

«МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ» В СОВЕТСКОЙ ДЕРЕВНЕ: К ФИЛОСОФСКОЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ДЕРЕВЕНСКИХ» РАССКАЗОВ В.М. ШУКШИНА*

М.Ю. Немцев

Новосибирский государственный
университет экономики и управления

В статье на основе кантовской идеи «естественной метафизики» проводится анализ наивного спонтанного философствования, описанного в «деревенских» рассказах В.М. Шукшина. Вводится категория «метафизическая ситуация». Анализ описания «метафизической ситуации» в советской деревне 1960-х гг. позволяет точнее представить развитие массовой советской культуры того времени.

Ключевые слова: метафизическая ситуация, естественная метафизика, Василий Шукшин, антропология философии, советская культура, церковь в СССР.

Исходный пункт философии или *везде*, или *нигде*. Или мысль исходит из себя самой и тогда философия может начаться в каком угодно пункте действительности, *или же* мысль в каком угодно своем содержании *неавтономна* и тогда исходного пункта у философии нет, ибо *нет самой философии*.

В.Ф. Эрн. Борьба за Логос

Памяти В.В. Шишкина**

Конечно, В.М. Шукшин не был философом. Но его рассказы о советской деревне дают важный материал для понимания того, каким образом философия в принципе может появляться и какие для этого необходимы социально-культурные условия. В статье представлен опыт их понимания как своеобразной «литературной» исторической антропологии философии.

В прозе Шукшина появился знаковый для оттепельной литературы герой «чудик». Это сельский мыслитель-самоучка, заставляющий вспомнить старинных русских «ородивых». Советский читатель находил в его рассказах одновременно и «подлинность» неурбанистического образа жизни (а многие современники Шукшина и сами были горожанами первого поколения) и антиутилитаризм. Он оказался одним из лидеров шестидесятнического литератур-

* Расширенный вариант статьи: Немцев М. «Природная склонность к метафизике» героев «деревенских» рассказов В.М. Шукшина // Транслит-2011. – № 10. – С. 92–97.

** Виталий Васильевич Шишкин – преподаватель философии Барнаульского государственного педагогического университета. Трагически погиб летом 1998 года.

ного движения, расплывавшего идеологические рамки «возможного» в массовой литературе¹. Его рассказы интересны тем, что допускают двойственное социологическое и антропологическое прочтение. Это этнографически точное описание культурных условий и обстоятельств советской деревни. И в то же время это анализ типа или примера формирования культурной субъектности – в частности, «наивной философии» в таких обстоятельствах. Шукшин описывает особый тип промежуточной культурной субъективности между традиционным и урбанистическим обществами. Для истории советской культуры факторы появления таких типов – свидетельство о границах культурных возможностей, доступных жителям советской деревни. Интрига шукшинских рассказов создается противоречием между такой индивидуальной ситуацией и социально-культурным контекстом, в котором она случается. Писателя Шукшина я буду рассматривать как внимательного наблюдателя за тем, как в условиях, не способствующих никакой творческой культурной работе, такая работа и обусловленные ею антропологические события тем не менее происходят.

Введем понятие **метафизическая ситуация**. Иммануил Кант писал во введении к «Критике чистого разума»:

«...метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий ра-

¹ Антисоветский историк советской литературы Григорий Свирский зачисляет его в число тех, кто уже не мог писать по-другому после «десятилетия Солженицына», правда, оговариваясь, что у Шукшина социальная критика исчерпывается антиурбанизмом. См: Свирский Г. На Лобном месте. Литература нравственного сопротивления 1946–1986 гг. – Москва: КРУК, 1998 (сетевая версия: <http://lib.ru/NEWPROZA/SWIRSKIJ/svirsky1.txt>).

зум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: *как возможна метафизика в качестве природной склонности*, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?»².

«Метафизическая ситуация» – это минимальное условие любого мыслительного события, которое может быть охарактеризовано как «философское». В «метафизической ситуации» философия начинается буквально «откуда угодно» (см. высказывание Владимира Эрна в эпитафии). В этой ситуации, т. е. в конкретных условиях социального пространства-времени, субъект оказывается в ситуации вынужденности постановки и поиска решения философской проблемы. Слова «философия», «философствование», «метафизика» могут вовсе не использоваться для описания странных настроений и «необычных» размышлений, случающихся в такой ситуации, однако наблюдатель-исследователь (например, историк идей или антрополог) может узнать «метафизическую ситуацию». На взгляд автора статьи, некоторые рассказы Шукшина являются образцовым описанием «метафизической ситуации».

² Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. – М.: Эксмо, 2007. – С. 55.

