

**Ирина Сандомирская**

**КНИГА О РОДИНЕ**

**Опыт анализа дискурсивных практик**

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH  
SONDERBAND 50  
WIEN 2001

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH  
LINGUISTISCHE REIHE  
HERAUSGEGEBEN VON TILMANN REUTHER  
SONDERBAND 50  
WIEN 2001

REDAKTION UND ANFERTIGUNG DER DRUCKVORLAGE  
Wolfgang Weitlaner  
REDAKTIONSADRESSE  
Institut für Slavische Philologie, Universität München Geschwister-Scholl-Platz I, D-80539  
München Tel. +49/89/2180 2373, Fax +49/89/2180 6263

EIGENTUMER UND VERLEGER  
Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien (Wien) Liechtensteinstraße 45 A/10, A-  
1090 Wien Tel/Fax+43/1/31070 08

DRUCK  
B. Zeuner, Buch- und Offsetdruck Peter-Müller Str. 43 D-80997 München  
FINANZIELLE UNTERSTÜTZUNG  
Die vorliegende Publikation wurde unterstützt und finanziert durch den Schwedischen  
Forschungsrat für Geistes- und Gesellschaftswissenschaften (HSFR) sowie Sodertorns  
högskola, Schweden.  
(c) Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien Alle Rechte vorbehalten.  
Umschlag: Olga Chemysheva, "[Luk] at this!", 1997

ISSN 0258-6819 ISBN

**NB! Нумерация страниц соответствует нумерации  
страниц оригинального издания.**

За основу взят текст из библиотеки С Янко, в котором отсутствует фрагмент текста  
на стр 227-228.

Исходный текст: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/sadomirskaya-rodina.htm>

*Моей Родине, Маше и Кате.*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
<b>Введение: Идеологическая конструкция как идиома культуры</b>	<b>13</b>
Фигуративность и репрезентация идеологии	15
Признаки идиоматичности в идеологической конструкции	22
Цитирование и работа деятеля культуры	25
Belonging: культурно-языковое конструирование близости	29
Фразеология как след порядка культуры	34
Фразеология и критика языка	38
<b>Часть первая</b>	
Деконструкция Родины: фразеология как ключ к восстановлению нарратива	47
<b>Глава первая: Рассказы о Родине</b>	<b>53</b>
Любовь к родине	53
Долг перед Родиной	72
Величие Родины	98
<b>Глава вторая: "Наивное письмо" и "наивная" Родина</b>	<b>115</b>
Перекасти-поле	122
Сыновья Родины	126
Защитник Родины	131
Семья народов	134

Военная мощь Родины	136
<b>Часть вторая</b>	
Археология Родины: герменевтика "испорченного телефона"	145
<b>Глава третья: К археологии политического воображения</b>	157
Архитектура доктрины Отечества	163
Отечество как светская церковь	168
Алтарь Отечества и материнское жертвоприношение	175
История как Апокалипсис	177
Родное слово как политическая икона	184
<b>Глава четвертая: Технология Родины</b>	189
Поэтическое / Политическое	189
Словарь как герменевтический институт	203
Цензура как герменевтический институт эпохи	212
	Герменевтический климат 220
Заключение: Регенерация Родины	229
Примечания	249
Summary and Acknowledgments	277



## ПРЕДИСЛОВИЕ

*Все: Ура!*

Н. Кукольник,  
"Рука Всевышнего Отечество спасла",  
финал исторической драмы.

Эта книга начиналась несколько раз и возникла из попытки создать словарные дефиниции для существительных Родина, Отечество, Отчизна, родина, отечество и отчизна. Семантический, прагматический и культурологический комментарий к этим статьям читатель теперь держит в руках, сам же словарь так и остался ненаписанным.

Этот комментарий вылился в анализ Родины как фигуры отечественной коммунальной автомифологии. Фразеология Родины - это фрагмент публичного языка и корпус дискурсивных практик. Мы рассматриваем свой объект в двух аспектах: синхронически, деконструируя Родину как дискурсивную машину, и диахронически, в плане культурной археологии ее фразеологии.

Дискурс о Родине, ее мифологемы и сакральные символы, ее ритуалы и культовые практики - это прямой результат того, что Вальтер Беньямин в 1934 году назвал "эстетизацией политики". Родина представляет собой идеал красивого и любимого сообщества - в отличие от идеала сообщества прозрачного и рационального, которым является гражданское общество. Демократия подразумевает порядок иерархических организаций, который обеспечивается скучными, протокольно расписанными бюрократическими операциями строго дифференцированных специалистов - парламентариев, присяжных заседателей, чиновников и пр. Драматизация, эстетизация демократического сообщества достигается в масс-медиа, которые способны выполнять свою роль всеобщего медиатора только при условии превращения докучной бюрократической процедуры в масс-культурный аттракцион. Наоборот, Родина - это гражданская религия, секуляризованный алтарь власти. Она не нуждается в эстетизирующей медиации, поскольку заключает момент драматического переживания в самой себе, в поэтическом мифе собственной конструкции и в поэтической красоте своей политической фразеологии.

Рассматривая Родину как продукт коллективного воображения, мы заметно расширяем границы того, что называют политическим языком. Мы не сводим последний лишь к языку господствующей политической партии

и ее органов принуждения. Мы видим признаки политического и в языке обыденного общения, в культуре повседневности. Родина гораздо глубже внедрена в коллективное тело своего субъекта, чем думают те, кто считают ее не более чем лозунгом. Смерть за Родину - это серьезное решение, жест сознательного экзистенциального выбора. Отрицать субъектность такого жеста по меньшей мере легкомысленно. Тем более важно понять поэзис Родины и содержащийся в Родине момент обольщения ее возвышенной красотой, момент работы воображения (а не, скажем, юридической нормы), момент обострения чувства причастности к переживанию коллективного идеологизированного тела, момент любви и желания.

Родина не случайно предстает в этой книге в бессвязных, отрывочных, незаконченных фразах. Политическая муза лепечет, подобно музе поэзии. Загадочно поэтическое Неизреченное, но не менее таинственно и политическое Невнятное. Неизреченное пародировается, травестируется Невнятным. Объект такой речи заведомо абсурден: здесь говорится то, что ясно без слов, что goes without saying. С точки зрения передачи информации, говорение о Родине абсолютно избыточно. Поэтому и дискурс о Родине весь состоит из избитых, плоских, заезженных общих мест. Это не есть язык для коммуникации и обмена идеями. В этой тусклости избитых метафор и захватанных слов живет невероятной силы мобилизующий, единящий политический потенциал. Язык Родины ничего не коммуницирует, а лишь выражает сам себя, являя нам Родину, но не аргументируя ее необходимость. Именно это построение языка как явления (иконы) Родины говорит о Родине как о сакральном источнике идентификации.

Способность языка Родины служить иконой идентификации, его мистифицированный и фасцинирующий характер находятся в остром противоречии с идеей обмена, которую воплощает в себе язык как средство коммуникации. Подобные дискурсивные образования формируются как сплошные, недоступные анализу и переводу блоки мифологизированных смыслов и никак не способствуют прозрачности на рынке символического обмена. Наоборот, они образуют плотные, непроницаемые тела, которые упорно сопротивляются интерпретации, толкованию, переводу. Это препятствия для коммуникации - стены, барьеры, железные занавесы. Их задача - создавать значимость внутри себя и отчуждать все, что циркулирует в кругообороте и обмене смыслов снаружи. Родина стремится поддерживать всеми силами миф о собственной уникальности. Сообщество людей под знаком Родины - это сообщество, которое празднует праздник собственной непереводаемости.

\* \* \*

Публикация этой книги стала возможной благодаря финансовой поддержке Шведского совета по исследованиям в области гуманитарных и общественных наук (HSFR). Это результат моей трехлетней работы в исследовательском проекте "Культуры в диалоге", деятельность которого поддерживается Фондом по развитию исследований Балтийского региона и Центральной Европы (Ostersjostiftelse) и Университетским колледжем Южного Стокгольма (Sodertorns Hogskola).

Прежде всего, мне хотелось бы выразить благодарность Ларсу Клебергу, руководителю проекта "Культуры в диалоге", за всю оказанную им поддержку, за понимание и сочувствие, которое он проявлял ко мне во время нашей совместной работы в проекте. Я надеюсь, что для Ларса, так же как и для меня самой, эта книга станет знаком долгой дружбы, которая началась много лет назад в Москве и получила продолжение в форме научного сотрудничества в Стокгольме.

Мне хотелось бы поблагодарить и других своих друзей - коллег по проекту "Культуры в диалоге": Иоанну Банкир, Уллу Биргегорд, Ларса Эрика Блюмквиста, Андерса Будегорда, Збигнева Круцинского, Кшиштофа Сталу, Нину Витошек и Санну Витт. Все вместе и каждый в отдельности они создавали чрезвычайно редкий и тем более ценный дух совместного творчества, окружая меня теплым дружеским кольцом профессиональной заинтересованности и человеческого участия. Кроме того, Ларе Эрик поделился со мной материалами из своей коллекции, часть из которых я использовала в этой книге.

Однако это исследование началось еще раньше в сотрудничестве с Вероникой Николаевной Телия (Москва) и Ежи Бартминским (Люблин) во время нашего совместного пребывания в Шведском коллегиуме по высшим исследованиям в области общественных наук (SCASSS, the Swedish Collegium for Advanced Studies in the Social Sciences, Уппсала). Чрезвычайно насыщенная интеллектуальная обстановка, созданная в Коллегиуме, а также щедрое гостеприимство, оказанное нам, создали уникальные возможности для академических занятий и дискуссий. Для меня, кроме того, общение с учеными, работавшими в Коллегиуме, оказалось первой и далеко не простой возможностью представить свою работу (которая до этого проходила в относительной географической и теоретической изоляции в Москве) на суд международного сообщества высококлассных специалистов по междисциплинарным исследованиям. Ту доброжелательную, но строгую критику, которую мне удалось получить в стенах Коллегиума, трудно переоценить. Особая благодарность - Бьорну Виттроку, Барбру Кляйн и Йорану Терборну, нашим добрым хозяевам. К несчастью, я уже не могу выразить свою признательность покойному Бу Густафссону, основа-

телю и почетному профессору этого института, за его внимание и дружеское отношение.

Мне хотелось бы также выразить благодарность Шведскому фонду по международному сотрудничеству в области научных исследований и высшего образования (STINT, Stiftelsen for internationalisering av hogre utbildning och forskning), предоставившему мне стипендию, благодаря которой я смогла посвятить год интенсивному чтению литературы и сбору материала, работая в Институте славистики Уппсальского университета. Хотелось бы от всего сердца поблагодарить Фиону Бьорлинг, Любомира Дюровича, Ларса Стеенсланда и Барбару Торнквист-Плеву из Лунда, Кристиана Гернера и Свена Густавссона из Уппсалы, Пера Арне Будина и Петера Альберга Йенсена из Стокгольма, а также всех коллег-славистов, которые делились со мной знаниями, соображениями и критическими замечаниями. Большую роль в этой работе сыграло то, что я получила возможность воспользоваться Славистической библиотекой университета Хельсинки. Мне хотелось бы выразить сердечную благодарность заведующей библиотекой Ирине Лукка, чьи уникальные профессиональные качества, наряду с уникальными фондами библиотеки, создают возможности для чрезвычайно плодотворной работы. Моя особая благодарность и дружеские чувства адресуются Ефиму Курганову из университета Хельсинки, который поддержал меня ценными советами в отношении исторической части моего исследования.

Как и любая работа, эта книга является продуктом многочисленных соавторств. Вторая глава написана в сотрудничестве с социальным антропологом Наталией Козловой (Москва), которой я обязана знакомством с основами современной социальной философии и интересом к исследованию практик повседневной жизни в советской культуре. Наталия невидимо присутствовала в этом исследовании на правах высокого стандарта академической компетенции и не менее высокого стандарта иронически-сочувственного отношения к миру.

Я должна отметить особо, что эта книга не появилась бы на свет без участия Вероники Николаевны Телия, моего учителя и многолетнего подателя безусловной поддержки, сочувственного понимания и бесконечно дорогой для меня дружбы. Благодаря ее "теоретическому материнству", я поняла, в чем заключается научный интерес, связанный с самой фигурой Родины, с ее языком и с той ролью, которую Родина играет в нашей жизни. Вероника Николаевна взяла на себя труд критического чтения первого варианта рукописи. Ее замечания помогли мне понять всю глубину и весь драматизм борьбы, которую русская память ведет против себя самой. Благодаря ее помощи, книга избавилась от первоначально имевшегося налета наивной прямолинейности. Мне хотелось бы, чтобы Вероника Николаевна

приняла эту книгу в залог любви, как сувенир на память о совместности, которая продолжается уже более пятнадцати лет.

Я хочу также выразить признательность и любовь Наташе Брагиной, Маше Ковшовой, Лене Опариной и Игорю Шаронову - коллегам, друзьям юности и зрелости, чье мнение для меня всегда было и остается показателем точности пути.

Я хочу поблагодарить своих дочерей, Машу и Катю, за терпение, понимание и разделение со мною этой долгой дороги. Маша Сандомирская, кроме того, оказала помощь в составлении библиографии.

Наконец, но далеко не в последнюю очередь, я должна отметить роль Вольфганга Вайтланера, редактора этого издания, который взял на себя нелегкую задачу внесения элегантного, полного достоинства порядка в продукт авторской противоречивой любви к Родине. Благодаря его деликатным, но настоящим усилиям эта книга овеществилась и осуществилась.



**ВВЕДЕНИЕ. Идеологическая конструкция  
как идиома культуры**



## Фигуративность и репрезентация идеологии

С чего начинается Родина? // С картинки в твоём букваре [...]

Слова этой популярной песни о Родине, как представляется, передают самое главное, что отличает Родину как идеологический конструкт. Это главное есть именно то, что она начинается с "картинки", т. е. с готовой, заданной, сконструированной без нашего личного участия и предстающей перед нами в качестве неоспоримой данности репрезентации. Вместе с "картинкой", таким образом, Родина "начинается" не с нашего личного опыта и не с непосредственного эмоционального переживания "родного", а с той общественной идеологии, которая за этой "картинкой" стоит и придает ей статус авторитетного образца.

Автор этих строк смутно помнит такую иллюстрацию из своего собственного букваря тридцатилетней давности: ясное небо, зеленый косогор, пара берез, речка вдалеке и подпись: "Наша Родина". В памяти живут и другие "картинки"-репрезентации Родины: плакат военного времени "Родина-мать зовет", монументальная скульптура Славы на Малаховом кургане в Волгограде, бесчисленные аллегории Родины в мозаиках, фресках и скульптурах московского метро, патриотические советские песни, стихи о Родине из школьных хрестоматий, текст торжественного обещания пионеров Советского Союза, напечатанный на задней обложке школьной тетрадки, фрагменты военного устава, организованные сверху патриотические акции, уличные плакаты к "красным датам" и многое, многое другое. Патриотическая пропаганда, которую советский идеологический режим направлял на меня и моих соотечественников, слилась с ландшафтом памяти: язык официальной доктрины все теснее сплетается с личными воспоминаниями, образуя нераздельное общее и целое символического пейзажа Родины.

В памяти моего поколения живет и другое употребление, усвоенное из школьного курса русской литературы: "люблю Россию я, но странною любовью", "прощай, немытая Россия, страна рабов, страна господ", "Куда несешься ты, Русь, дай ответ - не дает ответа" ... Хрестоматийные строки, затасканные общие места из школьных сочинений. Русская гражданская лирика и ее неразрешимая дилемма: патриотическая любовь-ненависть, любовь-отрицание. Почти анонимные цитаты, полу-половицы, крылатые слова - "умом Россию не понять", "и дым отечества", "не через любовь к родине, но через любовь к истине", "я, конечно, презираю свое отечество с головы до ног", "патриотизм - последнее прибежище негодяев", "но люб-

лю эту грешную землю, оттого, что другой не видал" и многое другое, что составляет содержание интеллигентской эрудиции.

Из этих разрозненных, полузабытых, почти утративших авторство цитат, анонимных образов, стершихся и вытесненных воспоминаний, из школьной пионерско-космосомольской тоски, из обрывков песен и публицистических призывов, из лозунгов и анекдотов, из случайных воспоминаний детства и ностальгии взрослого возраста складывается образ Родины -набор отрывочных, казалось бы, мало связанных между собой словесных, зрительных, поведенческих текстов. Все эти тексты входят в фонд коллективных репрезентаций, тот общий алфавит или лексикон культуры, который объединяет между собой носителей современного русского языка и позволяет говорить о всех нас, сыновьях и дочерях Родины, как о сообществе "подписчиков" ее дискурса, сообществе агентов ее практик.

Родину с полным правом можно отнести если не к числу констант<sup>1</sup> русской культуры, то к числу самых устойчивых конструкций культуры русской Современности. В этой работе мы рассматриваем Родину в двух аспектах: как риторическую машину, механика которой настроена на производство дискурсивных практик, и как на "культурно-историческую вещь" (В.В. Виноградов),<sup>2</sup> как на артефакт культуры, который хранит в себе след исторического времени. Деконструкция механики Родины и археологическая реконструкция Родины - две большие темы, исследованию которых посвящена эта работа.

Риторика и фразеология Родины в русской культуре складывалась в диалоге противоборствующих идеологических дискурсов. Это, с одной стороны, апелляция к патриотическим ценностям - характерная черта российской государственности, часть риторики политической благонадежности. Но интересами Родины, любовью к Отчизне и долгом перед Отечеством не в меньшей степени вдохновляются и дискурс эмансипации, критика власти, поэтический романтический бунт. Фразеология Родины в русской культуре вся сосредоточена в области власти: она составляет часть языка политического подавления, однако и важную долю языка сопротивления.

Распределение ролей между субъектами говорения внутри дискурса о Родине - важный аспект, который позволяет судить о его (дискурса) культурной специфике, а также о том, что создается эта специфика не эссенциальными признаками "русскости" или "советскости" а историческими особенностями идеологической сцены. "Непереводимость", "идиоматичность" русской Родины не отменяется фактом того, что другие культуры имеют в своих кодах дискурсивные элементы, которые можно считать формальными эквивалентами перевода патриотической лексики. Так, например, в русской фразеологии Родины имеется много заимствований из патриотической риторики наполеоновской Франции и еще больше – из

дискурса немецкого национального романтизма. Но это не делает русский патриотизм более понятным для члена современной европейской культуры, не способствует прозрачности политического языка, когда Россия выступает от лица своего коллективного патриотического "мы" на международной арене.

Своей амбивалентностью - "подвешенным" состоянием между властью и сопротивлением - русский дискурс о Родине отличается и от культур, чья новая и новейшая история теснейшим образом связана с русскими дискурсивными практиками, например, от соответствующего польского дискурса. Тогда как русская Родина несет в себе претензии власти на авторитарное идеологическое доминирование, польская *ojczyzna* представляет собой, как дискурс, продукт поэтического, национально-романтического и религиозного сопротивления, сильный локус антиколониальных идеологий, направленных не только против русского, но и против западного империализма. В польском дискурсе об *ojczyźnie* официально-государственные славословия, которые насаждались русской и советской империалистической бюрократией, практически не закрепились. Чрезвычайно силен дискурс "частной" ("малой") родины и, на противоположном конце спектра, религиозно-мистический дискурс "небесной отчизны", "небесного Иерусалима". "Срединный" диапазон спектра, который в русском дискурсе соответствует фразеологии и риторике Родины как могучей авторитарной державности, в польском дискурсе практически отсутствует. Эти разительные отличия тем более поучительны, что генетическая общность русского и польского языков, а также их принадлежность тому, что Н. Трубецкой назвал "языковым союзом", заставляют искать сходства. На деле же обнаруживаются несовпадения и конфликты. Более того, и в польском и в русском фразеологическом составе мы даже находим буквальные совпадения фразеологических оборотов, прослеживаем общие источники заимствования из французских и немецких образцов. И тем не менее, ни генетический фактор, ни фактор долгого и тесного культурного взаимодействия не компенсируют эту несовместимость "эквивалентов перевода", не объясняют факта их взаимно-непроницаемой идиоматичности. Все дело - в идеологической несовместимости русской и польской Родин как дискурсов коллективной самоидентификации.<sup>3</sup>

Таким образом, подобно языковой идиоме, Родина плохо поддается переводу. Родина - это культ локальности, апофеоз локального знания.<sup>4</sup> При этом нельзя путать между собой Родину как фетиш государственности и Родину как идеальное состояние локального. Это различие можно усмотреть и в других культурах, например, в немецкой, где имперская риторика *Vaterland* противостоит поэтизации локальных патриархальных отношений в риторике *Heimat*.<sup>5</sup> Подобные отношения можно усмотреть между

риторикой российского Отечества или великой социалистической Родины, с одной стороны, и риторикой малой родины, родной сторонки в русских практиках, с другой. Между этими конструкциями есть существенные различия, но они взаимно "подпитывают" друг друга. Идеология национального государства легко "приватизируется", трансформируясь в ностальгию по отчужденному дому, а последняя не менее легко "обобществляется" и принимает государственнические, изоляционистские, фундаменталистские коннотации. Однако между Родиной большой и малой есть одна общая черта: обе виртуальны. Не составляя "вещи" в прямом смысле слова (т. е. не имея сущности, к которой можно провести референцию), обе обладают реальностью как идеологические конструкции.<sup>6</sup>

И великая Родина, и родина малая не существуют до тех пор, пока о них не говорят. Это говорение движется интересом и желанием независимо от своего содержания - будь то парадные славословия или критические отрицания - и имеет смысл прежде всего как действие, как жест. Как и всякое взаимодействие, говорение о Родине включено в общий символический обмен. Говорение о Родине мотивируется не реальным ее (Родины) бытием, не интенцией референции к чему-то вещному и сущностному, но желанием иметь референт-Родину как таковую, обладать ею не только как символическим достоянием, но и как предметом речи. Говорение о Родине, таким образом, это симптом желанности Родины, точно так же как говорение о любви есть симптом влюбленности. Поэтому, в духе Ролана Барта,<sup>7</sup> о Родине следует думать в терминах желанности, а о ее символике - в терминах фигуры, а не репрезентации в строгом смысле слова.

Определяя свой метод описания речи влюбленного, Барт пишет (а мы мысленно подставляем на место подлежащего "влюбленный" - подлежащее "влюбленный в Родину"):

[...] нужно не рассматривать влюбленного просто как носителя некоторых симптомов, но скорее дать услышать то неактуальное, то есть неподатливое для изложения, что есть в его голосе [...] Предлагается, если угодно, портрет; но портрет этот не психологический, а структуральный; в нем должно прочитываться некоторое место речи - место человека, который про себя (любовно) говорит перед лицом другого (любимого), не говорящего.<sup>8</sup>

Согласно Барту, "любное говорение" - это общее место фигур, а не репрезентаций. Отличительная особенность фигуры по сравнению с логоцентричной репрезентацией - говорение с чувством любви, с опытом тела, это "жесты тела, схваченные в действии [...] таковы тела атлетов, ораторов, статуй". Перекладывая понятие фигуры-любви в тональность любви к Родине, видишь внутренним взором эти "тела атлетов, ораторов, статуй" -

достаточно проехать по центральным станциям московского метро. Далее Барт пишет: «Фигуры вычленяются, когда удается распознать в протекающем дискурсе что-то, что было прочитано, услышано, испытано. Фигура очерчена (как знак) и памятна (как образ или рассказ). Фигура обоснована, если по крайней мере кто-то может сказать: "До чего же это верно! Я узнаю эту речевую сцену". Лингвисты при некоторых операциях своего искусства пользуются столь неопределенной вещью, как чувство языка; именно такой вожатый и нужен для того, чтобы образовывать фигуры, - чувство любви».

Эрнест Геллнер<sup>9</sup> утверждал, что именно национализм порождает нацию, а не наоборот. Эти слова справедливы и в отношении Родины. Родина как идеологическая конструкция и как дискурс порождается желанием Родины, здесь первична ностальгия - буквально, "боль по домашнему очагу". В глобализованном, обезличенном масс-культурным производством сообществе, частью которого мы оказались, ностальгия приобретает смыслопорождающий статус. Боль по утраченному (а может быть, никогда и не бывшему) дому становится той интенцией, которая приводит в движение работу воображения по созданию локального знания - знания о Нас, о Своем, о Себе, тем мотивом, который движет всем процессом коллективного идеологического конструирования Родины.

Интересный вопрос об отношениях между национальными культурами, локальными культурами и глобализацией обсуждается широко, в том числе в ставшей классической работе Майка Фезерстоуна.<sup>10</sup> Развитие национальной культуры автор рассматривает как процесс, параллельный формированию национальных государств; ситуация дисбаланса власти между разными национальными государствами приводит к необходимости создания сцементированной культурной идентичности, связанной национальной идеологии. В процессе выработки такой идентичности и такой идеологии (этим занимаются деятели культуры - cultural specialists) национальная культура подавляет входящие в состав государства культуры локальные. В качестве примера можно привести политику Российской империи по отношению к национальным окраинам, политику сталинского государства по отношению к нацменьшинствам или по отношению к идеологически чуждому крестьянству; вообще репрессивную работу бюрократической машины. В наше время, по мере развития тенденций мировой глобализации (экономический и информационный обмен, рост миграции), унитарные бюрократически организованные государственные "родины" уступают место дифференцированным локальным самоидентификациям, локальным культурам. Мировое сообщество в результате приобретает характер сообщества локальных культур, но не свойства единой мировой Культуры, которая формировалась бы по подобию культуры национальной. В соответ-

ствии с логикой глобализации, ностальгический дискурс о Родине должен постепенно растворяться в массе глобальных политических и коммерческих технологий языка. Наблюдения над политическим языком России последнего времени показывает, что это совсем не так. Как агент глобального символического обмена, русская культура, в том числе политическая культура, наоборот, консолидирует патриотический дискурс. Что заставляет вновь и вновь задаваться вопросом о природе Родины как знака, шекспировским вопросом о том, из какого же все-таки материала шьются эти патриотические сны, в чем секрет его прочности?

