства.

Г 030202000-163
013(02)-89

КБ-5-51-89

ББК 60.55



Каковы перспективы «раскрестьянивания» на Востоке с точки зрения «классической» эволюции на Западе? Является ли понятие «крестьянство» лишь метафорой, пригодной для популярной литературы, а ученым пристало говорить об общинах «азиатского способа производства», античных земледельцах, крепостных феодализма и «мелкобуржуазности»? Есть ли общее у кре-

стьян различных эпох кроме очевидного — жизни, работают на земле? Ищет ответы на эти вопросы, рассматривая «неудобный субъект» определенной местности и «большую локальную общность — о сельской организации, семье — тип хозяйствования и образ жизни.

V.N. Karazin Kharkiv National University



00466054

алов
рев-
ниги
рас-
его
ин-
ций,
щи-
зай-
мле