В «обычных» культурных условиях это событие должно быть извне *дискурсивно подержано*. Иначе говоря, в «нормальных» культурных условиях философская и, шире, гуманитарная традиция предоставляет дискурсивные инструменты для рефлексии оснований собственной «странности», для понимания того, «что со мной происходит». Нехватка таких средств у героев Шукшина, живущих вне какой-либо интеллектуальной культуры, характеризует именно переходную, посттрадиционную ситуацию. Человек в метафизической ситуации проходит через кризис; он должен заново объяснить «себя себе самому», произвести новое знание. В приводимых Шукшиным рассуждениях «чудиков» читатель-наблюдатель может опознать философские высказывания; часто они даже получают пропозициональное выражение в виде неких обобщающих ряд рассуждений высказываний (см., например, внутренний монолог героя рассказа «Алеша Бесконвойный»).

Любое другое знание, которое мобилизуется в метафизической ситуации, используется как материал тематического анализа и решения собственной проблемы. Так могут быть использованы военные воспоминания или же случайно прочитанный школьный учебник. Но насколько такие дискурсивные средства эффективно позволяют человеку в кризисе осмыслить и описать самому себе динамику его субъективности, т. е. возникающий интерес и озабоченность проблемами, которые никогда раньше не возникали? Выход из кризиса не гарантирован, и Шукшин дает примеры такой незаконченной и потому несостоявшейся метафизической ситуации.

В чем *социально-критический потенциал концепции «естественной метафизики»*? Как известно, кантовскую тему «естественной

метафизики», не нуждающейся при своем спонтанном появлении ни в чем, кроме некоей общечеловеческой «естественной склонности», развивал в своих лекциях Мераб Мамардашвили. Его лекции формировали представления о «настоящей философии» у позднесоветской интеллигенции. Тезис Мамардашвили о «естественной метафизике», очевидно, противоречил стандартному советскому идеологически предписанному «диаматовскому» представлению о философии как науке, делаемой профессионалами и жестко заданной в своих дисциплинарных возможностях, языке и притом очищенной от действительных возможностей влиять на повседневность. Такая философия была обязательной для изучения во всех вузах. Соответственно те, кто не получили высшего образования, не могли становиться субъектами философии. Изучение такой «философии» превращалось в скучный академический ритуал, родственные другим «советским ритуалам».

Шестидесятническое «возвращение философии», символизируемое такими культурными фигурами, как М. Мамардашвили и С. Аверинцев, перекликается с возвращением Шукшиным жителям деревни культурной субъективности. Философия как тип интеллектуальной практики и опыт мировых философских традиций субъективно значимы для того, кто прошел метафизическую ситуацию. Эти философствующие деревенские «чудики» не продолжают «народную традицию», а буквально «на себе» начинают философию. *Заново* – на пустом месте, точнее на месте, вычищенном полудекадами насильственными социально-культурными трансформациями. Советская деревня была неподходящей сценой для метафизических изысканий. К середине XX в. она прошла через раскрестьянивание, мас-

совый отток трудоспособного населения в города, истребление двух поколений мужчин и индустриальную модернизацию. Поэтому на этой сцене разыгрывались либо трагикомедии («Непротивленец Макар Жеребцов», «Штрихи к портрету»), либо и во все трагедии («Верую!», «Залётный»).

Я полагаю, что *Василий Шукшин моделирует в своих рассказах* (в отличие от гораздо более «мэйнстримовых» фильмов) *возникновение естественной метафизики в условиях кризиса традиционного аграрного общества*. Можно наблюдать, как в таком спонтанном (по)рождении философии воспроизводится логика этого процесса. Это «нижний уровень» философии, настоящий «антропологический минимум». Здесь она рождается вне рамок книжной культуры и в таких «глубинах народной жизни», куда не проникает идеология, предписывающая схемы самосознания и мышления.

В рассказах Шукшина описана ситуация, неразличимая для людей «образованных сословий». Однако без подобного опыта история философии и остается в большей или меньшей мере только историей философии образованных сословий (=интеллигенции).

Шукшин с вариациями воспроизводит такую ситуацию: *некто* (у него – всегда мужчина старше среднего возраста) *задумывается*. Темой его «задумчивости» становится нечто выходящее за рамки повседневности. Это «что-то», может быть, не имеет названия. Это некая беспокойная беспредметная, даже тоскливая задумчивость. Течение повседневности, состоящей из «забот» – бытовых событий, приостанавливается. Эта задумчивость выглядит как *странность*³. Отсю-

³ Ради литературной красоты можно было бы провести аналогии с «жизнями темных людей» у Мишеля Фуко. Хотя тему эту в советской литературе Шукшин, конечно, не избрал. Вот как она вво-

да знаменитый шукшинский тип «чудиков». «Задумавшийся» человек – «не такой как все», т. е. странный; эта странность продуктивна, но задержка в таком состоянии губительна. Но она и есть «метафизическая ситуация». Так спонтанно формируется субъективность.