Если проследить историю Родины как идеологической конструкции в самом общем виде, то можно видеть примерно следующую картину. Ход формирования современного государства, начатый в допетровское время и сложившийся в идеологию Империи при Петре, породил дискурс об Отечестве; процесс культурной самоидентификации в духе национального романтизма (литература конца XVIII - XIX века, в общественной мысли - славянофилы и западники) выработал собственно фразеологию Родины и Отчизны. В ходе общественной дискуссии идеологическая машина, и прежде всего официальная цензура, отшлифовала эти практики говорения, а культурное творчество интеллигенции закрепило их в качестве дискурса коллективной самоидентификации. Крах Империи, несмотря на устоявшиеся механизмы ее дискурсивных практик, не привел, как это ни парадоксально, к провалу дискурса о Родине / Отечестве / Отчизне. Советская власть поначалу отнеслась к идее Родины подозрительно (поскольку, согласно "Коммунистическому манифесту", "у пролетариата нет родины"). Абсолютно неприемлемым оказалось для диктатуры пролетариата и понятие об Отечестве, поскольку как идеологическая категория оно определяло "монархическую" или "буржуазную" коллективную идентичность. При Сталине, однако, когда "революционный номадизм" первых лет потерпел поражение и процесс нового государственного строительства пошел в гору, эти идеологии, а вместе с ними и фразеология Родины, пережили второе рождение. Уже в конце 20-х годов, т. е. в период перехода от диктатуры пролетариата к сталинскому государству, когда на полном ходу еще работала риторическая машина интернациональной солидарности, а риторика национального самосознания, наоборот, политически преследовалась, идеологическая машина применила компромиссный ход, обозначив СССР оксюморонным по своему существу словосочетанием отечество мирового пролетариата. Однако уже с середины 30-х годов тенденции русского национализма становились более выраженными, а вместе с ними постепенно реабилитировалась и риторика (русской, а не "пролетарско-интернационалистической") Родины. Кульминация этого процесса - конец войны и послевоенные годы, когда патриотико-государственнический дискурс

Советской Родины слился с махровым русским шовинизмом "сверху". Сталинский канон сохранился в официальном советском патриотическом дискурсе до самого конца СССР. Либеральные хрущевские времена ознаменовались появлением риторики малой родины, что сигнализировало вступление на идеологическую арену локализма, голоса "мест" в противоположность административно-командной артикуляции "центра". Допущенная на волне хрущевского либерализма в широкое обращение эстетика и идеология "малой родины", как нам представляется, сыграла решающую роль в судьбе великой социалистической Родины и во многом способствовала распаду СССР.

В России нынешней именно в условиях глобализации - в том политико-экономическом контексте, наступление которого принято отсчитывать с падения Берлинской стены и который является принципиально новым для русской культуры - дискурс Родины оживает не только в идеологиях правонационалистических и прокоммунистических кругов, но и в локальных идеологиях, которые исповедуют интеллектуалы, деятели искусства и культуры российского постмодернизма, поп-культура массовых развлечений, молодежные контркультуры и субкультуры. Русский дискурс Родины "прошивает" собой весь спектр социальных и экономических отношений, все группы - от финансовой олигархии до самых деклассированных и обедневших слоев, от высоко образованных городских жителей до бывших колхозников в глубинке. В этом отношении современная Россия с ее почти аутистической замкнутостью на самой себе и интересом исключительно к своим внутренним проблемам проявляет признаки скорее постколониальной, чем демократической (в традиционном западном понимании) культуры. С другой стороны, в русской культурной истории подобные ситуации полной поглощенности культуры "русскими идеями" и отрицания универсалистских ценностей уже наблюдались не раз. В конце XX века так же, как это было и в конце XVIII, и в конце XIX столетий, "Россия" и "русскость" - самые животрепещущие темы, самые интересные и неразрешимые загадки, нечто чудесное и недоступное рациональному истолкованию, объекты веры, любви, гордости и надежды.

Несмотря на то, что нынешние носители русского языка и русской культуры унаследовали и присвоили риторики и идеологии Родины главным образом в их советской официально-политической редакции, этот дискурс пережил развал советской символической вселенной, и Родина вошла в новую постсоветскую эпоху на правах центральной идеологемы.

Заметим, что тема медиализации Родины - апроприации ее дискурса коммерческим языком и подчинение ее идеологии интересам новой русской верхушки - привлекла наше особое внимание. Коммерциализация дискурса о Родине, с нашей точки зрения, составляет важный момент ее

идеологической истории, который нельзя обойти вниманием. Большой интерес представляет вопрос о трансформации языка Родины при переходе дискурсивного порядка из режима государственно-идеологического подавления в режим коммерческого обольщения.

Вообще, постсоветское представление о Родине / Отечестве / Отчизне по сравнению с дискурсом Советской Родины оказалось очень эластичным. В него легко включаются новые для русского дискурса темы, например, тема финансово-валютных спекуляций, как об этом свидетельствует следующий текст:11

Уважаемые господа!

От имени депутатов Государственной Думы Федерального собрания Российской Федерации разрешите поздравить Вас с пятилетней годовщиной Московской Межбанковской Валютной биржи [...]. От всего сердца желаем ММВБ благополучия, дальнейшего процветания, новых достижений на пути становления цивилизованных рыночных отношений, плодотворной работы на благо нашей Великой Отчизны.

Первый заместитель председателя Государственной Думы А.Н. Шохин  
Из этого характерного отрывка мы можем заключить, что юбилей организации, создающей из воздуха миллионные состояния, статус которых не всегда согласуется с положениями уголовного кодекса, не говоря уже о личной или гражданской этике, гражданам России предлагается праздновать как нечто, способствующее процветанию "Великой Отчизны". Эти коннотации государственного величия удачно вписываются в общий тон торжественного обращения к верноподданным, которая вызывает в памяти и риторику обращения ЦК КПСС, и риторику самодержавного манифеста. Подобные контексты убеждают нас в полной преемственности между политически несовместимыми идеологиями - русского монархизма, советского империализма и постсоветской олигархии. Эта преемственность тем более интересна, что проходит не по линии рациональных политических программ - здесь, наоборот, антагонизм полный. Она проходит по линии мифа и соответствующих правил словоупотребления - факторов, которые мы и разбираем в этой работе.

### **Признаки идиоматичности в идеологической конструкции**

Если взглянуть на дискурс о Родине с точки зрения рациональной, он кажется в новой пост-тоталитарной российской реальности избыточным, а постоянное воспроизводство фразеологии Родины - необъяснимым. Столь

же необъяснимыми и избыточными представляются нам и идиомы чужого языка. Изучая иностранный язык, мы смиряемся с "иррациональностью" его внутренней формы и не задаемся вопросом, почему та или иная вещь в одном языке называется одним словом, а в другом - другим. Мы просто заучиваем чужие идиомы и стараемся пользоваться ими в уместных контекстах. Точно так же и язык мировой политики, глобальной экономики, технологии и информации приспосабливается к особенностям русской культуры. Не стремясь понять, почему, глобализированное сообщество старается уместным образом употреблять русские культурные идиомы, идя навстречу потребителям российского символического рынка. Закрытый канон русской культуры, вместе с заключенными в нем следами истории, оказывается достоянием того американизированного экономико-политического "койнэ", на котором говорит глобализированное мировое сообщество. "Таинственная", "загадочная", "непредсказуемая" Россия становится риторикой, которая постепенно входит на правах составляющей части в дискурс всемирного обмена.

Однако пресуппозиция "русской иррациональности" или, что будет точнее, иррациональности - не единственная черта, придающая дискурсу о Родине сходство с языковой идиомой. Дело не только в его непереводаемости на языки других культур. Не менее важной особенностью собственно имен, таких, как Родина, Отечество и Отчизна, является их сигнификативный транспонированный характер. Что является денотатом имени Родина? Чем имя Родина отличается от имен Россия, Российская Империя, Советский Союз? Если это обозначение государства, то какую именно территорию имеют в виду - Российской Федерации? России до 1917 года? СССР? И какую именно историю подразумевает термин История Отечества (официальное название школьного и институтского курса истории)? Эквивалентна ли такая история истории России или истории СССР!

Родина / Отечество / Отчизна - это не имена географических или административно-политических единиц. Это группа метафор, через призму которых концептуализируется определенная социальная конструкция, некая специальная модель отношений между индивидом и обществом, между гражданином и государством, между личностью и централизованной идеологической системой.

Сигнификат Родины подразумевает особый модус существования человека в условиях определенного государственного устройства, которое (чисто эмпирически) можно считать основанным на иерархическом принципе, тотальном регулировании, насилии, воинственном отношении к внешнему окружению и абсолютном единомыслии внутри общества. Такого рода социальная организация подразумевает совершенно особую этику

и эстетику. Как указывает Бенедикт Андерсон, Родина - это то, за что можно умереть почетной смертью; это ценность, за которую не только не жалко, но и престижно отдать свою жизнь; главный идеологический, этический и эстетический символ-репрезентант Родины - могила неизвестного солдата.<sup>12</sup> Популярность же этого понятия в пост-тоталитарной России свидетельствует о том, что Родина как метафора такого общественного устройства не утратила своей актуальности, как не утратили притягательности и ценности иерархии, централизованного регулирования, насильственной власти и единомыслия, несмотря на то, что общество идет, как утверждается, "по пути демократических реформ". Родина - это метафора, в которой осмысливаются и идеологизируются совершенно особенные отношения государственности (statehood) и гражданства (citizenship), это мета-троп, через оптику которого видится и конструируется коллективная идентичность и определяются границы как Своего, так и Иного.

Таким образом, непереваемость, сигнификативность (здесь можно, вслед за Р. Бартом говорить не об отсутствии, но о фиктивности денотата)" и метафоричность - три отличительных признака этой конструкции. Именно в этих символических характеристиках заключается отличие между культурной конструкцией (культурной идиомой) и социальным институтом как таковым.

Еще одно свойство Родины как конструкции - нарративность. Родина, как мы выяснили, - это не "место" и не "вещь". Будучи фиктивным денотатом, продуктом культурного конструирования, она есть прежде всего "сюжет". На Родину нельзя референциально или дейктически указать, но ее можно рассказать. Нарративных возможностей у Родины много: от упомянутой уже "Истории Отечества" до канонической биографии сына Родины, от официального описания ордена "За заслуги перед Отечеством" до юридического определения состава преступления "измена Родине". Нарративный потенциал Родины чрезвычайно богат.

Через анализ присущих культурной конструкции нарративов мы получаем доступ к идеологическим ожиданиям, которые лежат в основе самого конструкта. Стереотипизированному представлению о Родине соответствуют определенные нарративные ожидания, "предчувствия сюжета". Так, в истории о страннике или изгнаннике, вынужденно покидающем родные края, мы в силу стереотипа ожидаем описание счастливого возвращения на родину в конце. Сюжет об измене Родине подразумевает концовку, в которой виновный несет справедливую кару. Сюжет о достойном сыне Отечества подразумевает финал, в котором фигурировала бы посмертная слава.

Наша точка зрения на соотношение языка и наррации в культурном конструировании заключается в том, что мы видим признаки идиоматичности не только в клишированном словоупотреблении и стандартной соче-

таемости, но и в предсказуемости соотношений завязок и развязок таких историй. Вообще любой стереотип можно рассматривать как коллективное нарративное ожидание, тогда как принадлежность к культуре, т. е. владение ее стереотипами, есть интериоризация тех "историй", которые эта культура сама себе рассказывает и из которых она складывается.<sup>14</sup>

На деле исчислить такие нарративы довольно сложно, поскольку в реальности символического обмена они никогда не существуют в законченном виде, они рассеяны по всему спектру речевых ситуаций, литературных жанров, изобразительных практик, поведенческих текстов и общественных ритуалов; они затемнены привходящими обстоятельствами речевого этикета или художественности, требованиями жанра или сиюминутными прагматическими соображениями, направленными на достижение коммуникативного успеха, вообще самыми разнообразными соображениями индивидуальной речевой стратегии.

Тем не менее, при всей неясности таких нарративов, они неизбежно оставляют след во фразеологическом корпусе языка в виде устойчивых словосочетаний, клише, штампов, избитых фраз, анонимных цитат, крылатых выражений, "громких слов", "голой фразы", "пустой риторики" и пр. О пользе такого "мусора" для археологии культуры и анализа ее соотношения с языком уже говорилось в ранней коллективной работе.<sup>15</sup> Хотелось бы сослаться также на большое исследование Б.М. Гаспарова,<sup>16</sup> который отводит подобным, в его терминологии, "коммуникативным фрагментам", роль строительного материала языковой памяти.

### **Цитирование и работа деятеля культуры**

Как показывает наш материал, конструкция Родины обладает практически неисчерпаемым потенциалом порождения фразеологии. Уже упоминавшаяся выше песня (слова М. Матусовского) вся целиком составлена из штампов советского патриотического дискурса: тут и "весенняя заповка скворца", и "песни, что пела нам мать", и "стук вагонных колес", и "хорошие и верные товарищи, живущие в соседнем дворе", и "клятва, которую в юности ты ей (Родине) в своем сердце принес" и мн. др. По признанию коллеги (Пер-Арне Будин, в частном разговоре о понятии Святой Руси в русской литературе), свой материал он черпает у "плохих поэтов". Язык Родины, Отечества, России-Матушки, Святой Руси и т. п., действительно, чрезвычайно заштампован и мало располагает к творческой инновации. Эту же черту - простоту чуть ли не автоматического производства и воспроизводства - мы отмечаем в советской патриотической песне - поэтической форме, в свое время поставленной на поток. От-

части такую "штамповку" можно объяснить практическими условиями создания поэтического текста советской песни. Но соображения халтуры далеко не всегда руководят поэтом-песенником. Клишированность выражения в данном случае вовсе не свидетельство низкого поэтического мастерства индивидуального автора (Михаил Матусовский - один из лучших и самых любимых поэтов-песенников). Скорее такая клишированность, стереотипность, высокая степень воспроизводимости есть способ бытования Родины в коллективном языковом сознании, особенность Родины как идеологической иконы. Это "иконизированное" состояние еще раз подтверждает правомерность параллели между культурной конструкцией и языковой идиомой. Родина как имя идеологии фразеологична, клишированно-образна, идиоматична по своему когнитивному характеру, а не в результате более или менее удачной поэтической обработки. Поэтому, говоря о Родине, нельзя претендовать на гениальные поэтические прозрения. Такого рода культурные конструкции составляют продукт спонтанного "поэтического творчества масс", здесь коллективное сознание поневоле пользуется вторичным поэтическим материалом, в равной степени доступного и политической пропаганде, и ангажированной публицистике, и прочувствованному песенному китчу. Коллективное сознание выступает здесь как переписанная много раз "дурная поэзия". "Красивые" слова о Родине оказываются хотя и тривиальным, но единственно уместным способом переживания стереотипно заданных, предписанных культурным кодом "красивых" чувств.

В этом отношении интересны результаты опросов на тему Родины, которые проводились среди харьковских студентов<sup>17</sup> и среди молодежи Петербурга и Москвы.<sup>18</sup> Отвечая на вопрос о том, что означает для респондента слово Родина, опрашиваемый раздражается потоками стереотипных словосочетаний из советской пропаганды, неявными цитатами из патриотической песни, приводит воспоминания детства, как две капли воды напоминающие тексты из школьных хрестоматий, увлеченно описывает личные переживания, не отличимые от эпизодов советского кино, или выражает собственные политические убеждения, как будто списанные с культурных программ политических партий. Таков дискурс о Родине: здесь поневоле все цитируют всех. Говорить о Родине легко, но чрезвычайно трудно при этом быть оригинальным.

В этой способности дискурса Родины порождать цитаты и цитаты цитат проявляется интертекстуальный характер, свойственный не только этому, но, по всей видимости, любому концепту. Концепт не есть объективная сущность, он не есть "невидимая вещь"; концепт не существует отдельно от дискурса и вне условий символического производства. Концепт Родины (и никакой другой) невозможно смоделировать во всей его полноте, раз и

навсегда, потому что он есть сумма всего, что в принципе можно сказать о Родине, открытое множество всех высказываний - реально существующих и потенциально возможных, прошлых и будущих, совокупность всех имеющихся и возможных текстов. Поэтому концептуальный анализ не может сводиться к исчислению контекстов употребления. Более реалистичным представляется путь гипотетического реконструирования символических практик, т. е. семантических, прагматических и культурно-идеологических "ходов" создания и воспроизведения дискурса, реконструирование логики диалога между разными символическими образованиями. Анализ дискурса, таким образом, приобретает сродство с анализом литературного произведения в его диалогическом аспекте - как в диахроническом диалоге с предшествующими эпохами, так и в синхроническом диалоге между сосуществующими во времени и пространстве дискурсами.

Интертекстуальность в нашем понимании - это устойчивая, систематическая трансляция некоторых признаков понятия - и соответствующих символических практик - из одного текста в другой." Такая межтекстовая трансляция признаков и практик и создает эффект неявного цитирования. В отличие от интертекстуальности в литературных формах, где этими отношениями связываются между собой определенные жанры, в исследовании языкового знания "источник цитирования" крайне неопределен. Это не канонический текст, не авторское произведение, не стихотворение, не афоризм, хотя в каждом отдельном случае он может оказаться и тем, и другим, и третьим, и четвертым. Дискурс Родины можно представить себе как бесконечное цитирование из (псевдо)источника, который, перефразируя средневековых мистиков, располагается одновременно везде и нигде.

Раз уж речь зашла о средневековой мистике, хотелось бы продолжить параллель между Родиной / Отечеством как идиоматичной культурной конструкцией с ее цитированием из источника который "везде и нигде" и идеальным каноническим текстом. Модель производства дискурса по описываемому здесь принципу, конечно, отнюдь не нова: в религиозной традиции этот способ дискурсивного производства называется ревелацией. Священный текст ниспосылается пророку, задача которого - воспроизвести Божественное высказывание в неискаженном виде. Согласно священной истории, именно этим путем человечество обретает священное писание. Откровением на горе Сион дарована иудеям Тора, откровением Мухаммаду открылся Коран. Откровение лежит в основе перевода Святого писания: семьдесят мудрецов - переводчиков Септуагинты "получили" текст свыше, и именно этим объясняется их единство в решениях трудных мест перевода, к которым они приходили единодушно и независимо друг от друга. Фактом Откровения - т. е. неизменяемостью плана выражения

священного писания - гарантируется каноничность текста; "сочинить" священное послание нельзя, его можно только "расслышать".

Ниспосланный Божественной волей и "расслышанный" пророком текст ложится в основание новой цивилизации, которая прежде всего являет себя в новой дискурсивной традиции, в новом символическом порядке. Однако претензию на создание новой цивилизации предъявляет и светская власть; по крайней мере, такие устремления безусловно присутствовали у советской власти с ее культом социалистической Родины. Поэтому интересно рассматривать советскую официальную литературу, идеологический дискурс в целом как неудавшуюся попытку получить (в коллективной и регламентированной практике "откровения", которую отправляют специально подготовленные и проверенные кадры, доверенные "деятели культуры") некий ниспосланный свыше (с "зияющих высот", Александр Зиновьев) идеальный текст.

В этом отношении любопытно свидетельство об истории создания текста гимна Советского Союза С. Михалковым и Р. Эль-Регистаном.<sup>20</sup> Это история, скорее всего, вымышленная, что не снижает, однако, ее иллюстративной ценности: она вымышлена в рамках того же канона фиктивности, что и сама Родина. Узнав об объявленном конкурсе на лучший текст Государственного гимна, два молодых автора прежде всего обратились к энциклопедии, из которой узнали, что государственный гимн есть своего рода "гражданская молитва". Вдохновленный этим, Эль-Регистан следующей ночью увидел прообраз будущего текста во сне (мотив откровения свидетельствует о святости полученного мистическим образом текста). Получив такое ниспослание, оба автора занялись созданием "гражданской молитвы народа", по наитию, а также руководствуясь инструкцией ГлавПУРа, в которой определялся заказ на идейное содержание будущего гимна: "сплоченность всех наций и народностей вокруг русского народа", "воспитывать солдат в духе дружбы народов" и т. п. Текст Михалкова и Эль-Регистана оказался гораздо удачнее иных претендентов. В этой истории интересны поправки, которые в текст будущего гимна вносил Сталин, а также и та сверхъестественная легкость, с которой авторы эти поправки версифицировали. Например, из предложенного ими варианта Вождь исключил выражения союз благородный (республик свободных) и волей народной, поскольку они вызвали нежелательные ассоциации с дореволюционным обращением Ваше благородие и "Народной волей", соответственно. Кроме того, он попросил авторов добавить еще одну строфу о доблестных Вооруженных силах - аспект Родины, который в первом варианте "гражданской молитвы народа" оказался не учтенным. Вообще, надо отметить, что в работе над текстом Михалкова и Эль-Регистана Сталин проявил себя как недюжинный редактор, и его уроки

языкового мастерства молодые авторы, по-видимому, усвоили на всю жизнь. Во всяком случае, когда после смерти Сталина текст гимна подвергли новым изменениям, Михалков предложил массу вариантов возможных стихотворных поправок.

Не все попытки создания канонических текстов были столь удачны. В целом история взаимоотношений между советской властью и советскими писателями предстает перед нами историей отчаянных попыток со стороны "инженеров человеческих душ" угадать, что именно от них хочет услышать власть, правильно уловить и изложить в художественной форме существо этого message (вспомним еще Блока и его призыв к интеллигенции "всеми силами слушать голос революции"). Советские писатели хотели получить ниспосланное откровение власти и всеми силами стремились исполнить выпавшее им профетическое призвание. В то же время это и история бесплодных попыток со стороны власти добиться от писателей желанного результата. Бесконечные совещания по идеологическим вопросам, история работы Идеологического отдела ЦК с писателями при Сталине и после него открываются нам в новых публикациях историков литературы.<sup>21</sup> Система хочет найти себе каноническое выражение - и не может; желание откровения упирается в беспомощность ее "тугоухих" пророков - деятелей культуры. Примечательна роль советской цензуры в этом процессе - роль интерпретатора, посредника, переводчика между косноязычной (бессловесной, по замечанию Жюль Делёза)<sup>22</sup> репрессивной властью и "туговатыми на ухо" писателями. Чрезвычайно драматичным предстает это тройственное взаимодействие в документах КПСС, посвященных вопросам литературы. При некоторой доле фантазии можно представить себе весь гигантский проект советской литературы как результат томления системы по собственному каноническому тексту. Этот проект несостоявшегося Писания имел прямые последствия для фразеологии: вместо того, чтобы слиться в связный текст, советский канон рассыпался на устойчивые словосочетания, штампы, клише. Этот несостоявшийся идеальный текст и есть, отчасти, объект нашего исследования.

### **Belonging: культурно-языковое конструирование близости**

По наблюдению Бенедикта Андерсона, народ и нация - это такие объединения, которые позволяют ощущать единство и находиться в духовном контакте с людьми, физическая встреча с которыми невозможна.<sup>23</sup> Если в семье, в отношениях рода или клана, дружеского круга близость между людьми, их общая идентичность подтверждается повседневным физическим контактом, фактом совместного проживания, кровным родством и

личным знакомством, то общность нации или народа опирается на духовный эквивалент такого контакта, на ощущение единства, на чувство идентификации, на переосмысление отношений родственной близости. Именно эти ощущения, чувства и смыслы аккумулирует в себе концепт Родины.

Зигмунт Бауман<sup>24</sup> пишет о том, что чувство физической (пространственной) близости или удаленности конструируется социально. В качестве примера, отвечая на вопрос, как оказалось возможным, с точки зрения человеческого участия в этом деле, истребление евреев в нацистской Германии, он рассматривает частный гипотетический случай инженера-конструктора, занимающегося разработкой технической документации для грузовика-душегубки. Каковы чисто человеческие условия, которые позволяют такому инженеру честно выполнять свою работу, не задумываясь о том, что, проектируя орудие казни, он становится палачом тысяч невинных жертв?

Бауман объясняет возможность такой ситуации спецификой социальной конструкции расстояния. Между честным инженером и обреченным на гибель еврейским ребенком стоит сложная система общественного разделения труда. Задача инженера сужена и детализирована настолько, между ним и жертвой находится такое количество бюрократических и технологических инстанций, что он не связывает конкретные технические задачи (например, проблему изменения центра тяжести в кузове грузовика, когда находящиеся в нем люди при появлении запаха газа бросаются к дверям и пытаются вырваться из душегубки) с подлинным назначением своего проекта - разработкой орудия казни. Раздробленная на минимальные технические и организационные задания, массовая расправа над невинными людьми редуцируется до ряда профессиональных задач, а чужая жизнь оказывается за пределами технико-бюрократического кругозора. Именно за правильное решение этих задач, а вовсе не за гибель людей, и отвечает наш конструктор.

Аналогичные формы распределения труда в системе управления как бы снимают ответственность и с чиновников, которые принимают решения о казни, или с сотрудников финансовых ведомств, которые подсчитывают объемы конфискации, в том числе тонны золотых зубных коронок, которыми пополняется казна. Социально сконструированное расстояние между ответственным лицом, выполняющим профессиональный долг, и жертвой массовой расправы на каждом этапе организации становится все более и более далеким.

Можно думать, что точно так же, как отдаленность от другого человека, конструируется и социальная близость. Духовное единство группы людей создается порядком культуры. В случае, который мы будем анализировать ниже, социальная конструкция близости задается языком описания народ-

ного единства как метафоры семьи. В условиях семьи, рода или патриархальной общины границы социальности совпадают с физическим пространством. В традиционном укладе все знают всех в лицо и часто находятся в кровнородственной связи. Именно на этом роде близости основаны общинные этика и право. "Свое" и "чужое" определяется границами физической достижимости. Общество модернизированное требует иных оснований идентификации. Общность между людьми становится общностью снятой, символической. "Свое" и "чужое", "мы" и "они" становятся понятиями неочевидными. Они распространяются на такие географические пространства, охватывают такое количество людей, что личный контакт не представляется возможным. Более того, символическое единство народа подразумевает идентификацию не только с иными пространствами, но и с иными историческими периодами (исторический аспект или аспект этнической традиции в идеологии национального строительства). Такие общности требуют специальной идеологической работы. Так возникают риторики народа, нации, родины, идеологические и эстетические обоснования национальных государств и других политических объединений людей. Следы этой идеологической и эстетической работы над символической конструкцией идентичности мы находим во фразеологическом корпусе языка.

Говоря о фразеологии как о следе конструирующей работы коллективного сознания, мы имеем в виду классифицирующую функцию языка, которая проявляется прежде всего в устойчивости сочетаемости. В качестве примера мы рассмотрим простой случай - употребление прилагательного родной в устойчивых сочетаниях современного русского языка. Мы увидим, как из метафорического переосмысления отношений родства и материнства, из метонимического переноса отношений родственной близости и любви постепенно строится конструкция общности как политического целого. При этом границы "природно-своего", "врожденного", "родного" постепенно растягиваются и захватывают все больше и больше посторонних, но идеологически значимых атрибутов до тех пор, пока "родное" не покроет собой, подобно чехлу на каркасе, всю жесткую конструкцию "государственно необходимого". Мы увидим, каким способом частное постепенно идентифицируется с общественным, а затем и с государственным, личный интерес сообщается с интересами власти, "природно-Свое" становится этической и эстетической категорией для апроприации мира как "вторично-Своего" и как все это оказывается на службе гегемонии.

Отметим для начала, что логика этого метафорического переноса с телесного на государственное, с частного на общественно-историческое намечается уже в этимологии самих существительных Родина, Отечество,

Отчизна. Все они описывают большие политически организованные социальные пространства как нечто подобное семье или роду.

"Родное" - это ближний круг, непосредственно соприкасающееся с телом, и потому оно исконно, неотъемлемо, неотменимо "Свое": родная семья, родной отец (брат, ...), родная мать (сестра, ...) Биологическая "врожденность" и эмоциональная, любовная близость совпадают; из любви рождаются родной голос, родные глаза, родные руки и т. д.

В круге "родного" обитают родные и близкие; их пределы - это родной дом, родные стены, родное село, родная улица, родные места и т. д. Сила любви к родному "втягивает" место обитания в сферу "прирожденно-Своего". Любимые нами места суть родные места, родные поля и леса, родные просторы, над этими просторами - родное небо, индивидуальная память и семейная история воплощены в родном очаге, родных пенатах, родных могилах.