Такая «естественная метафизика», спонтанно рождающаяся в силу природной склонности, не всегда опознается как метафизика. Мужик, у которого «болит душа» («Верую!»), может, на внешний взгляд, заниматься самокопанием, болтовней и т. п. – но, конечно же, не развитием протофилософского самосознания. Чтобы оно было опознано в качестве такого, нужны особые культурные условия.

Можно выделить четыре типа знаний, которые могут использоваться как интеллектуальные ресурсы освоения метафизической ситуации. Это устная традиция («народное знание»), собственный здравый смысл («опыт»), письменные культурные традиции (к ним относятся доступные для прочтения и осмысления работы профессиональных исследователей – философов, ученых и т. д., но также и литератур-

дится в «Котловане» Андрея Платонова: «Воцев... почувствовал сомнение в своей жизни и слабость тела без истины, он не мог дальше трудиться и ступать по дороге, не зная точного устройства всего мира и того, куда надо стремиться (...) изнемогал же Воцев скоро, как только его душа вспоминала, что истину она перестала знать» (Платонов А. Повести и рассказы: (1928–1934). – М.: Сов. Россия, 1988. – С. 126–127). Можно сказать, что Платонов пишет как наивный феноменолог, а Шукшин – как наивный социальный антрополог; если первый ловит «дух эпохи» ускоренной модернизации, второй несколько сентименталистски фиксирует последствия этой уже схлынувшей волны. О «странности» как важном термине антропологии знания см.: «Мифологические размышления» А.М. Пятигорского.

ные произведения⁴) и, наконец, идеологические тексты централизованных СМИ. Газеты, телевидение и радио именно в описываемый Шукпиным период превращаются для (грамотных в первом или втором поколении) жителей деревни в фундаментально важные источники знаний об обществе и самих себе, а не только общеполитической информации, как ранее (см. рассказ «Космос, нервная система и шмат сала»). Однако в этих рассказах видно, что «чудики» вынуждены *осваиваться в метафизической ситуации, не располагая при этом ресурсами никакой оформленной культурной традиции*. Фактически они опираются только на собственный жизненный опыт, который еще нужно суметь для этого переписать, т. е. изобрести продуктивный нарратив, выводящий этот опыт за рамки истории повседневной борьбы за жизнь и психологических событий⁵. (Наилучший пример такой продуктивной нарративизации – «Алепа Бесконвойный».) При этом также используется (не всегда вразумительная) продукция «идеологических аппаратов государства»⁶ – сообщения радио, газет и телевизора, случайно подвернувшиеся школьные учебники и т. д. В какой мере новая «наивная метафизика» окажется рефлексивным преобразованием господствующей идеологии, звучащей в этих медиаголосах, – этот вопрос сам Шукпин не ставит. Обстоятельства этого преобразования позволяют видеть, что идеологические схемы государственной пропаганды вос-

принимаются их адресатами в совершенно деполитизированном виде. Сравним: в классической «поэме» «Москва–Петушки» главный персонаж пародирует штампы государственной пропаганды, но он воспринимает их именно как политическую пропаганду. А для современников посттрадиционных персонажей Шукпина – пропаганда в качестве именно как пропаганда уже «ниже порога различимости». Из средств массовой информации воспринимается *сциентизм* и (вполне оттепельный, мягкий) *прогрессизм*. Это своеобразное остаточное «шестидесятничество», которое избирательно воспринимает из пропаганды в первую очередь тему будущего процветания, вообще темы и стилистику рассуждений о будущем.

Теперь рассмотрим несколько рассказов Шукпина в качестве конкретных примеров реализации «метафизической ситуации». В рассказе «Срезал» мы видим как бы *нулевую степень «естественной метафизики»*. Поэтому с него удобно начинать рассмотрение метафизических ситуаций в прозе Шукпина. На этом нулевом уровне никакой эмерджентности субъективности не происходит. При этом герой рассказа эффективно пользуется дискурсивным материалом массовой литературы и прессы. Шукпиным описан некий местный *умник* Глеб Капустин. Он специализируется на разговорах с приезжающими в его деревню интеллектуалами. При этом Глеб пускает в ход отработанную риторическую технику *фрезания*, используемую им для демонстрации не просто личного преимущества, но – это делает его позицию парадоксальной – для переворачивания отношений дискурсивной власти. Стратегия эта проста: Глеб вменяет горожанам недостаточное знание жиз-

⁴ У Шукпина науку, естественно, представляет фигура «местного учителя».

⁵ См.: Рикер П. Повествовательная идентичность / пер. О.И. Мачульской // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Издательский центр АCADEMIA, 1995. – С. 19–37.

⁶ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / пер. С. Рындина // Неприкосновенный запас. – 2011. – № 7.

ни «народа» и позиционирует себя как аутентичного представителя такого «народа». Цель софистического срезания – пережить момент доминирования над представителями городской «высокой» культуры с помощью присвоенного и дискурса этой городской культуры. Вся коммуникативная игра рассчитана на срыв какой-либо коммуникации. Это несложная, но умелая софистика. При этом темы разговоров и профессиональная специализация приезжих, естественно, не важны для него.

В этом рассказе появляется характерное для Шукшина «рамочное условие» метафизической ситуации или вообще ситуации мышления. Во всех этих ситуациях общение на «отвлеченные» темы, выходящие за горизонт бытовых повседневных событий, оказывается *невозможным*. «Задумчивость» не передаваема другим, о ней невозможно рассказать. У «чудика» нет собеседников. Разговоры на «отвлеченные» темы – это либо выхолощенный рутинный ритуал («Непротивленец Макар Жеребцов»), либо в них быстро выявляется невозможность содержательного рассказа о самом себе, восполняемая лишь, так сказать, суровой мужской эмпатией («Залетный», и особенно «Алеша Бесконвойный» – о нем см. ниже)⁷. При этом герои рассказов много и охотно говорят, вспоминают, анализируют свою жизнь. Однако есть отличие разговоров «за жизнь» по настроению (например, «Беседы при ясной луне») от разговоров, в которых выявляется возникающая «естественная метафизика». В первом случае собеседники сообщают продуманные прежде

⁷ Тут можно добавить, что и вполне бытовые семейные отношения в этих рассказах, как правило, тоже упербы, это «холодная война» либо «вооруженный нейтралитет». Это говорит что-то важное о «средней» советской семье конца 1960-х годов.

мнения. Эти разговоры спонтанно возникают и спонтанно завершаются. Во втором случае сам (потенциальный) разговор – действие, поступок. В описаниях метафизических ситуаций можно ощутить напряжение экзистенциальной ответственности. От того, как решится или не решится поставленная проблема, зависит жизнь⁸.

Социализировать опыт «метафизической ситуации» в культурном контексте советской деревни оказывается невозможным. Эта безвыходность и создает драматическое напряжение шукшинских рассказов⁹.

В шукшинском селе отсутствует православная церковь. Это отсутствие само по себе – признак уже свершившейся дестрадиционализации¹⁰ и достойно специального анализа. Для «деревенщиков», в рядах которых Шукшин оказался по социологическим и тематическим причинам, церковь – институт традиции *par excellence*. Она могла бы здесь «появиться» хотя бы как знак скрытого присутствия, латентного сохранения этой традиции. Однако в его рассказах

⁸ Это различие двух типов коммуникации, разумеется, не строгое. На мой взгляд, несколько особняком стоит рассказ «Гена Пройдисвет» – описанная там коммуникативная ситуация требует специального анализа.

⁹ Лушникова Ю.В. Лингвоэвokedионное исследование ситуации непонимания в текстах рассказов В.М. Шукшина : дис. ... канд. филол. наук. – Горно-Алтайск, 2003 // Электронный документ. Режим доступа: <http://newstar.rinet.ru/~minlos/thesis/Lushnikova2003.pdf>. (проверено 26.04.2012)

¹⁰ Вынесем «за скобки» обсуждение атеизма самого Шукшина. Существует ряд работ, вписывающих его чуть ли не в ряды религиозных мыслителей, например: Бралгин Е.Ю. Творчество В.М. Шукшина в контексте русской религиозной философии. – Бийск: АГАО, 2011. Но эти работы имеют не столько познавательный, сколько политический смысл. Они стремятся *postfactum* вписать Шукшина в «изобретенную» духовную традицию, которой сам он, по-видимому, не имел никакого отношения.

православие представлено лишь в виде набора материальных знаков. Они отсылают, конечно, к традиции, но она уже утрачена и никак не влияет на повседневность. Как стоящее посреди деревни пустое здание церкви, не пригодное ни для клуба, ни для склада, или иконы, которые можно сунуть «в шифонер» или по ситуации из него извлечь («Письмо»). Вообще говоря, «чудик» жизненно необходим собеседник. И одна из традиционных функций «чужого» состоит в том, что он дает герою возможность в разговоре оформить собственные «факты сознания». И эту роль вполне могли бы исполнять священники – люди, специально подготовленные для консультирования по вопросам «болезней души»; особенно – в традиционной деревне. Однако церковь окончательно отчуждена от описываемой деревни и превратилась в замкнутый институт, чьи представители могут включиться в «метафизическую ситуацию» сельского «чудика» только как наблюдатели или чужие. По выражению Л. Штудена, герои Шукшина – «несомненно русские, но словно бы не имеющие никакой духовной родины... по большей части мы видим полное равнодушие как к религии, так и к атеизму»¹¹.