Постепенно географические пределы "родного" расширяются - в них входят и родной город, и родной край, и родная страна, и родная планета. Размеры таким образом возникающего "вторично-родного" зависят от степени удаления от него: в городе тоскуешь по родной сторонке, по родным полям и лесам, в чужом городе - по родному городу, в изгнании - по родной стране, родному краю, в космическом полете - по родной планете. Такое "вторично-родное" уже не есть результат непосредственного переживания любовной близости "Своего", но итог идентификации с коллективной идеологией.

Показательна эта способность понятия "родного" к пространственной экспансии. Если солдат Отечества отправляется защищать родной кров, то речь уже не идет о принадлежащей ему лично избе: родной кров разрастается до жизненного пространства целой нации. Метонимический перенос позволяет расширить основание идентификации: население родной страны уже не связано личными любовными отношениями как отдельные люди, но составляет большое идеологически скрепленное сообщество. Такое сообщество осмысляется в метафорах родной почвы и родных корней. Почва и корни - более высокая ступень обобщения, чем родная кровь. Если кровь - это фигура для репрезентации телесной близости, то почва и корни - это фигуры близости духовной, идеологической, мировоззренческой. Почва и корни уходят не в семью, а в миропонимание, Weltanschauung. Именно последнее превращает метафорическую семью родных и близких в историческую общность народа. По логике "родного", такое сообщество становится и "любимым"; хотя члены его между собой и не знакомы, но, в силу идеологической идентификации, далеко не безразличны друг другу. По отношению к этому сообществу появляется моральный долг (долг перед Родиной / Отчеством) и эмоциональная привязанность (любовь к Родине /

Отечеству) - точно так же, как к собственной семье, но уже на гораздо более высоком уровне легитимации.

На следующем этапе тропеического процесса появляются такие словосочетания, как родная литература, родная словесность, родной язык, родная речь, родное слово и родная история. Большая часть этих фраз являются не просто обыденными сочетаниями, но зачастую названиями учебных курсов ("Родная речь", например, - заглавие серии учебников для начальной школы) или официальными терминами (курс родной истории, но не, например, "курс родной географии"). Поэтому здесь речь идет о политически ангажированных идеологических конструкциях - доктринах истории, языка, словесности. Что произошло с семантикой? Мы наблюдаем еще один метафорический перенос: атрибут любимого / родного дома, любимого / родного человека оказался перенесенным на символический продукт - дискурс национальной литературы (родное слово, родной язык, родная речь) и национальную историческую доктрину (родная история).

Пространственная экспансия "родного", отмеченная нами выше, дополняется "экспансией вверх" - в область духовного. Отношение телесной близости (родства) и любви теперь, по закону метафоры, переносятся на мир текстов - не любых, разумеется, но идеологически правильно отобранных, отцензурованных и институционально представленных в виде официальных учебных курсов и программ, в виде языковой и литературной политики, в виде доктрины. "Родные дискурсы" получают благословение политического режима в качестве репрезентантов национального духа, национальной идеи, общенационального самосознания и пр. Они искусственно возносятся до состояния национальных символов. Идентификация с национальной литературой, национальной историей, и национальным языком - т. е. принятие их именно в качестве родной литературы, родной истории и родного языка - это качественно новое состояние идентификации: в область прирожденно-"Своего" "записывается" идеологическая продукция, одобренная политической цензурой версия символической вселенной.

Далее происходит метонимический перенос "родного" с дискурсов на инстанции, занимающиеся контролем дискурса. Так в советском языке появляются и родное Правительство, и родной товарищ Сталин, и родная Коммунистическая партия, и многое другое подобное. В область "прирожденно-Своего" записываются политические институты и символы репрессивной власти. Так, на последнем этапе тропеического генезиса, классифицирующая власть языка создает не только культурно-историческое, но и политическое "родство" - идеологическую доктрину единства народа.

## Фразеология как след порядка культуры

Идеологические конструкции привлекают внимание исследователей, которые занимаются критикой порядка культуры, анализируя идеологемы как продукты символического обмена в условиях т. н. тоталитарных идеологий. Не случайно поэтому, что интерес к конструкциям, подобным Родине, проявляют исследователи современной немецкой культуры. В рамках критической парадигмы, заданной работами Адорно и Хабермаса, делаются, например, в уже упомянутых нами работах попытки деконструкции националистических и нацистских мифов *Vaterland* и *Heimat*.

В последние годы интерес к понятию Родины среди лингвистов привел к нескольким попыткам семантического и концептуального анализа этого понятия. Чрезвычайно интересен в этом отношении сборник работ о разных "родинах" под редакцией Ежи Бартминьского,<sup>25</sup> где делается попытка сопоставления соответствующих слов в разных культурах и разных языках. В рамках кросс-культурного подхода к семантике слова как к ключу к культуре. А. Вержибicka провела анализ немецких *Vaterland* и *Heimat*, польского *ojczyzna* и русских родина, отечество, отчизна.<sup>26</sup> Лингвокультурологическое описание русского концепта родины с точки зрения признаков архетипического мышления предпринято в работе В.Н. Телия.<sup>27</sup> С.М. Толстая провела его этимолого-культурное исследование с точки зрения археологии славянских культур.<sup>28</sup>

Теоретический интерес лингвистики к понятиям типа Родины не случаен. Он продиктован внутренней логикой лексико-семантического описания, которое опирается на понятие семантического треугольника: имя - значение - смысл; имя - денотат - сигнификат. Что есть имя, слово: символ или текст? вещь или практика? отражение мира или сотворение мира?

Если денотат имени принять, вслед за теорией референции, как представитель мира объективных сущностей, которые означаются языком, то тогда объекты типа денотата имени Родина из лингвистического описания следует исключить, поскольку объективным существованием референт имени Родина не обладает (в отличие от референтов имен Россия или СССР). В равной степени не обладают объективным существованием и референты других абстрактных существительных, таких как правда, счастье, совесть, судьба или жизнь. Такие референты следует относить к продуктам коллективного культурного конструирования, а не к реально существующим вещам наподобие *natural kinds* - яблок, чашек, собак или столов.

Культурная конструкция - означаемое особого рода. Отличительной особенностью такого означаемого можно считать тот странный факт, что она не обладает никаким иным местом существования, кроме внутренней

формы языка и собственно формы говорения. Можно, конечно, думать, что культурная конструкция существует в сознании. Но содержание сознания является только в способах выражения, причем не только в практиках означивания, но и в практиках умолчания. Если яблоки, чашки и столы являют себя в непосредственной данности, то культурные конструкции являют себя в формах говорения, в риторике и фразеологии (здесь имеются в виду и невербальные риторик, например, визуальные ряды или поведенческие тексты). Невозможно, например, дать классификацию или определение Родины как термина, как терминологически невозможно определить существо жизни, счастья или судьбы. Можно, впрочем, дать словарное толкование соответствующих имен; однако лексикографическая дефиниция не определяет по существу, а лишь суммирует наиболее общие способы "говорения о".

Культурная конструкция, таким образом - очень своеобразное означаемое. Слово яблоко и природный объект "яблоко" совершенно автономны друг от друга. Фразеология и риторика яблока обозначают то, что с яблоком объективно происходит, но совершенно не составляют существа этих событий. Плод завязывается, растет, наливается соком, созревает, срывается с ветки и гнивает вне всякой зависимости от слов, которыми мы обозначаем эти процессы. Слова-знаки проявляют здесь полную произвольность по отношению к своему означаемому, абсолютное безразличие к его природе, как это и предусмотрено концепцией произвольности знака у де Соссюра.

И наоборот, если можно сказать, что Родина взрастила своих сыновей, дала им право на труд, подарила чистое небо над головой, а в минуту опасности зовет сыновей на ратный подвиг во имя свободы и независимости, и сыновья Родины готовы положить жизнь на алтарь свободы (я использую здесь фрагменты фразеологии Родины, которая будет более подробно рассмотрена в следующей главе), то все эти драматические события совершаются исключительно в слове, только в логике риторического приема и ни в какой внешней - параллельной - по отношению к слову реальности места не имеют. "На самом деле" никто никому чистого неба не дарит и никто ничего на алтарь не кладет - "на самом деле" людей "просто" призывают по повестке в армию одни и убивают в ходе военных действий другие. Если же возможно говорить о данных событиях в терминах "даров" и "алтарей", коль скоро сама практика такого говорения вообще возможна и принята в данной культуре, тогда возможно и существование Родины как культурной конструкции, в субъективной реальности коллективно принятых и санкционированных интерпретаций.

Таким образом, имена культурных конструкций - не произвольные знаки; их внутренняя форма ("дары", "алтари" и пр.) мотивирована порядком

культуры. Если в именах, имеющих реальные денотаты, последние и составляют их смысл, то в семантике имен культурных конструкций смысл перемещается в направлении сигнификации, т. е. гипотетического воссоздания мира как предмета воображения, от отношения отражения к отношению интерпретации. Знак в этом случае вступает в игру не с миром как таковым, а с коллективной репрезентацией реальности. Денотатом его становится фиктивный объект, продукт воображения, произведение коллективного идеологического творчества, видимость существования которого как "реальной вещи" создается игрой интерпретирующих коннотаций в процессе обговаривания мира.

Различие между именами денотативной и именами сигнификативной семантики - одна из контrovers философии языка. Это по существу различие между словом в платоновском понимании и словом "риторическим".<sup>29</sup> "Платоновское" слово возникает из отношения истинности между наименованием и вещью (или именем и идеей). "Риторическое" слово существует как запечатленная интенция, как след дискурсивной практики. В качестве такого следа слово как таковое, как единица языка превращается в лексикографическую условность, оказываясь лишь результатом чисто теоретической классификации. Если "платоновское" слово самодостаточно своим истинностным (референциальным) отношением к означаемому-идее, то "риторическое" слово - это именно след взаимодействия дискурсов, осадок от кругообращения символических обменов. Оно обозначает лишь в силу того, что указывает на дискурс, частью которого является и содержание которого подразумевает в своих пресуппозициях. Валидность такого слова, его внутренняя состоятельность определяется не местом в системе, не адекватностью в выражении идеи, но исключительно его ролью в кругообращении дискурсивных практик, способностью эти практики поддерживать, убедительностью в репрезентации той фиктивной реальности, которую оно само и конструирует. "Риторическое" слово есть эмблема повседневного обмена, шибболет, дискурсивная метка, а не означающее в том смысле этого слова, которое вкладывает в него структурная лингвистика.

Итак, семантика имени сталкивается с тем, что имя как носитель смысла, имя как сигнификат не отражает мир, а конструирует его в процессе сигнификации. В фокусе такой семантики не отношение имени и вещи, а отношение имени и дискурса. Это теория слова с говорящим субъектом в центре, отношение не логическое, а диалогическое. Языковая конструкция реальности входит в диалог с репрезентацией, с социальной конструкцией реальности.<sup>30</sup> По сравнению с социальным познанием (social cognition), языковое знание сугубо локально, локально в квадрате: оно определяется не только культурными особенностями конструирования социального по-

знания, принятого в данной культуре, но и локальными особенностями дискурса - риторическими топосами и позициями, которые данный язык объединяет во внутренней форме своих выражений.

Локальность (т. е. относительность) языкового знания проявляет себя в релятивности систем языковой классификации. Уже стало избитым штампом обращаться в качестве иллюстрации этого тезиса к знаменитому рассказу Хорхе Луиса Борхеса "Аналитический язык Джона Уилкинса", где приводится "китайская классификация" животных, которые подразделяются на "а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят [...]" и так далее.<sup>31</sup> Именно этот отрывок, вернее - "смех, прозвучавший под влиянием его чтения, смех, который колеблет все привычки нашего мышления" - вдохновил Мишеля Фуко на написание "Слов и вещей".<sup>32</sup> Фуко пишет:

Предел нашего мышления - то есть совершенная невозможность мыслить таким образом - вот что сразу же открывается нашему взору, восхищенному этой таксономией; вот какое экзотическое очарование иного способа мыслить предстает перед нами под покровом аполога.<sup>33</sup>

Однако "экзотическое очарование иного способа мыслить" охватывает нас не только при чтении борхесовских вымыслов, но и при чтении научных трудов по антропологии и этнолингвистике. Не менее "очаровательная" таксономия предстает перед нами в работе Джорджа Лейкоффа "Женщины, огонь и опасные вещи",<sup>34</sup> где эти три - на европейский взгляд несовместимые - категории объединяются в один класс грамматическим членением одного из реально существующих австралийских языков. "Очарование" (или, как говорит Фуко в другом месте, "чудовищность") такой категоризации - это реальное переживание опыта столкновения с чужим локальным знанием. Это чужое знание фундировано иной рациональностью, в нем подрывается незыблемость нашей веры в основания собственного мышления, особенно если мы склонны принимать собственное за всеобщее. В этом знании перед нами предстает не только иной миф, но и иной мир.

Это отличие состоит в ино-рациональности членения, в кажущейся произвольности самих оснований для выделения рядов и серий. Культурно-языковые ряды умалчивают о своих категориях. Однако именно эти категории и составляют порядок культуры. Авторитет языка связан с тем, что он навязывает носителям свои категоризации, не объясняя ни ее оснований, ни собственных полномочий. Через структурированное языковое знание носители культуры приобщаются к скрытому порядку, становясь таким образом не просто носителями языка, но, по умолчанию, членами его институций. Язык упорядочивает коллективное подсознание, подчиняет

его своей грамматике и организует своих носителей на правах первичного социального института<sup>35</sup> в сообщество знания и метафоры. Культурная общность людей подчиняется дисциплине языка, безусловной (для его носителей) очевидности его классификаций.

Локальность языкового знания и обусловленного авторитетом языка мировидения и поведения, культурная относительность классификаций мира - так, по-видимому, можно понимать тезис Уорфа о языковой относительности. Языковую относительность часто трактуют как воплощенное в языке различие национального характера - мифологизированной категории анализа, которая рассматривает культуру по аналогии с неизменяемым генетическим составом биологического организма. Однако с точки зрения диалогического подхода к слову, культурная относительность есть относительность идеологических оснований, которые лежат в фундаменте классификаций мира. В последнее время концептуальный анализ занимается культурно-языковыми "уникалиями". Выяснилось, например, что целый ряд русских понятий, например, "дом", "правда", "совесть", "стыд", "судьба" и многие другие, несмотря на наличие формальных эквивалентов перевода в других языках, не имеют эквивалентов по смыслу.<sup>36</sup> Означает ли это, что переводимость / непереводимость упирается в непреодолимую стену национального характера?

Нам представляется, что языковая относительность - это результат культурной истории, а не "культурной генетики".<sup>37</sup> В своем большинстве эти понятия относятся к культурным конструкциям, и существует реальная возможность деконструировать их неявные идеологические основания. Иначе - и именно этот тезис обычно приводится в качестве критики Уорфа, если читать его гипотезу языковой относительности как теорию национального характера - ничем нельзя объяснить такие повседневные явления, как многоязычие и гетероглоссия.<sup>38</sup> Речь идет не только о бытовом полилингвизме, но прежде всего о принципе "многоязычного сознания", которое, как утверждает Эмили Шульц в своем прочтении Уорфа "сквозь" Бахтина, и есть критическое самосознание; продукт такого сознания - не утверждение истинности одного и ложности остальных, а "прирост зрения" (*surplus of vision*), причем не для немногих, а для всех.<sup>39</sup>

### **Фразеология и критика языка**

Интерпретация фразеологии - один из способов интерпретации культуры. Лексикон как ключ к истории и культуре - это исследовательская стратегия, провозглашенная Анной Вержбицкой, теория фразеологии как языка культуры предложена и описана В.Н. Телия.<sup>40</sup>

В лингвокультурологической концепции В.Н. Телия субъект языка получает дополнительное членение как субъект культуры, и связующим звеном между ними является культурная коннотация - результат интерпретации денотата в категориях культуры. При этом особое внимание уделяется внутренней форме: образность языка постулируется как "ниша для кумуляции видения", которая может свидетельствовать о "[...] культурно-национальном опыте и традициях".<sup>41</sup> Внутренняя форма сигнализирует наличие в структуре знака мотивирующего элемента, знания, которое разделяется носителями культуры и придает знаку прозрачность именно среди "своих", т. е. тех субъектов, которые разделяют условия такой мотивации с членами собственного сообщества.

Культурная коннотация, таким образом, и создает сообщество - в данном случае, это сообщество говорящих на русском языке и разделяющих мотивационные основы русских метафор. Тела имен несут в себе информацию об "инорациональных", идиоматически непрозрачных элементах культурного знания - стереотипах, эталонах, мерках и т. д., которыми субъект культуры "измеряет" свой мир, придавая онтологии характер культурной идиомы. При этом "проблема непереводимости в языке - это прежде всего проблема несводимости культурных идиом, а не онтических картин мира".<sup>42</sup>

Вопрос о переводимости / непереводимости заставляет смотреть на культуру не как на органическое целое, а как на поле производства смыслов. Точно так же и межкультурный контакт оказывается не столкновением двух или более органических целостностей (ср. бердяевское понятие "национального человека" как примера такой супра-индивидуальной целостности),<sup>43</sup> а полем негоциации значения. Негоциация же подразумевает наличие цели, интереса, выгоды и представления о средствах, которыми эти цели и интересы достигаются. Поэтому и интерпретирующий потенциал культурной коннотации следует рассматривать в связи с работой по взаимному обговариванию условий интерпретации, т. е. условий чтения как Своего, так и Иного.<sup>44</sup>

Поэтому при описании языкового бытия и археологии культурных конструкций исследователь не может обойтись без понятия идеологии, а вместе с ним без родственных ему категорий власти и политики. Такой подход к языку и дискурсу возникает там, где методы лингвистического исследования пересекаются с интересами исследований культуры, *cultural studies*. Термины идеология, политика, власть и другие требуют специального разъяснения.

Хотя их употребление в западной теории и восходит исторически к русским контекстам (на парадигму *cultural studies* оказали решающее воздействие идеи В.Н. Волошинова о языке и идеологии), в современной русской

речи эти термины употребляются совсем с другими значениями и другими коннотациями. Как это ни парадоксально, но особенно чуждым нынешней русской лингвистике с ее марксистским прошлым оказалось именно употребление этих терминов в западной постструктуралистской, постмарксистской традиции интерпретации. Такие слова, как гегемония, класс, интересы, сознание для нас неизбежно ассоциируются с советской идеологической догмой, а слова идеология и политика воспринимаются скорее в своем жаргонном, чем терминологическом значении. Под идеологией понимается исключительно советская политическая цензура (по аналогии с названиями ответственных постов в аппарате - зав. по идеологии, зам. по идеологии), т. е. власть догмы. Имея в виду именно это жаргонное значение термина, в России часто говорят об образовавшемся после падения СССР "идеологическом вакууме": подразумевается отсутствие руководящей догмы и общегосударственного "вероучения", которое на правах государственной или национальной идеи объединяло бы всех в "систему".

Слово политика становится в таком употреблении своеобразным синонимом идеологии. Здесь ключевой фразой мне представляется жаргонное выражение сидеть за политику, т. е. подвергнуться преследованию и тюремному заключению за выражение взглядов, не соответствующих идеологической государственной догме. "Политика" в этом смысле описывается определенными статьями из Уголовного кодекса - клевета на существующий строй, распространение сведений, порочащих ... и т. д. Поэтому в своей обыденной речи мы, советские люди, относили к "политике" не только реальное политическое сопротивление, но и рассказанный в компании политический анекдот, коллекционирование подпольной литературы или самодеятельной песни. Интересно, что в *lingua sovetica* слово политический часто выступает как антоним слова уголовный: политические бараки в лагерной зоне и мир уголовников - "два мира, две морали".

Такое употребление слов говорит о том, что и сейчас в русской культуре они служат скорее "терминами зоны", чем терминами теоретической интерпретации. Поэтому мы и хотим объяснить свое словоупотребление.

Историю термина "идеология" Реймонд Уильяме, автор классического труда "Ключевые слова. Словарь культуры и общества" (1976),<sup>45</sup> прослеживает до периода Французской революции, когда это слово подразумевало философию разума. Наполеон стал первым критиком идеологии Просвещения, видя в ней умозрительную систему, враждебную знанию человеческих сердец и уроков истории. Эта форма консервативной критики идеологии и теории актуальна и в наши дни. Разоблачение идеологии как ложного сознания, в противоположность науке, мы находим у классиков марксизма. По Ленину, идеология есть система идей, свойственная тому или иному классу (отсюда фразеологические образчики советской повсе-

дневности - выражения кулацкая, буржуйская, интеллигентская идеология). Наконец, в марксистской критике языка и сознания идеология получает более широкое истолкование. Вслед за В. Волошиновым Уильяме определяет ее как "юридические, политические, религиозные, эстетические [...] и др. формы осознания конфликта между производительными силами и производственными отношениями". Идеология не просто как "ложное сознание", но как форма осознания и теоретической рефлексии, таким образом, - это теоретическая инновация школы Бахтина.

Каково отношение идеологии к процессам означивания и к символическим системам? Она отвечает за социальный аспект знания и сознания, символа и репрезентации.<sup>46</sup> Любая форма "упаковки знания", к числу которых относится и языковая метафора, имеет идеологические импликации и пресуппозиции.

В философии Альтюссера идеология описывается как механизм, который превращает индивида в субъекта. При этом решающую роль играет язык, поскольку любое знание производится в языке. Язык не прозрачная среда, через которую можно наблюдать истину. Формы языка содержат в себе идеологические пресуппозиции и импликации, поэтому содержанием языка является не только знание, но и власть.

Поэтому язык не является нейтральным полем, на котором протекает самодостаточный процесс смыслопроизводства. Язык представляет собой поле желания и социальное пространство, на котором разыгрываются игры власти, борьба за символический капитал.<sup>47</sup> Языковая дифференциация, так же как и дифференциация общественная, рождается в драме противоречий между разными эстетическими предпочтениями и вкусами, за которыми скрываются реальные возможности символических прибылей или проигрышей.<sup>48</sup> Если интересы и идеологии социальных движений репрезентируются гражданскими институтами, то идеологии в языке живут неявной жизнью, организуя культурные группы на основании чувства общего языка. Идеология всегда связана со смыслопроизводством. Она участвует и в создании доминирующего мировоззрения (или догмы), и в "натурализации" этого мировоззрения (т. е. представления его в качестве единственно разумного и возможного), и подрыве его со стороны языков сопротивления.

В западной лингвистике под влиянием франкфуртской школы, теории интерпретации Хабермаса и теории власти Фуко<sup>49</sup> эта проблематика сформулировалась в области исследований языка, власти и идеологии. Т. ван Дейк дает рабочее определение идеологии, в которой она сопоставляется с другими формами социальной когниции:

Идеологии определяются как базовые конструкции социального знания (social cognition), которые составляют общий для членов социальной группы резерв. Эти конструкции включают в себя отобранные соответствующим образом социокультурные ценности и организуются в единое целое при помощи идеологической схемы, которая служит репрезентацией того, как группа определяет самое себя. Помимо того, что идеологии несут на себе функцию организации воедино интересов группы, они имеют и когнитивную функцию, организуя социальные репрезентации (установки и знания), разделяемые такой группой. Таким образом, идеологии косвенным образом регулируют групповые социальные практики, а следовательно, определяют процессы порождения членам группы текстов и их речевые практики. (Перевод - И. С.)<sup>50</sup>

Акцент на полную формализацию идеологии (лично автор этих строк не очень-то верит в реальность такой задачи, хотя и симпатизирует коллегам-"смежникам") означает, что анализ языка перемещается из плоскости онтологической - описания "мира" - в плоскость описания области субъекта говорения. Это означает также и перемещение теоретической парадигмы языка в область автоописания, а онтологии - в область критики. Собственно задача описания идеологии в дискурсе или в лексиконе ставит перед нами задачу критики языка, а не утопичную программу описания языка "как он есть", "в себе". Гуманитарное знание эпохи постмодерна несет в себе ярковыраженную критическую интенцию: оно не может описывать мир как он есть, потому что не знает, "как он (мир) есть", а располагает только децентрированными, множественными, полилингвистическими и поликультуральными версиями. Эта критическая интенция двунаправленна. С одной стороны, это социальная и культурная критика, критика существующего порядка европейской культуры. Эту функцию берут на себя критическая лингвистика, критический анализ дискурса, феминистская критика и теория постколониализма. С другой стороны, это критика в понимании Канта, который исходит из требования приписывать "вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им (разумом) самим сообразно его понятию".<sup>51</sup> "[... М]ы, [говорит Кант] а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими".<sup>52</sup> Поэтому критика есть "трактат о методе, а не система самой науки".<sup>53</sup> Гуманитарное знание может репрезентировать только ту или иную форму интерпретации, причем прежде всего интерпретацию наблюдательной позиции субъекта исследования. Будучи рефлексивным проектом, оно (гуманитарное знание) обращается "на себя" и из утопической программы описания отчужденного от наблюдателя внешнего мира превращается в средство критики культуры, "изнутри" которой производится описание.

Критический подход к языку практикуется в рамках особого направления современного языкознания, близкого парадигме cultural studies - направления, принявшего название критической лингвистики. Солидаризируясь с положениями этой дисциплины,<sup>54</sup> в частности, с политической и

политэкономической критикой языка, мы хотели бы определить собственный критический подход, который, по нашему мнению, подразумевает следующее:

(1) Всякое высказывание о языке есть и высказывание о методе, которым это высказывание порождено. Теория языка - это не прямое описание языкового факта, а критическая методология, направленная на выяснение того, каким образом этот факт был получен как факт.

(2) Человеческое взаимодействие протекает не в мире вещей и природных объектов, а в символической реальности, в мире значений вещей и значений природных объектов, как практика символического обмена. Вопрос о том, как в такую теоретическую рамку вписывается семантика явлений природы и их классификаций (natural kinds), активно дебатировалось последние несколько лет в постмодернистской критике в связи с так называемым "делом Сокала".<sup>55</sup> Мы берем на себя смелость утверждать примат сигнификативной (интенциональной) семантики над денотативной как минимум по отношению к именам, в означаемом которых стоят культурные идеологические конструкции типа Родины.

(3) Реальность не столько "задается" извне, сколько конструируется в процессе взаимодействия, в форме социального знания (social cognition).

(4) Реальность конструируется в языке, а не отражается, не воплощается и не опосредуется им. Язык есть практика символического обмена, но в то же время он есть и арена, средство, цель и критерий символического обмена. Воплощая в себе коллективную память, язык становится средством приобщения к традиции. "Стоимость" языка определяется его свойствами как культурного наследия. Поэтому язык представляет собой важную форму культурного и социального капитала. Возможность говорить "из" или "от лица" доминирующего языка означает прямой доступ к власти; отчуждение от доминирующих в данной культуре форм говорения делает человека бесправным. Борьба за язык - это борьба политическая.