Характерный пример – это разговор приехавших «за запчастями» в город мужиков о том, сколько попы получают и каким социальными благами пользуются (рассказ «Сапожки»). Попы здесь – представители некой организации. Вместо них они могли бы обсуждать летчиков или пожарных. Речь не об отсутствии у Шукшина пietetа перед духовными особами, а только об абсолютном отчуждении его героев от церковного мира. Это отчуждение сделало

¹¹ Штуден Л. Репрессированная культура // Вестник НГУЭУ. – 2010. – № 2. – С. 131.

возможным появление в рассказе «Верую!», возможно, самого странного и «непонятного» образа священника в русской литературе. Особенно интересно этот образ смотрится *postfactum* на фоне начинающегося в то же время увлечения православностью среди интеллектуалов. Ее знаки в рассказах Шукшина тоже есть: так, приезжие горожане любят посмотреть на редкие иконы, которые бабка показывает, если ей поднести стакан («Штрихи к портрету»)¹².

Рассказ «Верую!» читается как история попытки обратиться к церкви как очевидному (для носителя пусть и посттрадиционной, но деревенской культуры) источнику дискурсивных средств проработки кризиса самосознания – для продуктивного переописания самого себя. Герой его, тоскующий деревенский житель, приходит к *заезжему* попу с вопросом: «у верующих душа болит или нет?». Но странный поп выступает в роли трикстера-обманщика, но не транслятора институциональных смыслов, подразумеваемых исходным вопросом Максима.

Рассказ начинается с репрезентации человека как *тела*. Исключительно телесной жизнью живут жена Максима и жители его деревни. Максим не может объяснить жене, что значит «болит душа», потому что в теле ее (души) нет. Собственно, оскорбительно для жены должно звучать заявление мужа во время семейного спора, что кроме тела в ней и нет ничего. Это – буквально обвинение в бездушности, т. е. недочеловечности. Жена Максима Люда такую идентификацию *только-тела* подтверждает и даже уси-

¹² Впрочем, тот же Максим из «Верую!», будучи пьян, *кается* и хочет идти в ссылаку *босиком*, демонстрируя какие-то *останки* народной религиозности, так что вопрос об отношении героев Шукшина (но не самого Шукшина!) к церкви сложнее, чем я его тут обрисовал.

ливает, вводя «дискурс удовольствия» (здесь и далее цитаты из текстов рассказов приводятся без указания конкретного издания):

«— *Вот у тебя все есть — руки, ноги... и другие органы. Какого размера — это другой вопрос, но все, так сказать, на месте. Заболела нога — ты чувствуешь. Захотела есть — налаживаешь обед... Так?*

— Ну. (...)

Но у человека есть также — душа! Вот она здесь — болит! — Максим показывал на грудь. — Я же не выдумываю! Я чувствую элементарно — болит.

— *Больше нигде не болит?*

— *Слушай! — взвизгивал Максим. — Раз хочешь понять, слушай! Если сама чурбаком уродилась, то постарайся хотя бы понять, что бывают люди с душой. Я же не прошу у тебя трешки на водку, я же хочу... Дура! — вовсе срывался Максим, потому что вдруг ясно понимал: никогда он не объяснит, что с ним происходит. (...) Спроси меня напоследок, кого я ненавижу больше всего на свете? Отвечу: людей, у которых души нету. Или она поганая. С вами говорит — все равно, что об стенку головой биться. (...)*

— *Ну и нервничай, черт с тобой! Люди дождутся воскресенья-то да отдыхают культурно... в кино ходят. А этот — нервничает, видите ли»* (выделено мной — М.Н.).

«Только телесная жизнь» универсализуется. Это сама повседневность. Вот деревня Максима: «Зима. Мороз. Село коптит в стылое ясное небо серым дымом — люди согреваются. Пройдет бабка с ведрами на коромысле, даже за двойными рамами слышно, как скрипит под ее валенками тугой, крепкий снег. Собака залает сдуру и замолкнет — мороз. Люди — по домам, в тепле. Разговаривают, обед налаживают, обсуждают ближних... Есть — выпивают, но и там веселого мало.»

«Метафизическая ситуация» проблематизирует эту рутинную устоявшуюся повседневность. Происходит «потрясение

смысла» (как называл это Ян Паточка, писавший, что именно с «потрясения» самоочевидного, бесспорного смысла для человека и начинается история¹³). Привычные действия превращаются в мучительное рутинное повторение «того-же-самого», жизнь только ради ее сохранения становится невыносимой и невозможной. Тот, с кем это случилось, буквально вынужден выстроить новый, *добавочный* смысл, дополнительный к очевидно необходимому, удовлетворению нужды. Лишенные «точки доступа» к интеллектуальным средствам проработки такого потрясения персонажи Шукшина, и в их числе Максим, могут и вынуждены начинать рефлексию только с собственной *телесности*. Тело — единственная безусловная при любых социально-культурных обстоятельствах «точка отсчета» самосознания. В такой посттрадиционной и пострелигиозной ситуации «душа» — это что-то «другое от тела», нечто существующее в человеке кроме тела. «Душевный человек» — обозначение для идеалиста (о «духе», естественно, речи не заходит). Это открытие «души» метафизически озабоченным деревенским жителем происходит синхронно с открытием в городах для себя религии «просвещенными сословиями»¹⁴.

Поп, к которому приходит Максим, тоже репрезентируется в первую очередь телесно. Он не похож на попа и явно ближе к идеалу гегемонной маскулинности, чем сам Максим; позже это выясняется в ходе явного мужского соревнования в «крутости», которое Максим проигрывает. *«Так»*

¹³ Паточка Ян. Еретические эссе о философии истории. — Минск: И.П. Логвинов, 2008. (Серия «Новая Еуропа»). Те, кто не пережил этого потрясения смысла, живут в «до-истории» — таковы и все жители деревни Максима Ярикова.

¹⁴ Теми, кого А.М. Пятигорский потом метко назвал «православными булгаковского призыва».

му – не кадилом махать, а от алиментов скрываться». Вместо ожидаемого от попа теологического рассуждения Максим получает от этой *фаллически полноценной* фигуры некий вариант социал-дарвинизма или витализма: «Ты правильно догадался, у верующих душа не болит. Но во что верить? Верь в Жизнь. Чем все это кончится, не знаю. Куда все устремилось, тоже не знаю. Но мне крайне интересно бежать со всеми вместе, а если удастся, то и обогнать других... Зло? Ну – зло. Если мне кто-нибудь в этом великольном соревновании сделает бяку в виде подножки, я поднимусь и дам в рыло. Никаких – “подставь правую”. Дам в рыло, и basta». Затем закономерно начинается обсуждение «у кого кулак крепче» (обычный дискурс соответствия гендерным нормам, причем поп легко утверждает свое маскулинное превосходство). Эта сцена прочитывается как перформативное утверждение заявленного попом социал-дарвинизма: отношения людей, живущих только телесно, сводятся к установлению иерархии, в первую очередь на гендерной основе. Рассказ заканчивается странной звероподобной пляской (буквально воплощением беготни из цитаты выше): третий собеседник попа, уснувший во время разговора, просыпается и видит, как Максим и поп прыгают в тесном пространстве избы, кричат «верую!», половницы прогибаются под тяжким и уже откровенно звероподобным, хищным попом. Попытка разговора о душе заканчивается шабашом, после которого уже ничего не может быть, никакой мысли. Это самый жесткий пример обрыва коммуникации и разрушения метафизической ситуации у Шукшина¹⁵.

¹⁵ Режиссер Лидия Боброва, экранизируя этот рассказ (фильм «Верую!», 2009), посчитала необходимым сообщить зрителю одного из персонажей, что поп этот «уже не служит, его за такие разговоры... выгнали». Таким образом, его социально-дарвинистские рассуждения не могут считаться рассуждениями духовного лица. Это

Герой «Штрихов к портрету», некто Н.Н. Князев, совершенно осознанно занимается «любительской» социальной философией. Он пишет трактат «о государстве», в конце рассказа пытается отправить его «в Центр»¹⁶ и живет вполне самодостаточной интеллектуальной жизнью. Собственно, этот рассказ – ироническая пародия на платоновскую утопию мыслителя, производящего смыслы жизни для всех «членов» социального целого, не будучи сам вполне в это целое интегрированным. Князев сосредоточенно развивает социально-философский теоретический проект. Его занимает проблема возможности социального порядка, и он создает что-то вроде наивного структурного функционализма. В его теории нет «общества», оно отождествлено с «государством». Отдельный вопрос, важный для истории идей: насколько типична логика, по которой российский «наивный мыслитель», озаботившись общественным устройством, быстро приходит к обоснованию тоталитаризма? Цитирую Князева: «структура государства такова, что даже при нашем минимуме, который мы отдаем, оно еще в состоянии всячески себя укреплять. А что было бы, если бы мы, как муравьи, несли максимум

явно противоречит замыслу Шукшина, у которого странный поп создает свое парадоксальное рассуждение именно как носитель институциональной духовной и интеллектуальной власти. Финальную же оргиастическую пляску Боброва вовсе не стала экранизировать, видимо, потому, что вписать ее в какой-либо дискурс религиозности и духовности совершенно невозможно.