(5) Конструирование социальной реальности подразумевает не только создание версии окружающего мира, но и автопроекцию субъекта говорения. Субъект в языке не есть индивид, он не эквивалентен функциям / ролям Автора, Говорящего, Слушающего, Субъекта речи и пр. Субъект в языке - лишь условная персонификация, на самом деле это системная функция языка / дискурса, машина, обеспечивающая порядок дискурса. Живой человек, попадающий в ситуацию говорения и особенно письма, оказывается

в определенном отношении к этой машине: правила порождения дискурса определяются этой машиной, она же поддерживает порядок, она же наказывает за нарушение этого порядка. Простым примером субъекта как языковой машины является действие политической цензуры: цензура "знает", что именно и о чем можно говорить, а о чем следует умалчивать; знает она и то, какие санкции накладывать на тех, кто нарушает этот порядок говорения и умолчания. Машина цензуры - не исключение, а скорее наивысшая реализация функции дискурса Современности (Modernity) как дисциплинирующей и наказывающей системы. По подобному принципу работают и более "вегетарианские" (если воспользоваться ахматовским словом) системы, например, художественное редактирование текста.<sup>56</sup>

(6) Под содержанием социального знания, вслед за ван Дейком, мы понимаем совокупность знаний, мнений и верований, а также интерпретаций, установок, идеологий, норм и ценностей, принятых в данной культуре." Как феномены духовной сферы (знания, убеждения, вера и пр.), так и атрибуты субъективности оказываются при таком рассмотрении явлениями одного порядка, а именно, конструкциями, производными от формы языка. Это относится и к конструкции коллективной культурной идентичности, в том числе и к конкретному случаю конструкции Родины, который мы обсуждаем в этой работе.

(7) Ключевым понятием для критического анализа языка становится понятие идеологии. Речь идет не только о государственных, политических метанарративах типа официальной идеологии советского государства,<sup>58</sup> но о системах оценивания в широком смысле слова, включая идеологии повседневной жизни. Идеология - это последовательный (как правило имплицитный или по крайней мере неочевидный) дискурс классификации и оценки, пронизывающий собой все тело социального знания. Неочевидность идеологического компонента - главное, что отличает его от остальных когнитивных форм. Идеология стремится слиться с миром и обладает высоким потенциалом мистификации.

(8) Внеидеологического - т. е. не-локального, абсолютного социального знания не существует. Это же относится и к языковому знанию, которое все сконструировано на оценочных, т. е. идеологически отнесенных основаниях. Культурно-языковая относительность понимается нами как релятивность идеологически сконструированных оснований оценки. Под словом "оценка" подразумевается прежде всего оценка качественная, а не количественная, главным образом, этическая и эстетическая.<sup>59</sup> Именно на таких оценках строится представление о норме и соответствующая идео-

логия нормы. Вопрос о том, чем характер культурной нормы отличается от иной формы нормирования, например, нормы грамматической, мы оставляем в стороне. Выскажем лишь предположение, что культурная норма обладает, в зависимости от обстоятельств, большей или меньшей гибкостью, больше или меньше подразумевает творческое вмешательство субъекта культуры, фактор его выбора, его преференцию. Норма языка (например, "жи-ши" пиши с буквой "и") субъектности не подразумевает вообще. Культурная норма тоже репрессивна. Как и в чем - выяснить это и есть одна из задач этой книги.

(9) Поскольку атрибуты субъектности, вместе с самой функцией субъекта языка, формируются в языке в ходе символического обмена и в форме идеологических конструкций, задача определения культурной идентичности из языка получает свое теоретическое оправдание. Если такие факторы, как национальность, этничность, возраст, пол, классовая принадлежность и пр. можно считать показателями идентификации, то значимыми они оказываются только в своем дискурсивном функционировании, в процессе обговаривания. Таким образом, язык есть ее (идентичности) единственная среда. Коллективная идентификация не выражается через язык и не опосредуется с помощью языка. Как идеологическая конструкция она складывается в языке и ни в какой другой форме, кроме форм языка, не существует. (Здесь "язык" можно понимать очень широко, включая и невербальные коды - одежду, поведение и т. д.) Неверно было бы говорить, что идентичность отражается в языке, выражается через язык или опосредуется при помощи языка. Это позволило бы заключить, что идентичность существует как самостоятельная сущность где-то вне и независимо от языка. Наш тезис заключается в том, что нигде кроме языка и ни в какой другой форме конструкция идентичности не существует. Она дискурсивна, т. е. лингвистична *par excellence*. Национальные, этнические и прочие формы самоидентификации следует рассматривать лишь как вторичные по отношению к языку, переосмысленные формы манифестации субъекта языка в мифологизированных метафорах общей почвы, общей исторической судьбы, особого пути или национальной идеи и других дискурсах "воображаемых сообществ".

(10) Эти соображения ставят перед нами еще один аспект критического анализа языка: вопрос о том, как в условиях террора идеологических машин выживают более или менее бесправные субъекты речи - живые люди, волею судеб заброшенные на рынок символических обменов и стремящиеся реализовать свое право на слово, слово в себе и себя в слове. Как справляются с этими обстоятельствами рядовые члены языкового сообщества,

не наделенные никакими правами по отношению к дискурсу, кроме возможности подчиняться его механизированным правилам?

Этот вопрос можно переформулировать с точки зрения лакановской политэкономии Желания: в чем необходимость машины языка с точки зрения субъекта? И если речь идет о политэкономии, то в чем же интерес и в чем прибыль субъекта говорения, который вкладывает себя в обмен, производимый машиной? Речь идет о Желании, т. е., по Лакану,<sup>60</sup> - о Нехватке (*la manque*), о той фундаментальной недостаточности, неполноте бытия, той пустоте в бытии, которая составляет природу субъекта. Смысл как символический продукт, производимый машиной - в данном случае, смысл Родины как продукт говорения о Родине - заполняет это фундаментальное "не могу", эту изначально зияющую рану, закрывает собой пустоту и протезирует Нехватку, как искусственный орган протезирует собой орган ампутированный. Изначальный недостаток бытия компенсируется социально значимым избытком, образующимся в процессе символического обмена. Нехватка бытия, таким образом, оказывается оправданной избытком смысла: подобно протезу, конструкция Родины достраивает субъекта нехватки до воображаемой целостности (народа, нации). Будучи недостаточным, бытие легитимируется необходимостью Целого. Целое - это то, что искупает собой недостаточность бытия, придавая ему необходимость. Поэтому культурная конструкция Родины (как и любая другая) представляет собой скорее отрицательную, чем положительную ценность: желание (Родины) - это необходимость обосновать необходимость бытия, которое само по себе не обладает никакой необходимостью.

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Деконструкция Родины: фразеология  
как ключ к восстановлению нарратива**



Во введении мы говорили о том, что рассматриваем имя как нарративное ожидание. Имя, повторимся еще раз, не есть результат произвольного отношения к вещи. Наоборот, имя как единица языка несет в себе след своего диалогического исторического прошлого (многоголосие по Бахтину, интертекстуальность по Кристевой). Это историческое прошлое есть не что иное, как память контекстов употребления. Эта память воплощается в идеологической конструкции означаемого. Посредством языкового членения означаемое вписывается в некоторую классификацию мира. Классификация подразумевает порядок, а порядок подразумевает контроль. Таким образом, имя оказывается вписанным, через свои коннотации, в идеологическую систему *Weltanschauung*. Совокупность таких идеологических конструкций можно считать чем-то вроде "духа сообщества": именно идеологические коннотации, свернутые в имени, способны порождать различные формы рационализации, которые приняты порядком данной культуры. С этой точки зрения имя нельзя считать произвольным (по Соссюру), поскольку выбор имени находится в полной зависимости от запрятанной в него идеологии. Имя живет в совокупности нарративных потенциалов - иначе говоря, оно рассказывает нам истории о своем означаемом, и только в контекстах этих историй собственно существование означаемого можно считать истинным.

В этой главе мы попытаемся деконструировать нарративы, составляющие в своей совокупности дискурс Родины / Отечества / Отчизны. Для этой цели был собран корпус устойчивых словосочетаний с соответствующими лексемами, после чего была проведена грубая классификация корпуса согласно типу ситуации, которую эти словосочетания описывают, амплуа героя - субъекта ситуации, типу сюжета и пр.<sup>1</sup> В этой работе мы опирались на собственную языковую интуицию в сборе и классификации фразеологизмов, поскольку ни в одном из словарей этот корпус полного отражения не нашел.<sup>2</sup> Далее была сделана попытка из имеющихся фразеологизмов составить связные, внутренне непротиворечивые "истории". В результате получилось несколько коротких текстов (некоторые из них с вариантами), лексика которых состоит из устойчивых сочетаний со словами родина, отечество и отчизна, с прилагательными родной и чужой и некоторыми другими именами, относящимися к смежным семантическим полям, употребление которых мы старались по возможности ограничивать.

Мы стремились воссоздать такую языковую картину, которая соответствовала бы именно актуальному состоянию дискурса, но при этом выявить те признаки, которые, по нашим предположениям, имеют высокий потенциал для дальнейшего разворачивания идеологических построений. Мы ограничились советской и постсоветской риторикой и фразеологией

Родины, в основном опираясь на речевые жанры, которые сопутствуют повседневной жизни. Поэтому язык официальной советской идеологии в наш корпус вошел, а, например, язык литургии или индивидуальные авторские, поэтические голоса остались за пределами работы. Нас интересовало прежде всего обыденное языковое сознание и речевая культура "усредненного" носителя языка. Неожиданно для автора этих строк, этот "усредненный" носитель оказался глубоко политизированным, и язык советской пропаганды от языка повседневности советского периода нам отделить не удалось (обсуждение этого феномена - в следующей главе).

В отдельной главе мы рассмотрим возможности археологии в этой области. Мы попытались реконструировать некоторые прежние состояния дискурса, "привязав" их по возможности к его состоянию нынешнему. Нас интересовало диахроническое состояние самого концепта Родины, и мы вдохновлялись примером дисциплины, которая ныне стала популярна под названием "история идей" (history of ideas; см., например, одну из ранних работ в этой области - блестящую историю мифологем "святая Русь", "русский бог", "русская душа" в исследовании русской политической мысли у М. Чернявского).<sup>3</sup> Однако оказалось, что археология риторики и фразеологии - не то же самое, что история идей. Археология "раскручивает" время назад, тогда как история идей занимается т. н. прогрессом. Кроме того, трудно отнести такие конструкции, как Родина, Отечество или Отчизна к числу собственно идей. Любой миф - это не рациональный продукт, а эстетический, даже если он употребляется в обличий логически выдержанной системы при подведении рационального базиса под выбор решения. Именно через свои эстетические свойства - эмоциональность, память тела, чувство прекрасного, стремление к гармонии - конструкции Родины, Отечества и Отчизны подключаются к политике в широком понимании этого слова. Эти конструкции используются как инструменты политического воздействия не сами по себе, а благодаря тому, что притягивают к себе эстетическую интерпретацию. Эстетизация политического - важная тема нашей работы, которую мы будем обсуждать ниже.

В целом, нарративы составлялись так, чтобы в каждом из них имелась только одна сюжетная линия и только одна идеологическая коллизия. Поэтому за исключением некоторых случаев фразеология, использованная для составления одного нарратива, уже не ложилась на канву другого. Именно этот весьма интуитивный метод недопущения внутреннего противоречия в употреблении фразеологии и исключения, насколько это возможно, дублирования фразеологизмов, и лег в основу определения числа и содержания представленных здесь историй, на окончательном распределении которых мы все же не настаиваем.

В результате нами выявлено три топика и, в рамках каждого из них, следующие истории:

#### I. Любовь к родине

"Перекасти-поле" (ключевые слова: малая родина, отчизна, родная / чужая сторона);  
"Далекий замуж" (ключевые слова: родная сторонка, чужая сторона); "Изгнанник Родины" (ключевые слова: Родина, отчизна);

#### II. Долг перед Родиной

"Сыновья (и дочери) Родины" (ключевые слова: Родина, Отчизна); "Защитник Родины" (ключевые слова: Родина, Отечество); "Изменник Родины" (ключевое слово: Родина);

#### III. Величия Родины

"Семья народов" (ключевое слово: Родина); "Военная мощь Родины" (ключевые слова: Родина, Отечество); "Счастливое детство" (ключевые слова: Родина, Отчизна).

Тот порядок, в котором мы расположили эти нарративы, соответствует порядку, в котором значения ключевых слов (Родина и пр.) были бы расположены в толковом словаре. Как известно, в качестве исходного в словарях принимается значение непереосмысленное, тот смысл, от которого вторичные значения являются семантически производными. Поэтому имя Родина в значении "местность, где X родился и/или вырос" мы считаем словообразовательно первичным, тогда как ее значение "государство, гражданином которого X является и идеологию которого разделяет" мы считаем словообразовательно вторичным, результатом тропеического переноса. Соблюдая словарный порядок, мы хотели не только отдать должное традиции, но и указать на значимость самого процесса деривации, ее логической последовательности. Этот процесс деривации не безразличен к идеологии и политике.

Отдавая дань традиции лексико-семантического исследования, мы организовали нарративы вокруг "вершинных сем" - ядра семантизации, вокруг которого располагаются компоненты значения. Таких вершинных сем обнаружено три - Любовь, Долг и Величие. Эти вершины можно считать ключевыми в порождении мифологии Родины. Археология языка Родины показывает, что вершинные компоненты не меняются на протяжении истории дискурса и определяют мифопорождение буквально на любом его диахроническом срезе.

Хотя существительные Родина, родина, Отчество, отечество, Отчизна и отчизна часто рассматриваются как синонимы, наш материал показывает, что за ними стоят разные конфигурации идеологического комплекса и, соответственно, различные речевые практики. Указав в скобках ключевые слова, характерные для того или иного нарратива, мы хотели очертить пределы варьирования в рамках одной и той же поверхностно-синтаксической структуры, например, воспевать Родину - воспевать Отчизну, пасть за свободу Родины - пасть за свободу Отечества и мн. др. Эти фразы кажутся дублетами, однако далеко не всегда взаимная подстановка возможна по смыслу. Например, словосочетание трудные для нашей Родины дни обозначает период начала Великой Отечественной войны и угрозу для существования коммунистического режима; похожее сочетание трудные / трагические для нашего Отечества годы относится к периоду революции и гражданской войны и подразумевает крах Российской империи и белого движения, т. е. с точки зрения идеологических и культурно-исторических коннотаций эти фразеологизмы, несмотря на свое формальное сходство, выступают как прямые антонимы.

Полученные в результате нашего анализа истории - это открытые, незавершенные нарративные структуры, которые каждый читатель может дополнить и модифицировать по своему вкусу. Однако опыт автора показывает, что такое дополнение и изменение отнюдь не всецело в воле сочинителя; более того, как именно и чем будет дополняться та или иная история, в какую сторону пойдет развитие сюжета, какие герои в этом сюжете будут участвовать и прочие "литературные" вопросы - все это в очень высокой степени определяется самим нарративом, а не лицом, его составляющим. Речь идет не только о pre-fabrication<sup>4</sup> таких нарративных единиц, но о глубинных свойствах языка, который действует не как инструмент человеческой инициативы, а как ее прямой агент. Иными словами, это не мы рассказываем истории, а истории рассказывают нас; не субъект артикулирует слово, но, наоборот, имя "сказывает" субъекта. Не мы рассказываем о Родине, но Родина артикулирует нас.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ. РАССКАЗЫ О РОДИНЕ

### *Любовь к родине*

#### *Перекасти-поле*

Детство героя проходит в малом пространстве - чаще всего в деревне. Это малое пространство - родной дом / кров, отчий дом / кров, родная деревня, родное село, родные места. Это пространство населяют родные и близкие, родная мать, родной отец; его защищают родные стены. Вокруг героя все родное - родные голоса, родные лица, родные обычаи. В родных местах его окружает родная природа: родные русские березки, родные леса и поля. Над головой - родное небо, куда ни кинь взор - бескрайние родные просторы, привольно дышится родным воздухом. Все это - родная сторона (сторонка, сторонушка), малая родина.

Герой вырастает и покидает родные места. Его влечет новая жизнь, новые возможности, мир детства кажется тесным. Он переезжает в город и начинает новую жизнь в мире, где все чужое, незнакомое. Однако в мыслях он все время возвращается к воспоминаниям детства. Его тянет / влечет на родину. Переехав в город, он оторвался от корней, потерял связь с почвой, не может пустить корни, его, подобно растению, пересадили на новую почву и он чахнет. Возможно, он все время переезжает с места на место, со стройки на стройку - человек без роду, без племени, перекасти-поле. Но память о родных местах согревает и поддерживает его в трудную минуту. Переломный момент его биографии - известие / весточка с родины, встреча с земляком. Герой решает возвратиться / съездить на родину. Возможно он едет отдохнуть, в отпуск. Возможно, его вынуждает к этому трагическое обстоятельство - смерть матери, например. На родине все осталось по-прежнему, ничто не переменялось, но герой смотрит на родные места новыми глазами. В нем пробуждается культурная память, проявляется осознание родных корней и родной почвы. Ему становится ясно, что имеет в виду поэт, говоря о "любви к родному пепелищу | Любви к отеческим гробам". К "инвентарю родного" прибавляются родные могилы, родное (сельское) кладбище.

а (вариант развязки): герой остается в родных местах навсегда; здесь он обретает утраченный на чужбине душевный покой; возможно, он встречает здесь свою первую любовь, которая по-прежнему верна ему. б (вариант развязки): герой прощается с (босоногим) детством, переживает нравственное возрождение, возвращается к (духовным) корням / истокам и покидает родную сторону обновленным человеком, неся в сердце / душе / памяти неизгладимый образ милой родины. Этот нарратив знаком нам по своим бесконечным вариантам в советской литературе, особенно в деревенской прозе, в "душевном" кино 50-60-х, он знаком и по советской публицистике на темы нравственности и морали (стиль журнала "Новый мир", "Литературной газеты"). В литературной критике эту тему принято обозначать темой "малой родины". Само имя малая родина довольно

новое в русской культурной истории. Оно появилось, как можно предположить, на излете либеральной хрущевской оттепели, когда, с одной стороны, интеллигенции позволили обратиться к "поиску корней", а с другой стороны, эти корни надлежало искать среди "классово-близких", т. е. в крестьянстве (но не в дореволюционной интеллигенции или дворянстве). Именно так сложилось направление советской литературы, известное под названием "деревенской прозы". При Хрущеве политическое руководство стало относиться к крестьянству с большей терпимостью, чем в сталинские времена. Поэтому и в публицистике и литературе малая родина фигурировала главным образом как деревня, то место, где обитают "народность", "подлинность" и "правда".

При всей своей литературности, концепт малой родины довольно интересен в плане идеологических и политических коннотаций. В каком-то отношении идеолог ему малой родины можно воспринимать как неявную альтернативу официальной идеологии великой социалистической Родины, а приватную любовь к родным краям - как нечто оппозиционное и пролетарскому интернационализму, и советскому патриотизму. Именно так, как мягкую форму критики советской идеологии, и принимали советские читатели деревенскую прозу, которая противопоставляла индивидуальную судьбу человека механически неумолимой логике общественного прогресса и истории; трагический исход такой одиночной судьбы, оторванной от корней, ставил под сомнение весь советский проект как таковой.

В устройстве риторики и фразеологии дискурса о малой родине примечателен один момент. В нарративе о "перекати-поле" и его возвращении домой один актант остается загадочным: откуда именно возвращается герой? В каноне "деревенской прозы" - например, у Василия Белова - это возвращение из "вавилонов" большого индустриального города, бегство из области модернизированной в область патриархальную, "исконную". В фильмах и книгах о войне герой возвращается с фронта ("Судьба человека" М. Шолохова). Однако, читатели и кинозрители, воспитанные на цензурных требованиях оттепельной поры, видели в мотиве возвращения и фигуру умолчания: они читали это как возвращение из "мест не столь отдаленных". Так, возвращается из заключения герой незабываемого Юрия Никулина из фильма "Когда деревья были большими" (зритель того времени легко делал политическую поправку, если сценарий предлагал ему как условие игры возвращение героя из "отсидки по уголовке"). Таким образом, лагерь или тюрьма оказывались "локсами модернизации", наравне с фронтом и с большим городом; образ же деревни или патриархального провинциального городка становился тем спасительным локу-

сом, где "злая" модернизация преодолевается целительной нравственностью и поэзией родных корней.

"Родные корни", таким образом - это конструкция, в которой заключен сильный потенциал критики модернизированной цивилизации, воплощенной в совокупной образности более или менее взаимозаменяемых актантов: "большой индустриальный город" - "фронт" - "ГУЛАГ". Наиболее талантливо и последовательно эта форма критики представлена в творчестве Василия Шукшина. В его раннем фильме "Печки-лавочки" герой бежит из столицы, где его встречает бездушное, наукообразное знание народа (воплощенное в образе профессора-фольклориста), в родную деревню, где эта народность обретается в подлинном, не замутненном умствованием виде. Однако в своем главном произведении "Калина красная" Шукшин пошел гораздо дальше, противопоставив ту условную малую родину, куда возвращается герой-уголовник (деревня, поле, березки), центральному локусу советского модернизированного порядка - тюрьме. Критика собственно и основывалась на таком умалчивающем противопоставлении между ностальгически-патриархальной малой родиной и Родиной-Системой с ее проектами насильственной модернизации.

#### *Возврат на малую родину - в деревню или маленький уездный городок*

- символически представлял идеальное возвращение к моральным устоям, к ценностям "подлинного" и "народного". При этом мотивы возвращения в родные места связаны с духовным протестом против накопительства, карьеризма, мещанства (ср. дискуссии о "вещизме" на страницах "Литературной газеты" в 70-е гг.), стяжательства, индивидуализма и разобщенности, которые воплотились в образе бездуховного, враждебного, нравственно коррумпированного индустриально-бюрократического города. Однако было бы упрощением толковать деревенскую прозу и выраженную ею полупартийную, полуинтеллигентскую мечту об обретении утраченных корней на малой родине лишь литературным противостоянием деревенщиков основному направлению соцреализма, в частности, производственному роману или "городской" прозе. Столь же упрощенно было бы понимание дискурса малой родины лишь как разновидности дискурса национализма или локализма.

#### *Идея родины - утраченной и возвращенной*

- не является открытием позднего соцреализма, она входит в репертуар базовых сюжетов европейской культуры, сочетая в себе мотив странствия, с одной стороны, и мотив утраченного / возвращенного Рая, с другой. Трудно при анализе этого нарратива не углубиться в исследование некоторых "бродячих" сюжетов. В этой теме отразились не только литературные коллизии, но и целый ряд изначальных культурных мифов.

## *Одиссей, блудный сын Итаки*

В истории европейского сознания коллизия малой родины - буквально одной из "метафор, которыми мы живем"<sup>5</sup> - возникает в с самом первом документе этого сознания, гомеровской "Одиссее".

Странствие Одиссея в поисках утраченной родины - это самый ранний пример борьбы человека за свою самость. Хоркхаймер и Адорно пишут о том, как утраченная и возлюбленная родина становится тем мотивом, который заставляет Одиссея покорять себе силой или хитростью враждебные ему силы мифа, силы дикой природы, в конечном счете собственные страхи ради возвращения на родную Итаку. Итака, родина, по которой проливает слезы пленный Одиссей и которая неудержимо влечет его, несмотря на противодействие враждебной стихии, оказывается проектом. Человек эпохи Современности, ностальгически ищущий свою идентичность<sup>7</sup> - это Одиссей, плененный и плачущий на скале по своей недостижимой Итаке. Аналогия с "Одиссеей" подсказывает нам, почему проект Итаки - если Итака действительно служит прототипом малой родины - неизбежно оказывается утопией. Счастливое возвращение к корням - это иллюзия, неосуществимое желание, которое реализуется только в утопической программе советской литературы. Именно в виде проекта-невозможности, открытого и незавершенного предприятия он описан в "Одиссее" - общем для всех одиссеев всех времен "источнике цитирования".

Как мы знаем, гомеровский герой так никогда и не закончил своего странствия, его возвращение на родину временно, ему дают лишь "увольнительную" домой, предоставляя возможность расправиться с женихами, досаждающими Пенелопе. Обретенная в акте возмездия Итака оказывается лишь остановкой в пути. Тиресий, предсказание которого Одиссей получает ценой опасного путешествия в Аид, обещает ему окончательный возврат на родину только после того, как он, в порядке промежуточной остановки, вернется на Итаку для осуществления возмездия. Впоследствии же его ожидают новая разлука с любимыми, новые странствия, новые приключения. Обещание окончания путешествия Тиресий связывает с абсурдным для морехода-Одиссея условием: странствия его завершатся на том острове, где жители не знакомы с мореплаванием. Согласно пророчеству, Одиссей встретит незнакомца, жителя острова, который не сможет отличить весла от лопаты. Как только случайный встречный где-нибудь спросит Одиссея: "Что это за странную лопату ты несешь на плече?", его странствие можно считать законченным и возвращение на родину окончательным.

Пророчество Тиресия, как можно думать, было одним из многих случаев иронии судьбы. Боги, наверное, смеялись над Одиссеем, готовя ему по-

добный жребий. Интересно, что "Одиссея" заканчивается расправой над женихами и восстановлением Одиссея в правах царя, отца и супруга. Мы ничего не узнаем о его дальнейших странствиях и о том, исполнилось ли пророчество старца. Окончательно Итака возвращенной родиной так и не становится. Даже находясь на почве родины, Одиссей не обретает ее. В этом архетипическом сюжете сконцентрировались все чувства, которые вызывает в нас родина - родина-ностальгия, родина-утопия, навеки затопленный и невозвратимый, но тем более привлекательный град Китеж, движущий принцип на пути к Себе.

Таким образом, одной из базовых метафор европейской культуры, безусловно, является миф о Пути, который конструирует жизнь как странствие, восхождение, переход, возвращение к утраченному высшему состоянию души. Странник, путешественник-первооткрыватель, пилигрим, бродяга, наконец, турист - все это разновидности "номадического элемента" культуры, ипостаси культурного мифа о Пути. Подобно Одиссею, все эти персонажи идут трудным путем становления души, странствия духа. Этот мотив духовного путешествия присутствует и в нашем нарративе о малой родине и ее герое - "перекати-поле".

Однако в отличие от других мифологий дороги, миф о малой родине имеет особую форму траектории пути: это замкнутое кольцо, для "искупления Себя" герой должен вернуться на то место, с которого начал путь. Для сравнения возьмем иную траекторию пути, например, бесконечное удаление от точки отсчета (странствие пилигрима в поисках духовного возрождения) или вертикальное восхождение (восхождение на Фудзи-яму, символическое восхождение по иерархии власти, штурм горной вершины). Такая история об уходе ради достижения высшего состояния уже не будет историей о родине. В последней мотив возвращения еще более важен, чем мотив ухода. Не случайно в исследовании Агнешки Клоковской<sup>8</sup> родина определяется как "место, куда мы возвращаемся". Как мы видели на примере Одиссея, возвращение это на самом деле фиктивное, а родина - не реальное пространство, а утопическое. Что делает ее еще более привлекательной.

Кольцо ухода и возвращения согласуется с фразеологией родного дома: круг близких людей, родное окружение, кольцо материнских рук. Форма кольца - традиционного женского символа плодородия - участвует в создании коннотаций женского начала родины в отличие от других траекторий странствия - от бесконечно удаляющейся или восходящей прямой, которые вызывают ассоциацию с фаллическим, мужским началом. Женское (материнское) живет и в этимологии слова родина, которое образовалось от того же корня, что и родить, роды, родня, народ, урожай.

Если утраченная и возвращенная родина есть рай, то рай этот - явно материнское лоно. Кругообразность маршрута вписывается в символику кольца как знака материнства, вынашивания и вскармливания. При этом образность "перекати-поля" развивает идею плодородия в двух взаимосвязанных направлениях метафоризации, Кольца и Почвы.

Одно направление - плодородие материнского лона как истока жизни. Здесь оно уподобляется родящей силе земли - отсюда образность "почвы" и "корней". Народная сказка о духовной почве - матери-сырой земле также связана с мотивом кольцевого странствия: из этой (символической) земли выходим, силой ее питаемся, в нее и уходим; конец земного странствия смыкается с его началом в лоне земли-матери.

В рамках метафоры Почвы человек произрастает на родине, подобно растению. Отсюда фразеология - потерять / утратить почву, встать корнями в (эту) землю, обрести корни, перекати-поле (последнее - растение без корней) и мн. др. В принципе, миф о человеке-растении антонимичен мифу о человеке-дороге: растение закреплено за одним и тем же местом, тогда как странник постоянно перемещается в пространстве. "Сидение" на месте - это сохранение традиции, перемещение - постоянное обновление.<sup>9</sup> В нарративе о малой родине значение традиции явно преобладает на ценностью новизны, если вообще не отрицает эту ценность. Поэтому в этой истории странствие есть вынужденное состояние человека, которое не приносит ему ни счастья, ни удовлетворения. Высшая цель такого вынужденного странствия - обретение статичности, традиции.

С мифом Почвы связан миф Крови. Метафора голоса крови позволяет рассматривать все родное - природу, обстановку, людей, язык, историю - как продолжение собственного физического тела, как неотъемлемую часть собственного "я" в прямом, физиологическом смысле. Поэтому, покидая родину, человек покидает самого себя. Все, что за пределами этого коллективно-исторического тела, все чужое - глубоко враждебно. Метафора родины как крови и тела легко переносится с локального мифа о малой родине на национально-патриотический миф о великой Родине, легко поддается переосмыслению в направлении от родных мест - к родному государству, родному политическому режиму, отсюда штампы советского периода типа родной Леонид Ильич Брежнев, родная коммунистическая партия и др.

Утопическая конструкция родины как материнского лона, как мы увидим далее, развивается и в других нарративах о родине, официально принятых идеологической цензурой (см. ниже нарративы "Сыновья Родины", "Счастливое детство", "Семья народов" и др.). Поэтому неотъемлемой частью дискурса о малой родине является тема детства, дискурс о начале сознательной жизни и о первом опыте любви, прежде всего - любви между



матерью и сыном. Патетика материнско-сыновних отношений окрашивает весь дискурс о малой родине, а по закону метонимии - и дискурс о Родине великой, социалистической. Отношение к родине в этом смысле насыщено эротическими коннотациями, которые не прошли незамеченными в русской философии (например, эротический компонент отношения к России в философии Василия Розанова и рассуждения о "бабьем начале" в русском национальном характере у Николая Бердяева или мистико-эротические мотивы в патриотической лирике Блока - "О Русь моя, жена моя"). В своеобразной форме эксплицирована эта эротика и в избитых штампах советской гражданской лирики:

Как невесту, родину мы любим, Бережем, как ласковую мать [...]

Мотивы Пути и Кольца "всасывают" в себя и формулируют по-новому старейшие литературные сюжеты. Одиссей - не единственный герой в этом интертексте. Поскольку нарратив о малой родине сильно окрашен библейскими коннотациями, он оказывается и рассказом о блудном сыне. Поэтому фразеология отчего крова, материнского лона, фразеология всего родного окрашивается сильными коннотациями моральной оценки сыновнего долга в его христианском понимании. Развитие нарратива о малой родине в точности воспроизводит библейскую притчу: уход из дома - рассеянная жизнь в пороке - отпадение от Бога и как следствие утрата смысла жизни, а вместе в ней и впадение в нищету на чужбине - возвращение, раскаяние и прощение. Эти христианские этические установки в дореволюционной имперской фразеологии отчества связывались с патриотическим долгом "открытым текстом" (за Веру, Царя и Отечество). Но и в атеистической советской культуре образ и нравственно-этические коннотации Блудного сына, возвращающегося на малую родину, были очень прозрачны.

### *Далекий замуж*

Героиню выдают замуж в другое село, на чужую сторону, к чужим людям. Здесь молодой женщине плохо и неуютно. Героиня вспоминает родину, грустит по родной стороншке, по счастливому девичеству, по родным бабушке и матушке, оплакивает свою горькую бабью долю.

Этот нарратив практически утратил актуальность в настоящее время, и мы приводим его постольку, поскольку искали оппозитив по отношению к "мужскому" варианту концепта малой родины, описанному выше. Как мы

можем видеть, этот поиск не вполне увенчался успехом. Если нарратив о "далеком замуже" и актуален для культуры нашего времени, то только в шутливых, игровых контекстах.

Интересно задуматься, однако, над тем, почему тема родины не порождает отдельную "женскую" историю и не очень приветствует в качестве своего протагониста персонаж женского рода. Причины кроются, по-видимому, в патриархальном характере дискурса. Уже говорилось выше, что малая родина - это отношения матери и сына. В дискурсе о родине "женский" сюжет уже отведен родине, и это сюжет материнства. Кроме того, родина, как мы видели - это сюжет странствия, а образ странствующей женщины (вообще сочетание образа женщины с образом дороги= грубо противоречит патриархальному идеалу женственности и женскому назначению сидеть "в доме", "в тереме", на месте. Еще в библейских текстах женщина, сидящая при дороге - это эвфемизм проститутки (например, в известной ветхозаветной истории Иуда находит Фамарь именно сидящей при дороге; переодевшись и усевшись на пути его странствия, Фамарь обманула Иуду, который принял ее за проститутку, и понесла от него желанного ребенка - будущего царя). В этимологии русского языка "передвигающаяся" женщина - это женщина шляющаяся (отсюда - шлюха подзаборная), женщина гулящая: она шатается, ходит по рукам, треплет юбки, 10 т. е. это женщина легкого поведения и никоим образом не то лицо, которое может позволить себе возвышенные отношения с родиной.

В целом патриотизм и национализм - это культурные установки, производные от мужского взгляда на вещи и сконструированные в расчете на субъекта-мужчину. Ниже в нарративах о защитнике Родины и защитнике Отечества культурная конструкция маскулинности с точки зрения ценностей национального будет рассмотрена более подробно.

Кроме того, маргинальность этого нарратива среди прочих дискурсов Родины заключается в том, что героиня, отданная в "далекий замуж" на чужую сторону, уже никогда не возвращается в родную деревню, и кольцевая структура сюжета, таким образом, размыкается. С точки зрения родины, женщина в далеком замуже, да и вообще женщина в любой ситуации - это отрезанный ломоть, она изгоняется за пределы нарратива. Подобную ситуацию отвержения Родиной мы увидим, когда будем рассматривать нарративы об изгнаннике и изменнике Родины. Единственная роль, которую Родина выделяет своей дочери - это роль отверженной души. История про малую родину - это история про культурного героя-мужчину, и поэтика женской доли в ней имеет лишь второстепенное значение.

## *Изгнанник родины*

Герой - жертва неблагоприятных обстоятельств, но чаще всего - жертва политической борьбы, в трудные для нашего отечества / для нашей родины годы / дни / времена он против своей воли покидает родину и вынужден искать приюта на чужбине. Его судьба теперь - жить вдали от родины / в разлуке с родиной, тосковать по родине, жить в скитаниях, и это есть трагедия эмиграции. Уезжая, он навеки прощается с родиной. Теперь он вынужден есть горький хлеб изгнания / сиротства. Эмигрант прозябает / тоскует на чужбине, радуется каждой весточке с родины. В случае удачи он обретает новую / вторую родину в лице страны, давшей / предоставившей ему (политическое) убежище. Но в целом новая страна остается злой / постылой чужбиной, его мучает / гнетет / грызет тоска по родине. Вокруг чужая речь, герой задыхается в душной атмосфере эмиграции, вдали от родного языка. Герой тяжело переживает разлуку с родиной, мечтает о новой встрече с родиной. Тяжело быть человеком без родины, потерять родину, лишиться родины. Его неудержимо влечет / тянет на родину. Он мечтает возвратиться на родину, мечтает умереть и быть похороненным на родной земле, страшится смерти на чужбине. а (вариант развязки - "счастливый конец"): герой возвращается на родину, в родную отчизну. Он дышит воздухом родины, наслаждается видами родной природы. Наконец-то он может ступить на родную землю после долгих лет скитаний и изгнанничества. Это счастливое, долгожданное возвращение на родину после многих лет вынужденной разлуки. На родине его не забыли, почитатели радостно приветствуют его возвращение на родную землю. б (вариант развязки - "не счастливый, но умиротворяющий конец"): вдали от родных и близких, томясь в разлуке с родиной, герой умирает от тоски по родине. Прошли годы, невзгоды минули, но он об этом уже никогда не узнает. Однако даже в страшные годы изгнания у него на родине оставались верные почитатели. Теперь они приходят на кладбище в том далеком городе, где жил наш герой (возможно, кладбище Сен Женеьев де Буа), приносят на его могилу цветы и оставляют на ней горсть родной земли. в (вариант развязки - "советский"): герой лишился родины / потерял / утратил родину в результате собственных ошибок и заблуждений. Оказавшись в изоляции, на обочине жизни, вдали от родины, сменяемый тоской по родине, радуясь издали достижениям социалистической Родины и гордясь ее успехами / величием, герой постепенно осознает свои заблуждения и понимает, что не может существовать оторванным от Родины. Живя вдали от Родины, он сохраняет с нею живую / внутреннюю связь. Он решает возвратиться на родину. Но прощение Родины надо заслужить. В результате герой возвращается на родную землю, на свою великую обновленную Родину. Родина простила его. г (вариант завязки - "поэтический"): Живя в разлуке с родиной, поэт - певец отчизны живет ее болью и радостью. В своем творчестве он воспекает / поет любимую отчизну, (изнывающую под игмом национального угнетения). Этот нарратив существует в русском дискурсе, наверное, столько, сколько существует в России политическая эмиграция. Именно

из анализа этого нарратива становится очевидна разница между собственно идеологической

конструкцией и Родиной как фигурой коллективного дискурса, продуктом желания. По своему существу изгнанник Родины - "клиент" чисто юридической практики: высылка за пределы Родины или акт эмиграции ставят его в отношения с законом, с институтами политической власти. Строго говоря, изгнание - это акт лишения гражданства, прекращение формальных отношений между государством и его членом. Однако в этом нарративе речь идет не о лишении гражданства, а об утрате Родины, т. е. не о прекращении формального отношения, а об утрате объекта Желания. Тоска по Родине - симптом кастрации. Отныне Родина проявляет себя негативно, не как источник питания и поддержки (ср. родину-Корни, родину-Почву - мать-питательницу), а как причинитель боли, отчаяния, тоски. Это мать садистическая, она мучает сына своим отсутствием, невозможностью между ними отношений взаимной принадлежности. Лишенный коллективного "мы", изгнанник говорит от лица нарциссического "я".

В этом отношении именно Родина, а не собственно советская система как свод правил гражданства и государственной принадлежности, проявляет свойства символической машины. Если верный сын Родины - это гражданин, орган коллективного тела, то изгнанник Родины - "тело без органов", которое желает встроиться в дискурсивную машину, потому что именно машина с ее непрерывным потоком смыслопроизводства создает значимость и его личного (единичного) существования, даже если это значимость негативного самоопределения: Я тот, у которого нет Родины. Отсутствующая Родина оказывается тем необходимым элементом идентификации, которую Лакан называл "алиби": она предоставляет легитимацию "я", провоцируя выброс эротической энергии, который в присутствии Родины пошел бы на производительный труд во славу Родины, но в условиях ее отсутствия не идет ни на какую работу, кроме работы укрепления нарциссического "я": Не скрою, чувство тоски по России [...] мне вообще не свойственно. Оттого ли, что я привык скитаться по всему земному шару, или по какой-то другой причине, а по родине я обыкновенно не тоскую. [...] Вспоминаю прошлое, хорошее и дурное, личное и вообще человеческое. А как только вспомню - взгрустну. И тогда я чувствую глубокую потребность привести в порядок мои мысли о моем народе и о родной стороне [...] От иных (мыслей) плохо спится, от иных гордостью зажигаются глаза и радостно бьется сердце. А есть и такие, от которых хочется петь и плакать в одно и то же время. Бешеная, несуразная, но чудная родина моя! Я в разрыве с нею, я оставил ее для чужих краев. На чужбине, оторванные от России, живут и мои дети."

Или другой пример: Отчизну я обожаю. И обожание это буду носить и ношу в сердце моем до гробовых досок.<sup>12</sup>

Родной язык, родная литература, родная история, родная природа, родной дом - все это складывается в стереотипный вокабуляр, причем именно не символов Родины, а ее фетишей: в каждом из них изгнанник видит отражение себя самого в состоянии лишенности:

Но нет дня, когда бы я не тосковал по России, нет часа, когда бы я не порывался вернуться [...] Россия всегда есть Россия, независимо от того, какое в ней правительство, что в ней делается и какое историческое бедствие или заблуждение получило на время верх и неограниченное господство. [...] Я полон беспредельной любви к миру и к моей матери, которая называется Россия. Там, в родных местах, так же, как в моем детстве и в юности, цветут купавы на болотных затоках и шуршат камыши [...] Там, в родных моих лесах, слышно ауканье, и я люблю его больше, чем блестящую музыку мировых гениев, поют соловьи, над полями возносятся, рассыпая ожерелья солнечных песен, жаворонки. Там везде говорят по-русски; это язык моего отца и моей матери, это язык моей няни, моего детства, моей первой любви, почти всех моих Любостей, всей моей жизни, которые вошли в мое прошлое как неотъемлемое свойство, как основа личности.<sup>13</sup>

Дискурс об утраченной любимой Родине передается следующему поколению в виде инскрипции - вписанным в дискурс литературной традиции. Сам метатекст изгнания становится супер-литературой, которая как бы пишется поверх хрестоматийных текстов русской словесности. Вот надпись на титульном листе "Записок охотника" - книге, подаренной отцом-эмигрантом дочери: "Маленькой Лялешечке на память о днях, проведенных на чужбине. Тяжелое время пройдет, настанут лучшие дни, все плохое забудется. Твердо, всегда, при всех обстоятельствах помни, детка, что Россия твоя родина и ее надо любить крепко, крепко - больше всего на свете". Берлин. 11.9.1920 г. Папа.<sup>14</sup>

Реальные предметы, связанные с Родиной, утрачивают вещественность, преобразуются в текстуальные произведения, в фетишизированные контексты, в соприкосновении с которыми нарциссическое "я" переживает свое небытие на Родине, свое и Родины взаимное отсутствие. Здесь смысляется грань между русским словом и русской песней, или русской сказкой и патриотическим рассказом, с одной стороны, и предметами материальной реальности, в которые субъект вписывает свое желание Родины. Все это - символизации "я", инореального по отношению к Родине и к миру.

Автор фрагмента, который мы для иллюстрации приводим ниже, - дочь русских эмигрантов, которая родилась в Южной Африке. Она описывает свое первое свидание с Родиной - прибытие в порт советского теплохода. Теплоход нагружается коннотациями символизированного инобытия "я" в пространстве недостижимой Родины:

С раннего детства слова "Россия", "Родина" овеяны для меня какой-то манящей, таинственной прелестью. Этому способствовали русские песни, которые мама пела над моей кроваткой, когда я была еще совсем маленькой, старые русские сказки и патриотические рассказы из отечественной истории (далее следует беседа с советскими моряками. - И. С.): - Вы не можете себе представить, что мы сейчас переживаем. Это наша первая встреча с Родиной после долгих лет изгнания. Это ... забываемо ... неопишимо ... Голос ее прервался. [...] (Советский моряк:) Представляю себе, как тяжело, должно быть, жить без Родины. Я обернулась к нему, и мне показалось, что в его лице говорит со мной моя Родина -далекая и загадочная, любимая и желанная. [...]

В ту первую ночь я не могла заснуть до рассвета - слишком волнующими и слишком большими были впечатления дня. Но эта бессонница не была тягостной. Я лежала, глядя через открытое окно в звездное небо, и переживала снова час за часом, минуту за минутой весь восторг первой встречи с Отчиной [...]<sup>15</sup>

В примерах, приведенных выше, мы рассматривали случаи построения Родины как индивидуального проекта. Утрачивая гражданство, субъект не перестает быть "клиентом" Родины, подписчиком ее патриотического дискурса. Точно так же и верные сыны Родины не исключают изгнанника из своего общего дискурсивного места, а вписывают его туда еще с большей настоятельностью, только со знаком "минус". При этом разные варианты концовки этого сценария, которые мы отметили выше, подразумевают различное идеологическое, программное отношение к самому факту эмиграции.

Как "минус"-сын Родины, изгнанник воплощается в таком нарративе в фигуре, которая связана с библейскими мотивами блудного сына, Каина и Иуды (последний, впрочем, больше характерен для глубинного фигуратива об изменнике Родины, герое нашей следующей истории). Эти мотивы активно эксплуатировались советской пропагандой, особенно в тридцатые годы, когда наблюдалась волна возвращений деятелей культуры из эмиграции.<sup>16</sup> Такое возвращение всегда обсуждалось советскими официальными источниками как нравственная победа Родины, как признание блудным сыном великой правоты новой социалистической Родины перед лицом не только растленного и бездуховного Запада, но и перед лицом побежденного и изведенного большевиками монархического и православного Отечества.

Следует все же добавить, что во время хрущевской оттепели в отношении эмиграции наступило потепление, эмигрант первого поколения перестал восприниматься как изменник, Каин, Иуда, за ним признавались и "хорошие" черты, в частности, его любовь к родине, которая становится

залогом его раскаяния и исправления. Все это, конечно, ни в коей мере не относилось к последовавшей за оттепелью третьей волне эмиграции 70-х годов, преимущественно еврейской. Именно во времена оттепели в публицистическом жанре (И. Эренбург, К. Паустовский, Г. Фиш и др.) сведения об эмигрантах стали проникать на страницы советской печати, всегда с оттенком элегической грусти, особенно если эмигрант уже умер (деталь горсти родной земли на чужом кладбище). В том же тоне элегии выдержаны и публикации эмигрантского литературного наследия, предпринятые советскими издателями в перестроенные времена. Такие публикации часто начинаются с предисловий, в которых говорится о том, как покойный писатель любил свою родину, как не отрывался от нее в трудные для нее годы, как пронес в своем сердце эту любовь до конца и как задыхался в душной атмосфере эмиграции.

Несколько в стороне между нарративом о малой родине и нарративом об изгнанничестве стоит история о поэте(-изгнаннике) - певце Отчизны. В советском официальном дискурсе героем подобной истории мог стать поэт-демократ XIX в., вынужденный жить вдали от родины и воспевающий в своем изгнании ее пограничное величие и национальную свободу. В сознании автора этот образ ассоциируется с Мицкевичем и Шевченко. Вся тема связывается также с программными музыкальными произведениями - "Революционным этюдом" Шопена и полонезом "Прощание с родиной" Огинского.

Хотя нарратив об изгнаннике родины дошел до нас в своем советском варианте, мы явственно слышим в нем и голос XIX века, богатого политическими эмигрантами. Слышится в нем и голос русского зарубежья с его собственной концепцией утраченной и поруганной Родины, которая находилась в отношении враждебной конкуренции по отношению к официальной советской доктрине торжествующей в своем величии Социалистической Родины.

#### *Возвращение - невозвращение и критика цивилизации*

Как и нарратив о малой родине, история об изгнаннике Родины является дериватом метанарратива Пути. Это путь вынужденной разлуки, путь утраты себя на чужбине, а не конструктивный путь обретения себя на родине. Если герой малой родины покидает ее по собственной воле, то герой-изгнанник утрачивает ее в силу политических обстоятельств. Если субъект-перекати-поле обретает себя в своем воображаемом возвращении, то изгнаннику приходится утешаться не менее воображаемым невозвращением.

В послереволюционной эмиграции, как можно судить по воспоминаниям, ощущалось трагическое несовпадение между любовью к родине и уважением к собственным принципам. По слову Зинаиды Гиппиус, после победы большевиков в России остались те, кому родина была дороже убеждений. Этой максиме можно противопоставить не менее сильную этическую программу в знаменитом стихотворении Ахматовой "Мне голос был": соблазн ухода в изгнание поэт называет "речью недостойной", которая "замутняет скорбный дух". Достоинство лирического поэта, преодолевшего соблазн ухода в эмиграцию - это право сказать себе и другим, на исходе жизни, что жизнь прожита достойно: "я была с моим народом / Там, где мой народ, к несчастью, был" ("Реквием"). Таким образом, Родина и изгнание оказываются противоположными полюсами в системе нравственных убеждений: и остаться на Родине, и уйти в изгнание - значит подчиниться моральному императиву. И одно решение, и другое - это выбор миссии.

Изгнание - это не только переживание Родины в модусе лишения, но и важный идентификационный жест, который вписывается в риторику государственности. Политический изгнанник отторгается от общего проекта служения Отечеству или Родине, но место его изгнания не является риторически пустым. Изгнание - это отказ от политической программы Родины в пользу Европы, воображаемого места прогресса цивилизации. Отдавая преимущество "убеждениям" перед "любовью к Родине", герой Гиппиус выбирает субъектность, которую Родина репрессировала. Это субъектность человека Просвещения, человека рационального, а не аффективного склада, носителя юридической и исторической вменяемости, который видит свое место и свою ответственность в мире цивилизации, в мире, в котором человек претендует на господство над исторической судьбой. Наоборот, остающийся на Родине выбирает иррациональное служение и подчиняется мистической судьбе Родины как непреложному закону, действие которого вне агентивных возможностей субъекта.

Важно отметить, что как выбор в пользу "рациональной истории", которая обретается в изгнании, так и выбор в пользу "аффективной истории" в пределах Родины прочитываются как значимые жесты только в общем контексте патриотического дискурса. Отрицая внутреннюю мифо-логику Родины, изгнанник утверждает так называемые "европейские ценности", цивилизацию. В ряде случаев это могут быть ценности эмансипации, которые связываются с идеями революционного преобразования. В других случаях "цивилизация" и "Европа" связываются со свободой предпринимательства и правами человека. Несомненна связь этой "Европы" с ценностями просвещенности, цивилизованности, комфорта и пр., в том числе иными ценностями тела, всего того, в чем аскетическая Родина отказывается

своим сыновьям из соображений ценности служения высшему. Но существенно, что "Европа", "цивилизация" или "Запад" как продукты воображения в изгнании - не менее фантастические и не менее замкнутые в интерпретациях "своего" фигуры, чем фигура Родины в противостоящем риторике изгнания дискурсе выполнения долга перед Родиной. Оказавшись на Западе, изгнанник Родины не узнает его. Разочарование в цивилизации, рациональности, прогрессе и пр. - важная сторона риторике изгнания, та сторона русского патриотизма, который на Западе превращается в устойчивый дискурс критики цивилизации и которым отмечены практически все русские проекты на международной арене, как политические, так и эстетические. Изгнанник Родины оказывается в лагере политической оппозиции по отношению к режиму Родины, но не только не оказывает никакого культурного сопротивления, но даже еще крепче вписывает себя в практики Родины, хотя и со знаком "минус".

Для тех же, кто по причине убеждений остается в политических пределах Родины, изгнанник - это с гражданской точки зрения мертвец. Граница между "еще изгнанником" и "уже изменником" крайне зыбка. В 40-е годы прошлого столетия И.С. Аксаков выделяет три категории русских за границей: (1) светские вертопрахи, проводящие жизнь в суете и праздности; (2) "богоотступники" - русские католики и другие эмигранты, которые уезжают в поисках "общечеловеческого", наднационального состояния, и (3) изгнанники "вольного слова". Мы видим из отрывка, который, на правах стереотипного текста, приводится в следующем абзаце, как несущественно расстояние между институтом изгнанничества и институтом изменничества. Граница между ними так же условна, как зыбка граница между такими дискурсивными практиками Родины, как публицистика и политический донос. Кроме того, мы обнаруживаем в рассуждениях Аксакова логику, стиль и общую интонацию, хорошо знакомую советским людям по риторике проведения собраний трудовых коллективов и по "союз-писательским разборкам" времен перестройки (приходит на память, например, знаменитый скандал "русские писатели против Абрама Терца"):

[...] И вот узнает иностранец, что есть за границей Русские [...] которые возглашают о своей любви к Русской земле, которые нарочно эмигрировали из отечества, чтобы служить ему вольным словом [...] Но эти люди ... разве они могут внушить уважение Европейцу? Эти люди накликают на Россию бедствия войны и раздора, эти люди подводят врагов на Русскую землю, созывают полчища со всей Европы, обагрывают свои руки в крови Русского народа [...] И это Русские? Они, конечно, полезны Европе, полезны Наполеону, полезны Англии, полезны Полякам, полезны всем ненавидящим Русский народ и желающим ему гибели; но если Европа и пользуется их услугами, то с таким же чувством, с каким военачальник пользуется услугами предателя-шпиона или перебежчика из враждебного лагеря!<sup>17</sup>

Таков суд патриота. А что же сам изгнанник?

Как мы видели, Родина осознается изгнанником как материнская фигура в контексте собственного "я", хотя инвентарь ее атрибутов значительно расширяется: здесь уже не только родные березки и родная околица, но и родная история, родная культура, родной язык. Метафора родного-материнского окрашивает уже гораздо более широкий и отвлеченный от материальности контекст. Кроме того, в нарратив на правах важного компонента входит мотив смерти - духовной гибели вдали от родной культуры, физической гибели от тоски, лишений и одиночества на чужбине.

По романтической традиции, прототип всех изгнанников - Овидий. Вместе со всем блоком античного культурного наследия этот образ был апроприирован элитарной русской культурой XVIII-XIX вв. и наложил неизгладимую печать высокой литературности на всю историю эмиграции (независимо от ее политических составляющих) и на риторические практики эмигрантов всех последующих поколений.

Изгнание, как мы сказали, это Родина, переживаемая в модусе лишения. Этот компонент значения - лишение, утрата, депривация - также не является случайным с точки зрения деривации эмигранта от Овидия. Древнеримская юридическая практика *exilio* включала в себя конфискацию имущества. Чувство утраты, связанное с изгнанием, в мировидении носителя русской культуры является, таким образом, своеобразным "переводом" с классической латыни: юридическая практика переродилась в поэтическую составляющую. История об Овидии диктует метафору лишения и эмоциональной утраты: это входит в сценарий изгнанничества. Однако эмигрант - не вполне "лишенец". Ведь быть Овидием значит принадлежать элитарной русской культуре. Овидий - средство от деклассированности и составляет, стало быть, важный для эмигранта социальный капитал.

Для сравнения отметим, что этой составляющей лишения не было, например, в древнегреческой практике остракизма, когда негодный член сообщества подвергался отлучению от политической жизни, но сохранял за собой имущественные права. Второй отличительной особенностью остракизма является то, что эта мера наказания накладывалась на определенный срок, по истечении которого человек мог вернуться к жизни полиса на полных правах. Римское изгнание, наоборот, было бессрочным, и продолжительность его была всецело в воле цезаря. Бездна и временная неопределенность изгнания - важные эмоциональные составляющие этой фигуры.