¹⁶ Откуда это «Центр» в рассказе? Из языка улиц, куда он пришел из фильмов про разведчиков? В контексте истории Князева это своеобразная пародия на конфуцианский миф о живущем в глубинке мудреце, способном силой разума постигнуть направление общественной жизни и давать советы правителям («Центру») – или, быть может, на платоновскую «власть философов».

государству! Вы только вдумайтесь, никто не пьет, не лодырничает – каждый на своем месте кладет свой кирпичик в это грандиозное здание... Я понял, что одна глобальная мысль о государстве должна подчинять себе все конкретные мысли, касающиеся нашего быта и поведения». Социальная модель Князева проста и методологически наивна, в то же время это целостная теоретическая конструкция. Можно заметить, что сам себя он из нее исключил. Он работает инженером по ремонту телевизоров¹⁷, однако в свободное время занят отнюдь не работой «на государство», а исключительно удовлетворением собственного теоретического интереса, который самым фактом нахождения в государстве напрямую никак не обусловлен. В качестве частного мыслителя Князев пришел к теоретическому обоснованию необходимости отказа от частной жизни.

Шукшин недвусмысленно показывает неспособность Князева научить встречаемых им людей смыслу совместной социальной деятельности. Напряжение интеллектуальной деятельности – Князев постоянно сосредоточен на работе над своим трактатом – драматизируется для читателя его очевидной бессмысленностью. Быт Князева банально скуден, отношения в семье безрадостны. Каков конечный социальный смысл этой работы? Опять мы, читатели, оказываемся здесь свидетелями полного коммуникативного разрыва, ситуацию не спасает то, что в конце концов читатель все-таки находится. Это, как ни странно, начальник местного отделения милиции, т. е. персонификация власти. В каком-то смысле он и есть действитель-

¹⁷ Говорящая подробность. С одной стороны, Князев явно имеет как минимум среднее техническое образование; с другой стороны, он некоторым образом причастен к «доведению» государственных смыслов всего до населения.

ный адресат не отправленного «в Центр» трактата.

Рассказ «Алеша Бесконвойный» – наиболее полное описание завершенной «метафизической ситуации»¹⁸. Герой рассказа строит свою повседневность вокруг личного ритуала – фанатичной «бани», занимающей весь субботний день. Это его личная техника трансцендирования повседневности¹⁹, по-видимому, спонтанно изобретенная, но дающая возможность «остановить» жизнь, сделать рефлексивную паузу. Как и когда Алеша научился так делать – неизвестно; читатель застаёт его уже готовым «народным мыслителем». Становление субъективности уже случилось. Драматизм рассказа – в противоречии между содержательностью «внутреннего» процесса и его полной некоммуникативностью. Живи этот человек в традиционном обществе – стал бы он, возможно, чем-то вроде старообрядческого начетчика, социализировав таким образом свою метафизическую склонность. Культура советской деревни 1960-х такой возможности не предоставила.

Сюжет рассказа очень прост: Алеша топил баню. Из экспозиции рассказа читатель

¹⁸ «Первый русский рассказ о свободе личности» (Вяч. Пьецух. Русская тема. О нашей жизни и литературе. – М.: Глобулус, 2008. – С. 59. Электронный документ: <http://readr.ru/vyacheslav-pecuh-russkaya-tema-o-nashey-ghizni-i-literature.html?page=59> (Дата обращения 26.04.2012).

¹⁹ В известном рассказе «Миль пардон, мам!» персонаж, рассказывающий о своем (полностью вымышленном) покушении на Гитлера, тоже трансцендирует повседневность, на этот раз с помощью своеобразного индивидуального спонтанного театра. Но это опять-таки игровая, пародийная трансценденция. Однако он эффективно взаимодействует с окружающими людьми – и с приежжими (перед кем на охоте вся сцена и играется), и с односельчанами. Алеша Бесконвойный давно уже привык к отсутствию взаимодействия, и в этом смысле – уже к почти самурайскому одиночеству.