Ностальгия идет рука об руку с патетикой протеста. Эту линию можно проследить в эмигрантском дискурсе об изгнанничестве, и в его ностальгических настроениях, и в

его саморепрезентации как миссии (например, в речи Бунина о миссии эмиграции<sup>18</sup> или в знаменитой формуле Дм. Мереж-

ковского: "Мы не в изгнании, мы в послании"). Под этой миссией понималось прежде всего сохранение культурной традиции, языка и литературы. Культуру русской эмиграции называли в духе этих возвышенных мифологий русской культурой / литературой / мыслью в изгнании.

Для изгнанника овидиевской породы *exilio* - это фигура сопротивления и одновременно символ высокой поэзии. Овидий не был политическим деятелем, он подвергся суровому наказанию "всего лишь" за стихи. Изгнав поэта, тирания проявляет произвол в самой тупой форме, наказывая за несовершенное преступление и ограничивая свободу божественного поэтического слова. Поэтическая вольность и политическое гонение оказываются в одной упряжке: тиран разоблачает себя, посягая на поэтическое слово, равнозначное божественному Глаголу.

Романтическая концепция изгнания оппонирует националистической концепции почвы и корней, причем коллизия эта часто разрешается как коллизия языка, художественных принципов. Так было в пушкинскую эпоху, в период чисто литературной, казалось бы, полемики архаистов и новаторов: поставив вопрос о слоге, романтическая муза вступила косвенным образом в политическую полемику с музой "любви к Отечеству". Так было и в культуре эмиграции 1970-х гг.: романтический изгнанник Бродский отстаивал европейские ценности открытого общества и писал стихи по-английски, тогда как изгнанник-государственник Солженицын бредил почвой и корнями и составлял, как это делал в свое время и адмирал Шишков, словарь сконструированного им самим в духе своеобразной концепции народности русского языка.

Если с Родиной-изгнанием связана упоминавшаяся нами выше "любовь-ненависть", "любовь-отрицание", поэтический бунт против произвола, поэтическая и философская критика общества и мечта о "европейской" - открытой, цивилизованной и просвещенной - России, то с Родиной-корнями связывается апологетика авторитарных режимов, государственнические проекты "России-Матушки", "Святой Руси", "Социалистической Родины" и пр. Мы уже отмечали эту особенность политической метафоры в русском дискурсе: и освободительные настроения, и настроения "закручивания гаек", как язык власти, так и язык сопротивления власти закодированы одними и теми же словами - Родина, Отечество, Отчизна, Россия и пр.

Когда мы обсуждали семантизацию родины как "родной сторонки", мы говорили о значимости конфигурации пути и сравнивали утопический "кольцевой маршрут" (возвращение на утраченную родину) с открытым, незамкнутым путем Одиссея, пилигрима и других странников. Изгнание -это тоже незамкнутый путь,

направленный в неизвестность, дорога никуда. Мы высказали предположение о том, что круговая композиция символиче-

ского пути связана с идеологией Родины-почвенничества, тогда как линейная - "никуда" - с идеологией родины-изгнанничества и родины-протеста. Мы полагаем, что формы композиций актуальны не только для литературных произведений, но и для частных жизненных проектов. Мы можем рассмотреть различие композиций в построении жизненных проектов на двух достаточно хрестоматийных примерах.

Примером линейной композиции жизни мы можем считать судьбу "главного" изгнанника современной русской литературы - Иосифа Бродского. Переключка его биографии с биографией Овидия не только не составляла секрета, но, видимо, была частью его поэтической концепции. Через сам факт изгнания и он сам, и его читатель определял его как Поэта, причем именно русского Поэта. Как известно, Бродский пронес на себе "печать изгнания" до самого конца, так ни разу и не вернувшись в Россию, несмотря на смягчившийся политический климат и на призывы многочисленных почитателей. Очевидно, в самом акте возвращения на родину он видел нечто, что противоречило, возможно, не только его убеждениям, но - что гораздо существеннее для поэта - его эстетической программе, существу его поэтического языка и, следовательно, намертво связанной с этим языком личной судьбе. Акт возвращения как таковой выносил бы его в область поэтических смыслов, глубоко чуждых его "символической конституции". Возможно, вернувшись, замкнув кольцо изгнания-возвращения, он перестал бы быть именно тем поэтом, каким стал во внутренней эмиграции, в ссылке и затем в изгнании.

Вернувшись из изгнания на родину, поэт придал бы своей судьбе кольцевую конфигурацию сюжета и тем самым вписал бы свою биографию в дискурс покаяния и прощения (он схематически описан нами выше как "советский" вариант концовки нарратива об изгнаннике Родины - изгнанник раскаивается, Родина прощает своего сына и пр.), т. е. в тот самый дискурс, действием которого он был "наказан", отлучен от России. Отказ от возвращения на Родину, следовательно, это сопротивление по отношению к дискурсу Родины-прощения, который подразумевает и признание несуществующей вины.

В судьбе другого изгнанника, Александра Солженицына, проявилась вторая композиция Родины - кольцевая, замкнутая. Как все помнят, возвращение на Родину вермонтского отшельника предчувствовалось и ожидалось многими с самого начала перестройки и воспринималось символически. Возвращение Солженицына из эмиграции рассматривалось всеми сторонами как важный политический шаг, который должен был гарантировать (в том числе и западным партнерам) необратимость демократических перемен. Солженицын действительно вернулся, но его возвращение стало символом совсем других политических тенденций. Так же, как и

Бродский, он совершенно не нуждался в прощении великой социалистической Родины. Именно поэтому, как можно думать, он не приехал до тех пор, пока СССР не развалился. Кроме того, он вернулся не в то пространство, откуда был изгнан, а в пространство принципиально новое - на стройплощадку новой государственности (документ, который он издал непосредственно перед возвращением, назывался "Как нам обустроить Россию"). Поэтому кольцевая композиция этого возвращения из изгнания была более сложной: стремясь "обустроить Россию", Солженицын выступил представителем государственных интересов страны, которая существовала только в воображении его и его почитателей - многострадальной России, процветанию которой помешало в 1917 году дьявольское наваждение в лице большевиков.

Но это было не единственное кольцо в этом сиволическом возвращении. Возвращаясь с Запада, Солженицын въехал в Россию с Востока - через Дальний Восток и Сибирь, а не через Брест или Шереметьево-2, как это обычно бывает. Как мы помним, по пути он посещал места захоронений узников ГУЛАГа. Он въехал в Москву полномочным представителем ГУЛАГа и чуть ли не единственным его свидетелем и бытописателем, человеком, получившим политическое право говорить от имени ГУЛАГа, а вместе с ним - и от имени Народа. Именем жертв ГУЛАГа и Народа он и предлагал "обустроить Россию". Кольцевое путешествие по маршруту "родина - изгнание - родина" оказалось не только кругосветкой, но и двойной петлей, связавшей воедино современную Россию, ГУЛАГ и консервативную утопию государственности.

Думается, что ни в одной другой культуре нет такого богатства смыслов в области "уехать-приехать", как в русской культуре. Страна, которая почти восемьдесят лет прожила за железным занавесом и под контролем внутреннего института прописки, придает огромное символическое значение актам передвижения, особенно передвижения за границу и обратно. В русской культуре существует воображаемая география, в которой символами являются воображаемый Восток и воображаемый Запад. Эта символика имеет давние, еще досоветские традиции, прослеживаясь чуть ли не со времен Ивана Грозного в его полемике с "утекшим" в добровольное изгнание на Запад "изменником" Курбским. Запад чрезвычайно привлекателен, это локус свободы, рациональности, комфорта и процветания. Но в то же время Запад есть и локус расщепленности, мертвого рационализма, холодности, бездушия. Запад морально разлагается и загнивает (это очень старая метафора в истории русской националистической риторики), на Западе нет жизни. Запад - та часть света, где заходит солнце, т. е. мифологическое пространство Смерти. Собственно, путь из России на Запад - это путь из пространства живого, наделенного душой в пространство мертво-рацио-

нального, без-душного. В России широко распространено (субъективно справедливое) мнение о том, что эмиграция - это последний шаг отчаяния, после которого возможно только самоубийство. Эмиграция - это политическая и гражданская смерть. Наряду с гражданскими свободами, смерть, следовательно, также обитает на Западе.

Если Запад в этой воображаемой коллективной географии - это пространство (или направление) Смерти, то Восток (в частности, Сибирь) есть направление Правды и Мученичества. Именно в Сибирь отправляется тот персонаж, которого русская фразеология награждает почетными званиями мученик совести, борец за справедливость, страдалец за народ, поборник идеи, жертва произвола властей. Эта мифологическая Сибирь - место честности и удел страдания за истину. Но одновременно Сибирь - это и источник богатства (полезные ископаемые, ресурсы), источник жизни, надежды, колыбель неизвестного, но блестящего будущего, географическое пространство, "которым будет прирастать русское богатство" (М.В. Ломоносов), пространство, в котором дремлет невиданный материальный и нравственный потенциал. Не случайно Восток - это место, где восходит солнце, откуда "воссияет свет истины". Сибирь и российский Восток вообще, таким образом, в этой мифологии - это апокалиптическое пространство, место очищающего страдания, откуда воссияет будущее России.

С точки зрения этой наивной географии, возвращение из изгнания не с Запада - царства Смерти, а с Востока - царства Правды и Надежды становится значимым публицистическим жестом. Этот жест вписывает своего автора в почвенническую традицию (метафора Востока у евразийцев; Восток как собирательное имя Византии и православия у поздних славянофилов и в русской религиозной философии). Однако не менее публицистичен и жест категорического отказа от возвращения. В том поэтическом тексте, в который теперь, посмертно, сложилась личная судьба Бродского, поэт-изгнанник обретает смерть как радикальный и окончательный вариант "невозвращенчества".

### ***Долг перед Родиной***

#### *Сыновья (и дочери) Родины*

Родина заботится о своих сыновьях (и дочерях), Родина воспитала / вскормила / вспоила своих сыновей. Родина дала [им] все - заботу, внимание, образование, чистое мирное небо. Родина любит своих сыновей. Родина посылает их на труд и на подвиг, на выполнение долга перед Родиной. Их долг - работать / трудиться на благо Родины, идти к новым и новым трудовым свершениям во имя Родины. Они гордятся своей великой социалистической Родиной, не жалеют сил для процветания Родины, для укрепления ее

могущества. Смысл их жизни - труд на благо Родины. Сыновья (и дочери) Родины ставят интересы Родины выше своих собственных. Всеми порывами сына Родины движет горячая / пламенная / страстная любовь к Родине. Он стремится прославить свою великую Родину делами / трудовыми свершениями / спортивными достижениями / самоотверженным трудом. Он отдает Родине свой вдохновенный труд. Высокие трудовые заслуги перед Родиной отмечаются орденами и медалями. В этом нарративе собрались образчики советской риторики на тему мирного строительства. Он объединяет в себе признаки разных жанров: тут и моральный кодекс строителя коммунизма, и победные реляции по поводу успешного завершения очередной пятилетки, и риторика отчетного доклада ЦК КПСС очередному съезду, и дикторский текст, сопровождающий первомайскую демонстрацию, и многие другие тексты, легко узнаваемые всеми, кто жил в советской культуре. В зрительной и слуховой памяти сохранились море знамен, плакаты и кумачовые лозунги в красных уголках, тезисы и призывы ЦК КПСС в предпраздничных выпусках центральных газет, торжественные интонации, бодрые песни и марши из репродукторов. Иными словами, в отличие от интеллигентной лирики предшествующих нарративов, перед нами высокий эпический стиль официальной советской пропаганды.

Как мы видим, образ Родины претерпевает еще одну тропеическую метаморфозу: денотат этого имени - уже не родной уголок, не страна, и даже не культурная история или язык. Это прежде всего государство с определенным общественным строем, с определенной официальной идеологией. Эта Родина пишется только с большой буквы. Ее мало любить - ею следует гордиться, ставить ее интерес превыше всего (как пелось в известной советской песне, "Раньше думай о Родине, / А потом о себе"). Хотя общая "материнская" метафорика семьи (Родина-мать вспоила / вскормила / воспитала / дала все, сыновья / дочери Родины) и сохраняется, акцент делается не на темном чувстве крови, а на сверх-этническом, т. е. духовном, идейном родстве строителей коммунизма. Главное в этом новом чувстве долга перед Родиной - сознательное отношение борца и строителя к предмету его созидательных трудов, социалистической Родине. Сознательность, как известно, величайшая добродетель человека социалистического общества; воспитывая в себе сознательность, он побеждает предрассудок и невежество - наследие капиталистического прошлого. Поэтому любить Родину в этом смысле дано не каждому, а лишь сознательному борцу, строителю коммунизма. И его чувства к Родине не суть результат голоса инстинкта, но долг, требующий сознательного к себе отношения. При всей личной неприязни, который автор этих строк испытывает к советскому дискурсу о Родине, нельзя не признать, что его протагонист был в целом чрезвычайно привлекательным персонажем.

Таким образом, советская Родина встает перед нами как неоднозначный образ: с одной стороны, он несет на себе сильнейший отпечаток национального романтизма, а с другой это рационализированный идеал, который надо рассматривать в ряду других крупных идеологем эпохи Просвещения - Свободы, Равенства, Братства, Разума. Советская Родина - не патриархальная родная сторонка и не буколические "то березки, то рябины", это ни в коем случае не ностальгический родной дом со своим родным языком и другими "родными атрибутами". Советская Родина - это новая цивилизация, современное модернизированное государство. Ее индустриальная мощь составляет неотъемлемую часть программы строительства нового общества и создания новой общности людей - Советского народа. Ни о какой критике цивилизации, которую содержали в себе "родины" предыдущих нарративов, не может быть и речи.

Между прочим, именно идеалы Разума и Света составляют коренное отличие дискурса советской Родины не только от дискурса православного и самодержавного Отечества, но и от нацистского Vaterland'a: светлый, солнечный, романтический культ советской Родины глубоко чужд игре в средневековый мистицизм. Советский миф о Родине отвергает голос крови и почвы (советская Родина - многонациональная Родина, в этом проявилась ее преемственность от идей многонациональных Отечеств эпохи европейских империй, ср. критику австрийского имперского проекта Gesamtvaterland'a у Ивана Аксакова). Советскому мифу чужды мрачные тона мистического восторга и ужаса, заимствованные из постановок вагнеровских опер. В отличие от нацистского мифа, космогония советского мифа о Родине - это космогония Паноптикума: все пронизано солнечным светом, все прозрачно, все наблюдаемо, нет скрытых, тайных уголков, душа свободного индивида вся видна как на ладони, она не отягощена темными инстинктами, не имеет глубин подсознания, она вся устремлена вперед, в светлое будущее, туда, "где так вольно дышит человек" (ср. обилие воздуха и солнечного света на полотнах художников-соцреалистов).<sup>19</sup> Сознательное отношение к Родине - это отношение убежденного коммуниста и свободного гражданина, добровольно отдающего свой труд на благо общества.

Родина, таким образом, это не утраченное райское состояние бездомного "перекати-поля" или романтического изгнанника - героев нарративов о любви к родине. Нарратив о бездомном страннике или изгнаннике Родины неизбежно обращен в прошлое, он ностальгически реконструирует то, чего никогда не было и не могло быть. В дискурсе, который мы рассматриваем в этом разделе, Родина выступает в качестве императива, ориентированного на будущее. Это утопия, гордая своей направленностью вперед - туда, где, как мы теперь знаем, тоже ничего реального никогда не было. Приме-

чательно использование женского, материнского образа для выражения этого фаллического императива.

Радикальное отличие этой новой Родины, "Родины-Долга" от предыдущих нарративов о "Родине-Любви": ни слова о миграции. Если концепция Родины-Любви как странствия и/или изгнания служит формой рационализации миграции, то концепция Родины-Долга закрепляет своего субъекта за определенным социальным, если не географическим пространством. Даже если в призыве о служении Родине речь идет о фактическом переезде (на целину или на отдаленную стройку), на самом деле утверждается своего рода "оседлость": перемещение возможно только по приказу Родины / Страны / Партии / Комсомола и ни в коем случае не по собственной инициативе: Советская Родина не терпит "перекати-поля". Такая "мобильность по приказу" - скорее символическая, чем географическая, скорее "вертикальная" чем "горизонтальная". Поездка на целину означает получение закрепленного места в иерархии политических и социальных статусов, а не просто смену места жительства. В дальнейшем эти статусы закрепляются официально - героям-целинникам предоставляются престижное жилье, хорошие заработки, выделяются льготы по пенсиям и медицинскому обслуживанию, их награждают орденами и медалями. "Мобильность" в системе Социалистической Родины - это движение вверх по ее иерархическим лестницам, а отнюдь не свободное передвижение "посреди родных широт".

*"Родная история" и "родной язык": священные атрибуты Родины*

Как произошла трансформация пролетарского государства, основанного на международной классовой солидарности трудящихся всех стран, в имперский патриотизм Советской Родины с великим русским народом во главе?

В официальном дискурсе советский патриотизм появляется в раннюю сталинскую эпоху периода индустриализации. Дискурс советского превосходства над капиталистическим окружением сопутствовал открытому Сталиным общественному закону о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране. Советский патриотизм обозначил собой конец борьбы с троцкизмом и его теорией перманентной революции (до появления сталинской концепции лозунгом времени был тезис "Коммунистического манифеста" о том, что у пролетариата нет отечества), а вместе с ним - и конец доктрины пролетарского интернационализма, хотя на словах она просуществовала значительно дольше.

Будучи признанным "спецом по национальному вопросу" в ЦК РСДРП, Сталин очевидно был знаком с национальными программами разных ев-

ропейских партий того времени. В его работах по национальному вопросу прослеживается влияние австро-марксистов, которые предлагали свою программу культурной автономии, построенную в расчете на не-немецко-язычные народы, населявшие австрийскую империю.

Можно думать, что Сталин заинтересовался историей и риторикой национального государства еще в начале 30-х годов. Известно, например, что уже в 1931 году в Институте философии Академии наук прошел показательный семинар по философскому наследию Фихте - отца европейского национализма. В начале же 30-х годов, в порядке компромисса между ценностями национального государства и идеалами пролетарского интернационализма, в советской периодической печати "проскакивает" наименование СССР - отечество мирового пролетариата.

Признаки растущего интереса советской партийной бюрократии к национальной русской идее, а вместе с ней и неизбежное усиление дискурса Родины, наблюдаются по мере все большей бюрократизации сталинского государства. Уже много писалось о том, какую роль в сталинском проекте переписывания истории сыграл пушкинский юбилей 1937 года - праздник вновь изобретенного "духа русской культуры", разыгравшийся на самом пике террора. В 1938 году выходит книга Е.В. Тарле "Нашествие Наполеона на Россию", в которой впервые после многих лет господства марксистской истории (школа М. Покровского) война 1812 года названа, в соответствии с дореволюционной (т. е. "реакционной", с советской точки зрения) историографией, Отечественной войной 1812 г. В школе Покровского это историческое событие именовали так называемой Отечественной войной и патриотизм относили к фанабериям аристократического офицерства.<sup>20</sup> Тем же 1938 годом датируется выход первой в истории советского государства брошюры под названием "Великий советский народ". Брошюра написана в сенсационном для пролетарского государства духе, с упоминанием мессианского предназначения русского народа. Если в 20-е годы само употребление слов родина и отечество было политически некорректным и свидетельствовало о враждебности по отношению к государству диктатуры пролетариата, то в этой брошюре уже встречались образчики риторики советского патриотизма в духе позднего сталинского гранд-стиля: "народы СССР гордятся своим старшим братом", "граждане СССР -русский народ во главе всех других народов СССР - готов отдать свою жизнь до последней капли крови за торжество коммунизма во всем мире", "русский язык - международный язык социалистической культуры, язык Ленина и Сталина" и т. п.<sup>21</sup> В 1938 году произошло еще одно событие, которое можно рассматривать как акт символической руссификации и ступень в формировании советского патриотизма. На кириллический алфавит были переведены сис-

темы письменности народов Закавказья (Азербайджана) и Средней Азии. Это была вторая крупная интервенция партийно-государственного языкового планирования в развитие письменности национальных меньшинств. В 20-е годы письменность восточных языков была переведена на латиницу. Этот шаг объясняли тем, что для младописьменных языков латинский алфавит представляет собой рациональный способ передачи особенностей звучания слов. Латинизация как мера демократизации языков, таким образом, использовалась не из соображений "интернациональности", а из соображений "рациональности": поскольку сама система орфографии максимально приближалась к звуковому строю, "удобно" было воспользоваться латинской нотацией, принятой в международных системах фонетической транскрипции.<sup>22</sup>

Этот довод рациональной организации письма не подтверждается, однако; практическими соображениями. Во-первых, далеко не все восточные языки были "младописьменными": узбекский, например, был глубоко погружен в арабскую культуру и литературу, а азербайджанский - в персидскую культуру и литературу фарси. Иными словами, культуры советского Востока были культурами исламскими, и инициатива введения латиницы скорее всего была направлена против мусульманской религиозной традиции - да и культурной традиции вообще. Введение латиницы было, конечно, актом модернизации и имело задачей вырвать восточные культуры из их регионального и религиозного контекста и вписать в контекст европейского Просвещения, а вместе с ним - в контекст рациональности, которая для деятелей культуры 20-х годов была синонимом интернационализма и революции. Отмена традиционной, исторически укорененной системы графики была частью культурной революции, мероприятием на пути "преодоления отсталости" и "искоренения феодальных предрассудков".

Примечательно при этом то, что риторика этой интервенции состояла в лозунгах демократизации языка: традиционные системы графики были якобы слишком сложны для новых субъектов культуры, которым надо было овладеть грамотностью в ударном темпе. Ориентация графики на устный язык имела целью прямое разрушение не только национальной культурной традиции, но и культурной элиты (на основании ленинской теории классовости культуры, большевики ставили знак равенства между культурной элитой и "классом эксплуататоров"). Интенция партийно-государственного регулирования и нормирования культуры, задача языкового и культурного строительства, кампания по ликвидации безграмотности, которая одновременно была кампанией по искоренению культурной традиции, проводилась, безусловно, в интересах государства, но государства с тенденциями к интернациональной, ориентированной на Запад идеологической экспансии. Государство диктатуры пролетариата проводило тогда

культурную политику, которую можно считать выраженным в чрезвычайно милитаризованных формах евроцентризмом, причем и с определенной степенью открытости по отношению к западным идеям - открытости, главным образом, перед лицом новых завоеваний мировой революции, центром которой это государство рассчитывало стать. Все это, как мы видели, мотивировалось соображениями научности и рациональности и по своему духу составляло неотъемлемую часть общего проекта советского конструктивизма, эстетические и рациональные формы которого приняла культурная революция.<sup>23</sup>

Замена в 1938 году латиницы на кириллицу знаменовала собой наступление нового этапа в отношениях между культурами, населявшими пространство СССР. Отныне русский язык, русская культура и русский народ числились "первыми среди равных". Государственное регулирование и бюрократический аппарат сталинского государства, с его тенденциями к изоляционизму, счел русскую графику не только более удобной, но и политически более корректной. Вместе с латинской графикой из восточных письменностей были изгнаны не только остатки памяти о прежних - дореволюционных, "интеллигентских" традициях (кампания по латинизации проводилась в основном силами демократически настроенных "старорежимных" школьных учителей, о чем иронически пишет А. Селищев).<sup>24</sup> Вместе с ними сталинская бюрократия от просвещения "вычистила" и воспоминания о конструктивистских социальных проектах раннего советского периода.

Можно думать, что идеологическая работа по культурной и политической унификации великой Советской Родины завершилась в 1943 году, после первых побед Красной армии на фронтах. Именно тогда в риторике советских вооруженных сил появились цитаты из военных риторик российской империи, началось постепенное переписывание сталинскими идеологами дискурса военной славы дореволюционной России, имперских мифов о ее героическом военном прошлом.<sup>25</sup> Помимо нового образца военной формы, чрезвычайно напоминавшей дореволюционную, помимо системы званий, заменивших собой красноармейские чины - комдивов и начдивов - и вернувшихся к капитанам, майорам, генералам и маршалам дореволюционного образца, Сталин учредил ряд военных орденов, носивших имена выдающихся военных деятелей царской России - Кутузова, Суворова, Ушакова. Эти фигуры обосновались в пантеоне среди советских героев-патриотов. Кроме того, с легкой руки официальных советских писателей, война 1941-45 гг. получила официальное наименование Великой Отечественной, реабилитировав тем самым заодно и войну против Наполеона, которую, как мы уже говорили, в марксистской школе истории даже не упоминали.

Таким образом, в конструкции великой социалистической Родины родная история и родной язык оказываются едва ли не базовыми идеологемами. Без национальной истории и национального языка нет и государства. В пору расцвета (или, как сейчас принято думать, застоя) Советской власти имелся категорический запрет на истории Карамзина и Соловьева, который можно объяснить тем, что все, что из этих историй Советская власть хотела присвоить, она уже "процитировала" в своих идеологических лозунгах. Идеологическая система редактирует и цензурирует историю, отбирая в ней то, что согласуется с ее собственным проектом. Так, школьное преподавание литературы в СССР включало в себя обсуждение концепции истории в "Войне и мире" постольку, поскольку субъектом истории в ней оказывается "дубина народной войны" - мысль, близкая идеологиям Социалистической Родины с ее пафосом слияния всех в единую массу, направляемую на уничтожение супостата.

С другой стороны, цементирующая сила признается за родным языком - в данном случае, русским как языком межнационального общения. Превосходство этого языка - не в численном и не в политическом превосходстве русского населения. Его преимущество в том, что "на нем разговаривал Ленин" (так думал не только Маяковский, но и профессионал в области языка Е.Д. Поливанов). Русский, следовательно, - сакральный язык, язык священного писания советского государства. Это, если можно так выразиться, "новейший завет": как слово Нового завета в свое время явилось и отменило (или скорректировало) слово ветхозаветное, так и слово великого и могучего русского языка отменяет все сакральные алфавиты прошлого, будь то Коран, или Карамзин, или Ницше, или иной источник. Подобно компилятору Библии, который подвергает ревизии книги Ветхого завета, отбрасывая то, что уже никак не соответствует духу Нового, так и сакрализованный советский русский язык задним числом проводит цензуру своих исторических источников. Часть предшествующих текстов допускается в канон, часть же выбрасывается из него бесследно, необратимо.

Напомним еще раз, что и идея культурно-национальной автономии, предложенная Сталиным и вошедшая в каноническую теорию социалистической революции, в качестве исходного признака самоопределения опиралась на признак национального языка. Поэтому именно противостояние языков - сакрального языка империи и претендующего на сакральность языка национально-культурной автономии - оказалось в центре идеологической конструкции Родины. Если "великий и могучий" русский язык репрезентировал собой великую, единую Социалистическую Родину, то национальный язык союзной республики - выразитель духа "малой родины" - нес в себе зародыш сопротивления ей, поскольку признавался, в соответствии со сталинской доктриной национально-культур-

ной автономии, языком литературным, национальным, т. е. языком самостоятельным, не зависящим от русского, "государством в потенции".

В ходе развала СССР от "исконно русских" территорий в первую очередь отвалились те, чьи языки пользовались, в рамках советской языковой иерархии, статусом "литературных, или национальных" - языки Украины и Белоруссии, Закавказья, Средней Азии, Прибалтики и Молдавии. Таким образом, опираясь полностью на понимание языка как сакральной системы и посвятив значительные усилия ликвидации "конкурирующих" священных писаний, советская доктрина Социалистической Родины подготовила и свой собственный коллапс, поставив знак равенства между такими атрибутами языка, как "национальный", "литературный", "государственный".