узнает, что «Алеша Бесконвойный» – деревенская кличка; он буквально «выступает в маске»²⁰, создавая двойную идентичность. Его социальная стратегия – пассивное сопротивление. Из описания отношений с односельчанами можно понять, что Алеша занимает статусное положение маргинала, чудака, живущего по каким-то своим правилам, важность которых он не объясняет, причем так живет он настолько давно, что уже все привыкли. Алеша буквально выгородил себе пространство для занятий «чем хочет». Далее выясняется, что и в семье он не объясняет и не обсуждает свои действия. И вообще отношения в этой семье – это отношения внутри «хозяйственной ячейки общества». «*Это вторая жена Алеши. Первая (...) умерла. От нее детей не было. Алеши меньше всего про них думал.*» В конце рассказа, когда Алеша приходит из бани, настроенный мирозерцательно, возникает потенциальная ситуация *общения*: он вспоминает стихи, написанные дочерью в детстве, пытается заговорить с женой об этом. Однако она этот разговор не поддерживает, и диалогическое *общение* не возникает.

На протяжении всего рассказа Алеша сидит в бане и создает собственную (сколь угодно наивную) философию; у него уже – целый виталистический дискурс, позволяющий на шаг подойти к построению универсальных пропозициональных высказываний о «жизни». Этот дискурс формует его идентичность, задает личностные смыслы *всех* ежедневных действий (а для чего еще нужна человеку не книжной культуры философия?), но никак не выносятся «наружу». Сентиментальные рассуждения Алеши о жизни – из самых поэтичных образцов «деревенской прозы». Но это уже готовая философия, требующая только поня-

²⁰ Девиз на гербе Декарта.

тийной обработки, которую мог бы, скажем, сделать профессиональный философ (хотя сам Алеша в этом, конечно, абсолютно не нуждается).

Завершая обзор, повторю *характерные особенности советской деревенской культуры* «позднего социализма», какими их по отношению к возможной метафизической ситуации показывает Шукшин: деполитизация, сведение повседневной жизни к удовлетворению телесных нужд, свершившаяся дестрадиционализация, отсутствие дискурсивных средств проработки метафизической склонности, тривиальное и неэффективное употребление языка государственной пропаганды, отсутствие «ниш» для эффективной социализации «странных» людей, спонтанно преодолевших уровень «простой» телесной жизни, т. е. интеллектуалов. Языка для «перевода метафизических истин на любое данное наречие» (выражение И. Бродского) нет, и полноценной социально-культурной ниши для тех, кто пережил это, – тоже нет. Такой неутешительный итог задает темы для критического анализа позднесоветской массовой культуры. Она буквально «выталакивала» тех, кто оказался в «метафизической ситуации» и начал превращаться в субъекта интеллектуальной культуры²¹. Не эти ли «странные» люди поколение спустя уже будут среди тех, кто с чувством глубокого удовлетворения встретит падение советской власти, не желая иметь с «советским» обществом уже ничего общего?

²¹ Немцев М. Тезисы к антропологическому анализу советского общества // 1917–2007: уроки СССР и будущее России (ресурсно-энергетические, экономико-географические и социокультурные параметры): докл. и выступл. / А. Бузгалин, А. Колганов (общ. ред.). – М.: Лена-Лит, 2007. – С. 246–247.

Литература

Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / пер. С. Рындина // Неприкосновенный запас. – 2011. – № 7.

Бралгин Е.Ю. Творчество В.М. Шукшина в контексте русской религиозной философии. – Бийск: АГАО, 2011.

Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. – М.: Эксмо, 2007. – С. 55.

Лушников Ю.В. Лингвоэвокационное исследование ситуации непонимания в текстах рассказов В.М. Шукшина: дис. ... канд. филол. наук. – Горно-Алтайск, 2003. Электронный документ. – Режим доступа: <http://newstar.rinet.ru/~minlos/thesis/Lushnikova2003.pdf>. (Дата обращения 26.04.2012)

Немцев М. Тезисы к антропологическому анализу советского общества // 1917–2007: уроки СССР и будущее России (ресурсно-энергетические, экономико-географические

и социокультурные параметры): докл. и выступл. / А. Бузгалин, А. Колганов (общ. ред.). – М.: Ленанд, 2007. – С. 246–247.

Паточка Ян. Еретические эссе о философии истории. – Минск: И.П. Логвинов, 2008. (Серия «Новая Еуропа»).

Платонов А. Повести и рассказы: (1928–1934). – М.: Сов. Россия, 1988. – С. 126–127.

Пьецух Вяч. Русская тема. О нашей жизни и литературе. – М.: Глобулус, 2008. – С. 59.

Рикер П. Повествовательная идентичность / пер. О.И. Мачульской // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Издат. центр АСА-ДЕМІА, 1995. – С. 19–37.

Свицкий Г. На Лобном месте. Литература нравственного сопротивления 1946–86 г. – Москва: КРУК, 1998. (сетевая версия: <http://lib.ru/NEWPROZA/SWIRSKIJ/svirsky1.txt>).

Штуден А. Репрессированная культура // Вестник НГУЭУ. – 2010. – № 2. – С. 131.