### *Мирный труд*

Доктрина Социалистической Родины, риторику которой мы обсуждаем в этом разделе - это доктрина мирного процветания. Труд на благо Родины - почетный долг ее сына. На поверхности лежит метафора долга перед Родиной как своего рода экономического обмена между Родиной и гражданином: Родина дает человеку "все" - человек своим трудом возвращает долг. Под этим "все" в прямом смысле подразумевалась социальная политика в СССР: бесплатное образование, медицинское обслуживание, стопроцентная занятость, дешевое жилье, гарантированный прожиточный минимум. В принципе, этот метафорический ход есть логическое продолжение метафоры Родины как дома и семьи: в патриархальной семье родители вкладывают в воспитание и обучение ребенка силы, время, внимание, любовь, наконец, деньги и на старости лет пользуются поддержкой, вниманием и заботой выросшего сына.

Однако то "все", что "дает нам Родина", не сводится к материальным благам и привилегиям. "Все" - это духовная цельность, преимущество принадлежности к единому целому новой советской общности, принадлежности к авангарду прогрессивного человечества. "Все" - это гарантированное политическим режимом место в Будущем - в грядущем царстве коммунизма. Принадлежит сообществу великой Социалистической Родины, ее гражданин провозглашается субъектом единственно правильной версии истории, которая движется революционными скачками, преодолевая менее совершенные общественно-экономические формации и стремясь к абсолютному совершенству коммунистической эры. "Пароход истории", называемый Советской Родиной, идет точно по расписанию и в правильном направлении - в отличие от стран буржуазного Запада, историческое развитие которых идет под уклон, в направлении заката, загнивания, упадка,

кризиса всей системы. Тогда как капитализм - это общество без будущего, сын Родины всегда уверен в завтрашнем дне.

Таким образом, возвращение неоплатного долга перед Родиной - это дело заведомо невозможное. Какова цена этого прекрасного будущего? Такой цены нет, поскольку в риторике Советской Родины движение к прекрасному будущему рисуется по образу и подобию религиозного Искупления: подобно тому, как верблюду трудно пройти в игольное ушко, так и ни за какую компенсацию нельзя купить себе гарантированно "правильное" прошлое и абсолютно несомненное будущее. Эту гарантию можно получить только ценой веры в Советскую Родину и созидания ее могущества. Советская Родина дарит советскому гражданину господство над временем и уверенность в неизбежном (лозунг: победа коммунизма неизбежна) наступлении всеобщего счастья - не в этом поколении, так в следующем. Именно в такой коллективной победе над временем и заключается счастье быть советским человеком. За это счастье Родина и "взимает" с гражданина (неоплатный) долг. Будучи неоплатным, он оказывается обязанностью без прав - ср. выражение долговая зависимость; также евангельскую метафору долга и его прощения во Христе ("и остави нам долги наши"); Советская Родина такого прощения долга не предусматривала.

В мирное время долг перед Родиной отплачивается честным, бескорыстным трудом. Здесь советский дискурс с его фундаментальным принципом "От каждого по способностям - каждому по труду" также оказывается скрытой библейской цитатой (из Посланий ап. Павла).<sup>26</sup> Зато в развитии концепта "труд" наблюдается ряд инноваций.

В библейских контекстах труд - это наказание за первородный грех, проклятие ("В поте лица будешь зарабатывать хлеб твой").<sup>27</sup> В риторике Социалистической Родины труд на благо Родины есть дело чести, почетная обязанность. Очевиден сдвиг значения "с точностью до наоборот": от проклятия к благодати.

Следует помнить, что труд - это базовая идеологема на протяжении всей истории рабочего движения и социализма. Формула о противоречии труда и капитала подразумевает не только противостояние классов, но и непримиримый конфликт идеологий, который в исторической мифе занимает то же место, что противоборство стихийных элементов в мифе о сотворении мира.

Самые ранние социалистические утопии (например, Фурье) представляли собой визионерские программы развития человечества. Социализм "пересказывал" евангелие и обращался к духовному подвигу первохристиан, ставя перед собой задачу очищения христианского учения от ложных напластований, образовавшихся за столетия эксплуатации и лжи. Пересмотру в духе социалистического утопизма подверглось и представление о труде.

Здесь возникает понятие свободный труд - имя, которое с религиозной точки зрения представляет собой оксюморон, имя внутреннего противоречия наподобие горячего снега или отечества мирового пролетариата: будучи карой, труд никак не может быть свободным.

Однако свободный труд постулируется именно как догма, как пересмотр евангельской доктрины. Это цель освободительной борьбы, а не проклятие павшего человечества. В новой социалистической догматике труд - естественное состояние свободной, творческой, ищущей, созидательной природы, которым и является "новый человек" пролетарской революции. Свободный труд - его счастье, его стихия. В нем новый человек реализует свой потенциал революционного исторического созидания. Труд - важнейшее средство нравственного усовершенствования, без которого вход в грядущее общество всеобщей свободы невозможен.<sup>28</sup>

Труд как самоценность, как желанное состояние творческого разума и как совершенствование неразвитой еще души - центральный локус дискурса демократической интеллигенции. Не станем приводить избитые цитаты из Чехова или Тургенева, из Пастернака или Маяковского. Но это - труд на благо индивидуума, во имя его духовного роста. Как следствие, такой труд по самосовершенствованию становится и трудом на благо человечества. Среди интеллигенции принято было говорить и о труде на благо Родины - именно с этой целью, с видами на будущее всеобщее процветание, сажал свои леса доктор Астров. Но речь всегда шла о гуманистических ценностях: о благе человека, о победе освобожденного труда над темным царством предрассудков и о грядущем наступлении царства Разума, о торжестве его над темными инстинктами. Иными словами, эта драматическая коллизия разворачивается на поле человеческой души, озабоченной интересами общей пользы и всеобщего блага.

В риторике советской Родины адресатом творческого усилия трудящихся и получателем соответствующих пользы и блага оказывается совсем иной субъект - социалистическая Родина. Она же - социалистическая Родина - оказывается и единственным субъектом процветания. Экономическая мощь, финансовое благополучие Родины никак не подразумевает процветания отдельного гражданина; наоборот, стремление упрочить свое благосостояние вызывает подозрения и гонения (обвинения в "буржуазном гуманизме" или в мещанстве и "вещизме", если не уголовное преследование). Социалистическая Родина держит "монополию на процветание". Гордость советского гражданина - не в том, чтобы это процветание разделять, а чтобы самоотверженным трудом ему способствовать, не получая от него никакой доли, кроме чувства удовлетворения и законной гордости. Вознаграждение за труд приходит не в виде пропорциональной доли от созданной трудом ценности, а как чисто символический капитал - чувство

счастливой причастности благу Родины. Это счастье верующего, приносящего жертву в капище. Его награда - не получение того, о чем он просит, совершая жертвоприношение, а счастливое чувство сопричастности божеству, если жертва благосклонно принимается.<sup>29</sup>

Именно в этом советский дискурс видел желанный результат воспитания или перевоспитания. В исправительно-трудовых учреждениях (словосочетание исправительно-трудовой можно рассматривать как пережиток социалистической утопии преобразования человеческой природы через целительное воздействие труда) честный труд на благо Родины является условием будущего освобождения и искуплением за совершенный против родной законности проступок.

Когда "свободный труд" мобилизуется насильственными мерами, у Родины появляется новый аспект - аспект жертвоприношения и искупления вины. Родина сакрализуется, возносится на пьедестал; ради нее совершаются трудовые подвиги, ее именем венчают героев, ей возносится хвала и слава (Слава - один из атрибутов Божественности).<sup>30</sup> Здесь сакрализованная Родина опять оказывается инновацией в духе хорошо забытого старого. На алтарь она (под именем Отечества) вознесена была еще в XIX веке (см. более подробно об архитектуре Отечества как "светской церкви" в идеологическом творчестве А.С. Шишкова в главе 4). "Возродив" Родину как символ государственной, державной идентичности, советская идеологическая машина возродила и ее сакральный аспект, поместив Родину на алтарь гражданского служения, расположенный в самой сердцевине идеологического лабиринта атеистического государства. Мотив героического служения обожествленной таким образом Родине становится еще более очевидным в нарративе о защитнике Родины.

### Защитник Родины

Родина воспитала / вскормила / вспоила своих сыновей, Родина дала им все. Родина любит их, как мать. Мальчик - будущий солдат, будущий защитник Родины. Сыновья Родины приносят присягу на верность Родине, клянутся защищать Родину до последней капли крови. Теперь они - солдаты Родины, защитники Родины, наследники боевой славы отцов и дедов. Они готовы в любую минуту встать на защиту социалистической Родины. Защита Родины - священный долг гражданина. Родина посылает своих сыновей на боевой / ратный подвиг - Родина-мать зовет. По зову Родины, по зову сердца защитник Родины готов на подвиг, на выполнение сыновнего долга / обязанности перед Родиной. Когда враг коварно нарушает / вторгается в пределы нашей Родины, защитник Родины, не жалея жизни / не щадя живота, отстаивает независимость и свободу Родины. В трудный для Родины час он грудью становится на защиту Родины. Его смерть почетна: пал на полях сражений, защищая Родину. Солдат Родины всегда готов и в мирное время встать на защиту священных рубежей Родины. Родина помнит боевые заслуги своих сыновей, отмечает их беспримерный подвиг своими боевыми наградами. Родина помнит /



не забудет своих сыновей, отдавших жизнь за честь и независимость Родины, будет чтить их боевой / ратный подвиг. Они с честью отстаивали свободу и независимость Родины.

В памяти советских людей чеканные формулы этого нарратива запечатлены навеки, как мантры (примеры ниже взяты из текста довольно поздней поры, самого кануна перестройки - обращения ЦК КПСС памяти К.У. Черненко): "поддерживать обороноспособность нашей Родины"; "крепить обороноспособность нашей социалистической Родины"; "крепить экономическое и оборонное могущество нашей Родины" ...

Как мы уже говорили, в истории дискурса советского патриотизма нарратив военного долга перед Родиной предшествует всем другим риторикам Родины и усваивается советской пропагандой значительно раньше, чем вся остальная патриотическая риторика. Мотив защиты Родины перед лицом внешнего врага, мотив России как великой державы оказался тем связующим звеном, которое, подобно мостику, легло между государством диктатуры пролетариата и его классово чуждыми попутчиками - военспецами из числа белых генералов. Облегчила эта риторика и трудный диалог сталинского аппарата, с представителями эмиграции. Об одном из таких непримиримых противников большевизма пишет в своих лагерных воспоминаниях Лев Разгон.<sup>31</sup> Этот человек, убежденный монархист, подвергся жестоким репрессиям со стороны сталинского режима и был свидетелем поистине всенародного масштаба политических преследований, но оправдывал эти репрессии (не исключая и произвол против себя самого) высшими государственными интересами Родины.

### *Солдатская мать*

Нарратив о долге перед Родиной знаком нам по литературе и публицистике о войне, по риторике советской военной пропаганды послевоенного времени. Особенно популярна эта ипостась Родины в т. н. генеральской прозе.<sup>32</sup> Если сын Родины, герой предыдущего нарратива, выполняет свой долг перед нею на трудовом фронте мирного строительства, то солдат / защитник Родины доказывает свою верность ей в годину военных испытаний, на полях сражений. Зрительный образ, неизменно возникающий в памяти - плакат "Родина-мать зовет": простоволосая немолодая женщина одной рукой указывает на текст военной присяги, другая рука воздета в призывном жесте, бросающем на бой; слышится мерный ритм поистине народной песни "Вставай, страна огромная". Самые знаменитые зрительные образы времен Великой Отечественной войны - это плакаты, в которых возника-

ют образы поруганного материнства и детства, взывающие: "помоги!", "защити!", "отомсти!".

Мобилизующую роль материнства буквально воплощали в своих сценариях официальные советские ритуалы, например, проводы новобранцев в армию с участием представительниц комитетов солдатских матерей (70-80-е гг.). "Солдатские матери" - общественные организации, которые при брежневском режиме были призваны осуществлять идеологическое посредничество между армией и гражданским населением. Практически это посредничество сводилось к содействию военному призыву - задача, выполнение которой для военкоматов с каждым годом становилось все сложнее. "Солдатские матери", по мысли идеолога, должны были повысить идейное содержание самого акта призыва в армию, придав ему высокий эмоциональный накал. Ритуал проводов в армию как акт призыва к выполнению гражданского долга подтверждался личным обращением к молодому воину со стороны матери, которая становилась символом, аккумулировавшим в себе все коннотации беззащитности, страдания, слабости, поругания от руки врага, который нес в себе образ матери-Родины времен Второй мировой войны. Провожая сына в армию, мать не просто расстается с ребенком, но добровольно и сознательно (атрибуты советского субъекта, которые мы уже обсуждали выше) отказывается от него в пользу высшей матери - Родины, она как бы посвящает усилия, связанные с воспитанием сына, этой высшей матери. Отец солдата в этой символической передаче не участвовал, если не считать обязательного присутствия в ритуале ветерана войны, который обращался к будущим воинам со словом напутствия от лица обобщенно-исторических "отцов и дедов", т. е. коммунистов - ветеранов революции и войны, завещавших молодежи долг защиты Родины. Таким образом, выполнение долга перед Родиной оказывалось символической сделкой между реальной ("биологической") матерью и матерью "идеологической", т. е. по природе своей высшей.

В годы постсоветского развала армии "Солдатские матери" взяли на себя новую посредническую функцию, борясь против дедовщины в армии и помогая семьям избавить детей от нежелательного призыва. Кроме того, во время войн в Чечне они не только выступали как посредницы, добиваясь освобождения российских солдат из плена, но фактически оказались единственной общественной организацией, последовательно выступавшей за прекращение войны. Таким образом, на поверхность риторических практик вышел "архетипический" образ матери - богини мира - который в державных военных риториках энантиосемически соответствует образу матери - богини войны. Не случайно и чеченские партизаны, военный ритуал которых демонстративно строился на патриархальных принципах Корана, ведя переговоры о выкупе пленников, предпочитали иметь дело с

матерью солдата - отдавая тем самым дань не только патриархальному образу матери-избавительницы, но и реальностям войны, в которой все продавали всех и единственной надежной инстанцией оказывалась мать, кровно заинтересованная в сборе и честной передаче денег для выкупа сына."

### *Родина как Отечество*

Однако вернемся к советской Родине-Матери. Это мать-воительница, мать-мобилизация. В монументальной пропаганде она изображена в образе Славы с поднятым мечом. Меч - символ справедливого возмездия, символ отделения "своих" (верующих, тех кто спасется) от всех прочих (ср. евангельское "не мир, но меч").<sup>34</sup> Но поднятое оружие в руке монументальной женской фигуры прочитывается и как символ кастрации; держа монополию на Славу, Родина лишает сыновей права на воинские почести, на военное (т. е. мужское) достоинство.

Меч - оружие защиты и возмездия, а не нападения. Советская военная доктрина всегда подчеркивала этот факт, используя цитату из мифологизированной средневековой истории: в фильме С. Эйзенштейна "Александр Невский" (1938) герой произносит ключевую фразу: "Кто к нам с мечом придет, тот от меча и погибнет". Как и в руках Родины-Матери, в руках Александра Невского меч - символ "пасторский", с помощью меча он "пасет свое стадо", отсекая праведных от неправедных. Истребление тевтонских рыцарей - это гибель от меча тех, кто не верует. Скованные льдом зыби Чудского озера ("ледяная метафора" - распространенные в русской литературе образы зимы, льда, сковавшего все мороза как иносказания неприступной и незабываемой русской государственности) для воинов Александра оказывается твердой почвой; русские уверенно стоят на твердыне "родной почвы", даже если почва эта - всего лишь ледяная корка над пучиной вод. Этот лед - символ русской державности - выдерживает вес "своих" воинов, но проламывается под весом пришельцев. То, что для русских - почва, для тевтонских рыцарей оказывается бездной, провалом, могилой; иными словами, как гласит народная мудрость, "что русскому здорово, то для немца смерть".

Таков поворот темы материнства-почвы от смыслов "любовного вскармливания и выращивания" (ср. нарратив о перекасти-поле) к смыслам "гнева и отмщения". Причина воинственности Родины - не в том, что она нуждается в физической защите. Гораздо более высоким мотивом является то, что в защите нуждается честь Родины. Защитник Родины не даст чужому сапогу растоптать эту честь. Враг - насильник, он покушается / посяга-

ет на святыню. Враг претендует на овладение Родиной-матерью, т. е. враг - это символический Отец. Именно на врага-Отца восстает солдат, вставая на защиту этой святыни и отдавая за нее жизнь.

В предыдущем разделе мы видели нарратив о Родине, которая принимает жертвоприношения от своих сыновей в виде трудовых подвигов. Теперь же Родина-мать - это божество, служение которому требует человеческих жертвоприношений. В процессе этой символической трансформации возникают фразеологизмы священные рубежи / пределы Родины / Отечества, священная свобода Родины, отдать жизнь за свободу Родины / Отечества и др.

Эта риторика священной жертвы не только диктуется прагматическими потребностями организации населения на отпор врагу, но отвечает и внутренним требованиям устройства советского дискурса, стремившегося к трансформации от государства диктатуры пролетариата к многонациональной империи. О "милитаристском комплексе" в риторике национального государства как о закономерности этого дискурса писали Бенедикт Андерсон и Эрик Хобсбаум.<sup>35</sup> Андерсон указывает, что центральным символом национального государства является могила неизвестного солдата, а рассуждения о святости государственных рубежей, как замечает Хобсбаум, пропорциональны исторической произвольности этой фактически существующей границы. Эти тенденции мы наблюдаем и в советском патриотическом дискурсе. Активно развивается, как мы уже упоминали выше, тема военной славы СССР как военной славы Отечества (фильмы "Александр Невский", "Адмирал Нахимов" и др.).

Своеобразное развитие получает и метафора Родины как дома. Когда во время второй мировой войны Черчилль призывал британцев к защите своей страны, он ставил знак равенства между родиной и родным домом. Это дало существенный пропагандистский эффект. Общественный долг британца становился понятным и доступным каждому: если на твой дом напали враги, его надо защищать.

Советская пропаганда военного времени как раз подчеркивала, что советский человек в своем стремлении защитить Родину возвысился над узким пониманием родины как родного дома и включил в это понятие идею социализма, коммунистическое мировоззрение и гордость за СССР как первое в мире социалистическое государство. Пример взят из пропагандистского очерка Ильи Эренбурга "Душа России": «Бойцы у костра, на правом берегу Днепра, конечно, сыновья русских солдат давнего времени. Они сохранили и любовь к родной земле, и отвагу, и смекалку, и выносливость дедов. Но есть в них нечто новое, рожденное революцией: они не только солдаты, они граждане. [...] Советский Союз защищается не только как огромное государст-

во, он защищается как истинная демократия: войну ведет народ, для которого держава - это собственный двор».

Как идеологическая мать, Родина в иерархии советских ценностей становится неизмеримо выше биологического материнства, так и идеологический дом - пространство советского - оказывается первичным по отношению к дому как таковому, семье, хозяйству, "малой родине". Превосходство социалистической Родины над врагом - это прежде всего превосходство коллективистской идеологии; преимущество советского патриотизма - в сознательном отношении к ценностям передового бесклассового общества и идеал коммунизма, родиной и наглядным воплощением которого стал Советский Союз.

Вот типичные контексты, выбранные из так называемой генеральской прозы периода застоя: «Есть в литературе темы, которые называют вечными. К их числу [...] относятся - по закону наивысшей человечности - тема защиты Отечества и сохранения мира».36 «Но советский народ выстоял и победил сильного, коварного и жестокого врага, отстоял честь и независимость своей Родины, освободил многие страны от фашистского ига и открыл перед народами всего мира перспективы дальнейшего развития по пути прогресса и социализма».37 «Малый, до обидного малый срок отпустила история нашему молодому социалистическому государству, чтобы подготовиться к решительной схватке с фашизмом, к войне, которая была не просто войной между двумя государствами - это была борьба двух социальных систем, двух миров, битва мировоззрений. Но, как лейтенант сорок первого, знаю: мы успели сделать главное - воспитали нового человека, для которого понятие Родины стало понятием социальным, а исторически привычное "защита Отечества" в его сознании прочно уступило место "защите социалистического Отечества"».38 «Но было в них то общее, что определяет тип командира Красной Армии [...] беспредельная преданность своей социалистической Родине, высокие морально-политические и боевые качества, сильная воля, которая, в свою очередь, рождала такие качества, как дисциплинированность, требовательность к себе и подчиненным».39 «Родиться мы могли на земле России, Украины, Грузии, Узбекистана, Казахстана, но Родина у нас одна - Советский Союз. Помните об этом! И защищайте его до последней капли крови».40

С той же легкостью риторического приема, с каким у Орвелла министерство войны превращалось в министерство мира, здесь исторически привычное "защита Отечества" легко уступает место защите социалистического Отечества. Земля России, Украины, Грузии, Узбекистана, Казахстана (отметим еще раз особенность этой риторики: все перечисленные - будущие

постсоветские "независимые государства") легко объединяются в сознании пишущего в одну общую Родину - Советский Союз.

Объясняется эта идеологическая всеядность, разумеется, общностью мифа. Какими бы ни были сильными антагонизмы в легитимации общественного устройства, они не могут противостоять организующей силе порядка дискурса, воплощенного в мифе. Провозглашенное генералами единство Родины и Социалистической Родины - не пустая фраза идеологического работника. Миф Родины / Отечества на самом деле создает в культурной истории России некое общее символическое пространство, где политическое различие между русским и советским сходит на нет.

Политически ангажированная, "идеологически подкованная" история Отечества охотно указывает на это общее, как бы внеидеологическое пространство. В нем именно патриотизм, а не классовая борьба, как того следовало бы ожидать от автора, воспитанного марксистско-ленинской пропагандой, движет историей:

Отечественная война 1912 года тоже не была таковой по замыслу. А шла довольно коварная европейская политическая игра, в которую, по мнению, некоторых российских политических мужей, нам вообще нечего было вступать. Но в тот момент, когда под наполеоновскими стягами европейское воинство стало утюжить Россию, - ситуация принципиально переменялась. Война оказалась Отечественной. Население почувствовало себя - народом. [...] В 1612 году игра политическая была еще хитрее и, наверное, еще запутаннее [...] Однако все это стало неважно, когда Минин ударил в набат и Пожарский повел русских: они дрались не за Романовых, они дрались за свои дома, за свою Родину. [...] Сталин быстро почувствовал, что с того момента, когда немецкие армии вторглись в нашу землю [...] - все переменялось! Не за "коммунизм" поднялись русские люди, а за Отечество.<sup>41</sup>

Новая постсоветская государственность выдвинула заказ на новую версию истории, В ответ на социальный заказ, патриотически настроенный идеолог немедленно возрождает Отечество. Он активно обживает то идеологическое пространство, в котором русский миф сливается с советским мифом. Именно в этом пространстве и расположена та условная стена, которая отделяет Россию от мирового сообщества гораздо надежней любых Берлинских укреплений.

### *Изменник Родины*

Родина воспитала, вспоила и вскормила будущего изменника, пригрела на груди змею. Родина дала ему все - образование, крышу над головой, чистое мирное небо, уверенность в завтрашнем дне, возможность для вдохновенного созидательного труда. Он отплатил Родине черной неблагодарностью. Он поставил собственные интересы выше общественных, выше интересов Родины. Он предал самое дорогое, что есть у нас всех - Родину.

Подобно Иуде, он продал ее за тридцать серебрянников. Подобно Исаву, он продал ее за чечевичную похлебку. Для него нет ничего святого: где хорошо, там ему и родина. Он отщепенец, предатель, Иуда, человек без Родины, двурушник, очернитель нашей действительности. Народ отвечает на его поступок гневом и презрением. За свой позорный поступок изменник Родины понесет достойное наказание: будет выслан за пределы Родины и лишен гражданства.

а (вариант): На допросе следователь учит его, как Родину любить. За измену Родине преступник приговаривается к высшей мере наказания - расстрелу.

В этом нарративе безошибочно узнается дискурс партийных чисток довоенного времени, дискурс борьбы с "безродным космополитизмом" поздней сталинской эпохи и борьбы с диссидентством и политической (в основном еврейской) эмиграцией 70-х гг.

### *Отлучение от Родины*

Важный религиозный мотив, присутствующий в советском концепте изменника Родины, - это мотив первого изгнанника человечества, первого братоубийцы и основоположника войны, Каина. По прототипу Каина в советской пропаганде строился образ отщепенца, изменника и предателя Родины. Образчики этой риторики широко представлены в жанре изобличения двурушника-диссидента, расцветшего в советской официальной риторике в 70-е годы. Напомним, что и официальные преследования против диссидентов пользовались понятием "измена Родине" как уголовно-процессуальным.

Насыщение риторического оборота юридическим содержанием - прием сталинской судебной практики. Многочисленные изменники Родины и ЧСИР (члены семьи изменника Родины) "мотали срока" в ГУЛАГе или получали пулю в затылок на обеспеченных социалистической законностью основаниях и не иначе, как по оформленному с соблюдением процедуры приговору суда.

Сам термин враг народа (заимствованный из дискурса Французской революции, но употреблявшийся и в древнеримских практиках изгнания) подразумевает преступление против себе подобных, покушение на братоубийство. В эволюции советского термина интересна закономерность развития понятия "народ" из первоначального, революционного "пролетариат, братство по классу" в последующее сталинское "социалистическая нация, братство по идеологии" и, наконец, в период борьбы с космополитизмом, в расистское понятие "русские, братство по крови". Видоизменение содержания термина народ происходило параллельно трансформации содержания термина Советская Родина. Как термин юридической практики,

враг народа ушел из обихода после доклада Хрущева на XX съезде партии. Термин же измена Родине оставался в Уголовном кодексе РСФСР еще долгое время, сменившись в наши дни термином государственная измена. В связи с массовыми отъездами в эмиграцию в брежневские времена риторика этого нарратива пополняется двумя новыми библейскими персонажами - Иудой и Исавом. На уровне аллюзии присутствует здесь и отсылка к евангельской притче об изгнании торгующих из храма:

Для тебя территория, а для меня Это Родина, сукин ты сын! - восклицает патриотически настроенный поэт Ст. Куняев в стихотворении, написанном в 70-е гг. и озаглавленном "Разговор с покидающим Родину".<sup>42</sup> Стихотворение носит явно антисемитский характер, и несколько замечаний на эту тему мы позволим себе ниже.

Сакрализация Родины, таким образом, получает новое дискурсивное подкрепление: покинуть Родину - значит изменить ей (на языке партийных собраний это одно и то же), это значит отказаться от божественной благодати. Изменник Родины, подобно Иуде, разменивает высокое, но трудное счастье сопричастности великому - на мелкую денежную подачку (мотив тридцати Серебренников). Так же и Исав, от рождения осененный божественным благословением первородства, легко отказывается от него при виде тарелки супа. Мотив размена высоко-духовного на низкоматериальное вообще характерен для дискурса об изменнике Родины. Под тридцатью серебренниками или чечевичной похлебкой в анти-диссидентской официозной публицистике понимались материальные преимущества жизни на Западе - комфорт, элементарная сытость, здоровье, короче, все то, что Родина отнюдь не считала нужным предоставлять своим сыновьям и что клеймилось советской печатью как мешанство.

Риторика долга перед Родиной сменяется обличительной риторикой продажи Родины. Виновный получал возможность если не искупить свой грех, то хотя бы "выкупить". Отлучение отступника в практике 70-х гг. дополнялось требованием компенсации-выкупа: будущий эмигрант обязан был "сложить с себя", в акте своеобразного ритуала гражданской казни, все, что можно было считать привилегиями. Он должен был выйти из всех общественных организаций, в которых прежде имел честь состоять (партия, комсомол, профсоюз), что уже было сопряжено с позором публичного осуждения. Кроме того, он должен был претерпеть унижительную процедуру увольнения с работы - как ритуал отлучения от общего с братьями источника прокормления и места приложения творческих инициатив (ср. описание идеологемы труд выше). Его вынуждали отказаться от столичной

прописки - привилегии, за которую советский гражданин готов был пожертвовать многим - и требовали оплатить ремонт покидаемой квартиры (акт ритуального очищения пространства от присутствия грязного предателя). Кроме того, он обязывался возместить покинутой Родине стоимость своего образования. Наконец, бюрократический ритуал отлучения увенчивался символическим актом сдачи советского паспорта. Короче, эмигрант-Каин должен был вернуть Родине-матери то самое "все", что она ему дала, чем вспоила и вскормила. Такая ритуально-очистительная практика "выкупа" отчасти сохраняется и в настоящее время: при отказе от российского гражданства субъект платит в посольстве Российской Федерации за рубежом довольно крупную сумму в валюте.

Разумеется, такого рода интерактивные идеологические игры застойного времени не шли ни в какое сравнение с репрессивными практиками против изменников Родины - врагов народа 30-50 гг. Однако они унаследовали и риторику, и логику сталинской охоты на ведьм. В частности, унаследован был сценарий политической чистки: и в ходе показательного процесса 30-х, и на открытом партсобрании 70-х от героя требовалось публичное покаяние, а от зрителей - единодушное коллективное осуждение (коллективные письма с гневным осуждением в редакции газет, митинги сталинской поры).

Тем самым в советской культуре образовывалась круговая порука, еще прочнее цементирувавшая единые ряды осуждавших: их соучастие в вынесении приговора выражалось в символическом жесте подписания коллективного письма или поднятия руки при голосовании. Хотя во времена террора собственно судебный приговор выносился сталинским трибуналом или тройкой, решение о чистке и разоружении перед партией / лицом общественности, т. е. общественный приговор об отлучении, выносился коллективно и до судебного рассмотрения дела. В 70-е гг. судьба отъезжавшего - разрешение на выезд или отказ - зависела от решения "компетентных органов", но предварительно его товарищи осуждали его на моральных основаниях, коллективно, путем открытого голосования. Этот ритуал мыслился как карательный по отношению к отъезжавшему и как профилактический по отношению к остающимся. Таким образом, можно сказать, что ритуал чистки из политического, руководимого сверху мероприятия постепенно превратилась в практику повседневной жизни советского общества.

*"Не наш человек": путешественник - изменник – еврей*

В обличительной риторике измены Родине оседлость - добродетель настоящего / честного советского человека. Наоборот, "охота к перемене мест" - свойство не нашего человека (во фразеологии женщины-управдома из фильма "Бриллиантовая рука" - незабываемое творение Нонны Мордюковой).

Однако связь между склонностью к путешествиям и склонностью к измене очевидна не только для героини Мордюковой. Эта связь подробно разработана в русской литературно-публицистической традиции, от которой лишь кончик, как верхушка айсберга, показался в стихах Куняева, процитированных выше. Недоверие к "праздношатающимся" - не только характерная особенность советской бюрократии, но часть философского дискурса русской идентичности, часть риторики русского самоопределения, которая может похвастаться персонажами гораздо более выдающимися, нежели наша управдомша.

Один из таких серьезных персонажей - отец славянофильства Иван Аксаков, мнение которого о русских живущих, за границей, мы уже приводили. Эмиграция есть абсолютное зло:

Эти люди (эмигранты "вольного слова". - И. С.) накликают на Россию бедствия войны и раздора, эти люди подводят врагов на Русскую землю, созывают полчища со всей Европы, обагрят свои руки в крови Русского народа [...]<sup>43</sup>

В молодости, в ранний период своих славянофильских исканий, Аксаков не отличался такой отчаянной великодержавностью. Она проявилась с годами, когда славянофильство из критической оппозиции переместилось в позицию партии власти. Не занимая постов в правительстве, Аксаков и его сподвижники в пореформенной России соединили в себе привилегии властителей умов с выгодами успешного предпринимательства. Их "славянофилия" приняла облик идеологии чисто экономического протекционизма и империалистического отношения ко всему остальному миру - например, к Балканам, где Аксаков зажигательными обращениями к братьям-славянам едва ли не спровоцировал войну,<sup>44</sup> и к Средней Азии - исключительно как к колониальным территориям. Интересно, что именно такая имперская глобальная претензия демонизирует изгнанничество, изображая "вольную эмиграцию" наподобие сатанической секты. Этот сатанизм, как представляется, связан со своеобразным политическим превращением русской романтической традиции в поэзии.

Русская эмиграция издавна зовет себя изгнанием. Изгнание - как мы уже говорили выше - важный поэтический концепт, который романтиче-

екая поэтика индивидуалистического бунта приписывает образу поэта-"овидия". Однако романтическое изгнание означает и разбиение христианских икон. Байроновский Каин или лермонтовский Демон ("печальный дух изгнанья") оспаривают и отвергают авторитет религиозной традиции. Евангельский сюжет изгнания бунтаря-братоубийцы или эпизод падения Сатаны преобразовываются в сюжеты странствования, в которых (анти)герой претерпевает, в состоянии отлученности от Света, личные душевные мучения и тем самым как бы получает некоторую долю оправдания, искупая грех страданием, вечной отверженностью. Неудивительно, что "лишний человек" русской прозы, балансируя на грани демонизма (Онегин, Печорин) и являя собой индивидуалиста, не приемлющего общественного закона, оказывался странником, путешественником, добровольным изгнанником. Уже в этой романтической концепции отъезд в путешествие, странствие, передвижение с места на место (в том числе за границу, как это делает Онегин) - это знак отпадения от общего тела. Бездомность -мобильность, как сказали бы в наше время - это как печать греховности, нераскаянности, и, как следствие, неприкаянности Каина-Сатаны. Путешественник - профанный облик Дьявола. Ведь не случайно и булгаковский Воланд предстает перед наивным Иваном в обличье интуриста, лица неопределенной национальности - не то немца, не то поляка, иначе говоря -космополита.

Таким образом, в романтическом мифе о бунте против власти авторитета, путешествие - это вынужденное странствование, которое выпадает на долю (анти)героя, в душе которого произошло отпадение. В логике этого мифа путешественник - это отщепенец. В логике же другого романтического мифа - о Почве и Корнях - он оказывается и предателем. Демонизированный изгнанник - герой не только романтической поэзии, но и русской шовинистической пропаганды. Его мы видим и в советском мифе об изменнике Родины. Космополит - гражданин мира - оказывается, по законам этой логики, ипостасью Сатаны, Князя мира, Князя Тьмы. Враг народа в этой семантике рифмуется с врагом рода человеческого, с извергом в буквальном, изначальном библейском смысле слова. "Антисемитский поворот" в советском дискурсе о безродном космополите оказывается вполне закономерным продолжением романтического мифа о корнях и почве, который отрицает романтический же миф индивидуального бунта. Этот "демонизированный актант" не может оставаться пустым, он требует дискурсивного наполнения, требует нового (анти)героя.

Интересный автор, внесший свой вклад в заполнение пустой актантной позиции и дальнейшее формирование риторики о путешественнике как изменнике - Алексей Хомяков. Он предъявляет путешественникам серьезные моральные и духовные претензии, отзываясь о путешествиях вообще

как о "пустой и бессмысленной потребности". В чем же вина путешественника? Его (путешественника. - И. С.) существование одностороннее и носит на себе какой-то характер эгоистического самодовольства. Он смотрит на чужую жизнь, - но живет сам по себе, сам для себя; он двигается между народами, но не принадлежит ни к одному. Он принимает впечатления, он наслаждается всем, что удобно, или добро, или прекрасно, - но сам он не внушает сочувствия и не трудится в общем деле, беспрестанно совершаемом всеми около него.<sup>45</sup>

Таким образом, путешественник - это трутень, паразит: он "потребляет" впечатления, ничего не отдавая народам, у которых эти впечатления по-черпывает. Он "не трудится в общем деле" - не вкладывает ничего в это дело. Он временщик: для него чужое отечество - это именно, как подметил Куняев, территория. Но опасность путешествия не только в этом, но и в том, что оно, как удобный повод, дает "увольнительную" от нравственных требований, которые предъявляет своему сыну родное Отечество - то самое, которое путешественник, в поисках впечатлений и удобств, покидает:

К тому же надо прибавить еще другое замечание: нравственное достоинство человека высказывается только в обществе, а общество есть не то собрание людей, которое нас случайно окружает, но то, с которым мы живем заодно. Плодотворное сочувствие общества вызывает наружу лучшие побуждения нашей души; плодотворная строгость общественного суда укрепляет наши силы и сдерживает худшие наши стремления. Путешественник вечно одинок во всем бессилии своего личного произвола.<sup>46</sup>

Путешественник, таким образом, отвергает благодатную соборность Родины ради сомнительного самоутверждения в индивидуализме: отрицая и "плодотворную строгость" коллективного суда соплеменников, и их "плодотворное сочувствие", путешественник предается закону "личного произвола" - правда, "во всем его бессилии". Так персонаж Хомякова - "просто путешественник" - уже приобретает свойства Сатаны-Каина ("личный произвол", "одиночество", "бессилие"), приближаясь постепенно и к знакомому нам образу изменника советской Родины. Еще в одном фрагменте Хомяков от критики путешественника переходит к обличению эмигранта:

Часто видим людей русских и, разумеется, принадлежащих к высшему образованию, которые безо всякой необходимости оставляют Россию и делаются постоянными жителями чужих краев. Правда, таких выходцев осуждают, и осуждают даже очень строго. Мне кажется, они более заслуживают сожаления, чем осуждения: отечества человек не бросит без необходимости и не изменит ему без сильной страсти; но никакая страсть не движет нашими выходцами. Можно сказать, что они не бросают отечества, или лучше, что у них никогда отечества и не было.<sup>47</sup>

Хомяков видит оправдание того, кто покидает Отечество, в страсти. Подобно убийце, совершившему преступление в состоянии аффекта, такой человек недостоин оправдания, но достоин сожаления. Хомяков может понять измену Отечеству со стороны романтического героя - того же Каина или Мазепы. Однако эмигрант ("выходец") не имеет страсти, им движет расчет и душевный холод. Таких от Отечества Хомяков отлучает загодя: у такого анти-романтического изгнанника Отечества никогда и не было. Таким образом, холодность, отсутствие способности к эмоциональному порыву - тому, что, можно думать, и создает соборность Отечества - становятся причинами, которые приводят к измене. Неспособность разделить душевные порывы народа, враждебное непонимание народной души - это свойство и (анти)героя сталинского дискурса, космополита-вредителя.

Далее Хомяков приводит аргумент, в котором содержится самое поэтическое определение Отечества, которое нам приходилось читать (может быть, только за исключением определения А.С. Шишкова, см. главу 4). "Поэтическое", однако, не значит "оригинальное". Мы уже говорили, что оригинально высказаться об Отечестве трудно. Вот и у Хомякова мы видим собрание общих мест, каждое из которых так или иначе уже нашло себе место в схеме риторических приемов и нарративов Родины, которую мы предлагаем.

Ведь отечество находится не в географии. Это не та земля, на которой мы живем и родились и которая в ландкартах обводится зеленой или желтой краской. Отечество также не условная вещь. Это не та земля, к которой я приписан, даже не та, которую я пользуюсь и которая давала мне с детства такие-то или такие-то права и такие-то или такие-то привилегии.<sup>48</sup>

Хомяков, как мы видим, начинает с апофатических определений Отечества, отделяя то, чем Отечество не является. А не является оно ни административной единицей, ни юридическим обстоятельством, связанным с представлением тех или иных прав и привилегий. Здесь Хомяков противоречит официальной доктрине Отечества, согласно которой само имя Отечество является юридическим термином (в отличие от имен Родина и Отчизна). Именно это имя употребляется как термин юридических практик в дореволюционной России.<sup>49</sup> Для Хомякова содержание этого термина прежде всего духовное:

Это та страна и тот народ, создавший страну, с которой срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся цельность моей человеческой деятельности. Это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло.<sup>50</sup>

Наконец, Хомяков ставит диагноз той общественной болезни, которая приводит к сознательному разрыву с Родиной. Это эгоизм, "ложное развитие", отчуждение. Такие люди достойны сожаления больше, чем "цыгане" и "жиды":

Тот, кто бросает отечество в безумии страсти, виновен перед нравственным судом, как всякий преступник, пожертвовавший какою бы то ни было святынею вспышке требования эгоистического. Но разрыв с жизнью, разрыв с прошедшим и раздор с современным лишают нас большей части отечества; и люди, в которых с особенною силою выражается это отчуждение, заслуживают еще более сожаления, чем порицания. Они жалки, как всякий человек, не имеющий отечества, жалки, как жид или цыган, или еще жалче, потому что жид еще находит отечество в исключительности своей религии, а цыган в исключительности своего племени. Они жертва ложного развития.<sup>51</sup>

"Ложное развитие", таким образом - это путь отпадения от отечества через сознательный выбор "гражданства мира". В культурологической концепции Н.С. Трубецкого такое определение belonging получает уже не поэтическое, а научное обоснование.<sup>52</sup> Трубецкой утверждает "специфическое направление еврейских черт характера" как научную - антропологическую и психологическую - данность, представляя таким образом направление, которое можно было бы назвать "научным антисемитизмом". Согласно этой теории, еврейство обладает несомненным "разлагающим" влиянием на культуру народа, в недрах которого оно развивается. Это разлагающее влияние связано с условиями еврейского быта, а именно с тем, что "евреи - двухтысячелетние эмигранты с прочной эмигрантской традицией".<sup>53</sup> Результат - склонность к аналитизму, холодность по отношению к культуре-"хозяину", та "едкая, разлагающая ирония, которая свойственна евреям".<sup>54</sup> В результате отрыва от почвы и у русских эмигрантов появляются эти признаки, они как бы духовно "объевреиваются". Ибо

[...] разве можно не признать разлагателем человека, живущего в данном народе, вполне приобщившегося к его культуре [...] и в то же время отталкивающегося от тех элементов этой культуры и быта, которые данному народу особенно интимно близки и дороги?<sup>55</sup>

Таким "разлагателем" оказывается не только "фактический еврей", но и "невольный еврей" - эмигрант, изгнанник. Судьба не только отправляет его в вынужденное странствие, но и предуготовляет ему "еврейский жребий" - жребий аналитизма, "разлагательства", что в конечном счете оказывается нездоровым явлением, симптомом невроза. Холодность и расчетливость, ирония, цинизм, отсутствие идеалов - все это "лишает жизнь всякого смысла", составляя фактор "чистого отрицания", являя в облике изгнан-

ника лик Сатаны. Изгнанник Родины - странник/ путешественник/ отторженец от тела Родины - всегда Сатана и всегда еврей.

### *Величие Родины*

Вся группа нарративов, объединенных общей темой величия Родины, легко узнается как символический ландшафт советской массовой культуры -элементы советской песни, так называемого народного творчества (ансамбли народной песни и пляски, песни и стихи о Родине, которые распевали и декламировали наряженные в псевдонациональные костюмы участники художественной самодеятельности), пионерские праздничные "монтажи", которые декламировались школьниками со сцены актового зала в дни официальных празднеств, и прочее. Эти нарративы почти полностью совпадают с репрезентацией Родины в школьно-образовательном дискурсе. Буквари и школьные учебники, особенно для начальных классов, хрестоматии - книги о Родине, сборники песен и стихов о Родине были полны подобной продукции, как текстовой, так и изобразительной. Эти лубки объединяются в один нарратив о Родине как стиле жизни, под известным лозунгом "Образ жизни - советский".

### *Семья народов*

На бескрайних просторах нашей Родины, под солнцем / небом / мирным небосводом Родины расцветает дружная / братская / сплоченная / счастливая / многонациональная семья советских народов. Это - советский народ, новая историческая общность людей. От Москвы до самых до окраин, во Владивостоке и в Таллине, на Крайнем Севере и в жаркой Средней Азии, во всех уголках нашей великой Родины всех их объединяет в одну семью горячая / искренняя / пламенная / сыновняя любовь к своей многонациональной / советской / социалистической Родине. Братские народы Советской страны благодарны партии и правительству за заботу об их процветании, о расцвете их национальных культур (национальных по форме, социалистических по содержанию). В прошлом они подвергались беспощадному / непосильному национальному гнету / угнетению, но социалистическая революция освободила их, а братская помощь русского народа (Россия - республика первая среди равных) помогла их становлению, их подлинному расцвету.

### *Город Солнца*

Обращает на себя внимание метафора величия, производная от представления о величине, об СССР как большом физическом пространстве. Физические размеры Родины составляли предмет особой гордости советского человека. Сведения о том, что СССР занимает одну шестую часть мира

(название знаменитого пропагандистского фильма Дзиги Вертова), что страна раскинулась от океана до океана, что Москва (сугубо континентальный город) - порт пяти морей, что на территории СССР проходят тринадцать часовых поясов и что над страной никогда не заходит солнце<sup>56</sup> - все эти сведения сообщались в школьных книжках с оттенком гордого изумления и восхищения великой Родиной, сумевшей достичь таких невиданных физических размеров.

В эту идеологическую географию СССР входило и перечисление всего того, что на ее территории есть "самое-самое": и самая большая в Европе река Волга, и самая высокая горная вершина пик Коммунизма, и самое большое в мире озеро Каспийское море, и абсолютный полюс холода Верхоянск, не говоря уже о самой демократической в мире Конституции. Природное разнообразие Родины, ее исключительные запасы полезных ископаемых, ее энергетические ресурсы, а также воля советского человека, все это природное буйство обуздавшего и направившего на службу прогрессу<sup>57</sup> - все это имело составлять предмет особой гордости и восхищения.

Что же лежит в основе единства всего этого разнообразия, на чем держатся исполинские размеры нашей Родины? Подразумеваемый ответ - на величии ее народа, на величии идей коммунизма, которые разделяют все бесчисленные народы нашей Родины. Солнце не заходит над бескрайними просторами нашей Родины не только потому, что она физически протяженна; главное, что ей светит - это солнце светлого будущего, солнце коммунизма. Под этим солнцем и расцветают ранее отсталые и угнетенные, а ныне свободные и счастливые советские народы.

Согласно этой риторике, национальное и культурное различие народов нашей многонациональной Родины, разнообразие и изобилие языков, наречий, обычаев и пр. объединяется в единое целое одной общей светлой целью - стремлением к коммунистическому будущему. Разнообразие - это лишь форма; единство же социалистического содержания, диалектическое (по существу же оксюморонное) единство пролетарского интернационализма и советского патриотизма есть суть. Географическое и природное разнообразие - это благодатный дар, которым сама натура (опять же, вскармливающая мать-земля) благословляет советский народ за его правильные исторические устремления. Снова, как и в нарративе об изменнике Родины, мы сталкиваемся здесь с ветхозаветным мотивом Благодати. Однако советские люди благодарят за эту благодать не божество и не слепые силы природы, а мудрое руководство коммунистической партии, ведущей Родину по пути новых и новых великих свершений.

Мы уже сталкивались со своеобразным номинализмом советского официального дискурса, силой которого "вещи" получают существование только в силу идеологической значимости "идей", т. е. когда "вещи" суще-



ствуют постольку, поскольку значима метафора этой "вещи" в метафизическом ландшафте идеологической системы. Так, мы указывали на то, что человеческая значимость отношений материнства и детства оказывалась вторичной по отношению к идеологеме материнства как метафоры взаимодействия между Родиной-государством и ее гражданами. Точно так же из метафоры Родины-дома "соткался" и реальный человеческий дом - семья, родственная связь, хозяйство, двор и пр. Этот "вещественный" дом оказался существующим ровно в той степени, в какой он мог служить основанием для метафоры Родины, которую должно защищать. Телесные функции (семья, родство, повседневное сосуществование под одной крышей), таким образом, производятся не столько собственно взаимодействиями между людьми, сколько метафорическими значениями соответствующих имен (семья, мать, дом, родина) в рамках идеологической картины мира, причем сам процесс метафоризации находится под строгим контролем власти. Это идеальное тело, функции которого подвергаются возгонке до нового и высшего "агрегатного состояния" идеологической метафоры и заменяются этой метафорой, составляет характерную особенность тоталитарного субъекта. Все это в русской культуре оказывается помноженным на пресловутую "тоску по идеальному" и отвращение к низкой материальности, на стремление к духовным высям и любовь к "полетам во сне и наяву", которые столь характерны для русской интеллигенции.

Тот же самый символический ход мы наблюдаем в метафорике дискурса о величии Родины: ее физические параметры оказываются производными от идейного величия объединяющей ее идеологии, наличие в ее географическом ландшафте всего "самого-самого" представляется самим собой разумеющимся результатом ее исторической избранности и отмеченности; богатство недр и протяженность - это своего рода божественная благодать, и они только подтверждают, что не только исторический путь Родины был единственно возможным (единственно благодатным), но и будущее ее отмечено той же благодатью и, следовательно, исторически оправдано.

Имея в виду такую "теологию Родины", не удивительно, что подавляющее большинство населения восприняло конец СССР как апокалиптическую катастрофу: не будучи столь географически "великой" (теперь в Россию входит всего одиннадцать часовых поясов, а не тринадцать, как это было в СССР), Россия оказывается очень сомнительным историческим проектом, поскольку вместе с физическими размерами она утрачивает и признаки Величия и Благодати. Утрата территорий переживается как утрата божественной цельности, т. е. как Грехопадение. Грех наказывается лишением того райского состояния внутренней непротиворечивости и бесконфликтности, которая и есть свидетельство Благодати и гарантия Спасе-

ния. По сравнению с такого рода травмой веры, привлекательность реформы, даже если она сулит демократизацию и повышение уровня жизни, оказывается крайне сомнительной.

Как и в предыдущих нарративах, здесь высоко продуктивна метафора Родины-Матери, народа как семьи. Тут и братский союз советских республик, и союзные республики - пятнадцать сестер, из которых РСФСР, как уже указывалось, - первая среди равных. Отношения братства (братская помощь Советского Союза) насильственно распространялись и на весь коммунистический блок: этим штампом обозначалось грубое вмешательство СССР в экономические и политические дела стран социалистического содружества - впрочем, именно содружества, но не семьи. Между семьей братских народов внутри страны и содружеством братских народов за ее границами существовала, как мы видим, социально сконструированная иерархия близости - дальности.

Мир, братство, дружба - привычные для советского уха лозунги национальной политики СССР. Именно так мыслилась советская утопия вселенского равенства, идеального сосуществования различных начал в том райском будущем, где неизбежный между различиями конфликт будет преодолен в принципе (ср. эту мифологему с положением научного коммунизма о различном характере противоречия при капитализме и при социализме: в первом случае оно антагонистично, во втором - неантагонистично).

Интересно, однако, что в этом стремлении Советского государства к универсальности и всеохватности проявился не только милитаризированный экспансионизм, но и свойственная эпохе Современности тенденция универсализма. Мы уже отмечали, что в эпоху национальных государств эта тенденция приводит к подавлению местных культур во имя общенационального Отечества, которое мыслится как промежуточная ступень на пути к всеобщему объединению всех людей в целостности "общечеловеческого". Советский патриотизм имеет претензию быть держателем "общечеловеческого" на более высоком уровне как общности, так и вочеловеченности. Именно в дискурсе патриотизма ведется речь о новой исторической общности людей - советском народе. Эта новая, т. е. лучшая, общность противопоставляет "свое", "идейно здоровое" всему тому, что "догнивает" за Стеной, и это есть своеобразное продолжение универсализма Великой французской революции. Холодная война, накануне и в ходе которой сформировалась и закалилась официальная идеология Советской Родины, - это война между двумя универсалистскими концепциями, общие корни которых в идеях Просвещения несомненны.

Однако примечательно, что несмотря на обилие разоблачительных исторических и этнографических исследований, появившихся за последние

десять лет, несмотря на ежедневный практический опыт национальных конфликтов, который сопутствовал человеку в его частной жизни на протяжении всех лет советской власти, несмотря на картину "братства", наглядно открывшуюся нам, например, в чеченских войнах, бывший советский человек продолжает лелеять в душе советскую утопию вселенского единения народов. Развал СССР больно ударил по этой утопии; в современном российском обществе, особенно в его старшем поколении, живет острая ностальгия по утраченному райскому состоянию, благостные воспоминания о советской межнациональной умиротворенности, о дружеской взаимопомощи людей разной национальности ("в детстве мы все играли в одном дворе и даже не знали, кто татарин, кто еврей", что, конечно, есть ложь - прекрасно знали). Развал СССР и физическое сокращение Родины "всего лишь" до размеров Российской Федерации, "отпадение" бывших братских народов вызывает горькое разочарование в настоящем: нет уже прежней великой - в прямом и в переносном смысле - Родины, нет и Родины многонациональной. Именно имея в виду этого рода утраченную невинность, бывшие советские люди часто говорят, отвечая на вопросы о Родине: теперь, после развала СССР, меня лишили Родины (Е. Барт-минский, частное сообщение).58

### *Военная мощь Родины*

Наша Родина - СССР, первое в мире социалистическое государство. Мы должны беречь и приумножать богатства Родины, защищать Родину в трудные для нее годы. Наша Родина следует ленинским курсом мирного сосуществования, проводит миролюбивую внешнюю политику. Однако мы готовы дать отпор каждому, кто посягнет на свободу и независимость нашей Родины. Наши доблестные вооруженные силы уверенно стоят на защите интересов Родины, на страже священных рубежей нашей Родины. Они готовы дать отпор агрессору, защитить право советских людей на мирный созидательный труд, на мирное / чистое небо над головой. Рубежи нашей Родины неприкосновенны, ее границы на замке.

Этот нарратив связывает мифологию Родины с советской оборонительной военной доктриной. Он знаком всякому, кто когда-либо подвергался военно-патриотическому воспитанию. Из прочих нарративов школьно-образовательного дискурса этот наиболее ригиден: почти в неизменяемом виде и практически без вариаций воспроизводился он и на уроках военного дела (ср. советский термин гражданская оборона для обозначения милитаризма; несколько подробнее о советских иносказаниях такого рода см. ниже), и в дискурсе военно-патриотических игр (пионерская игра "Зарница", 70-е гг.), и в армейской казарме на политзанятиях, и в дикторском тексте, со-

проводившем демонстрацию военной мощи Родины на ноябрьских военных парадах.

### *Стальные мускулы*

По логике мифа, эта история являет собой естественное продолжение предыдущего нарратива: поскольку наша великая Родина богата и изобильна, постольку на нее будут покушаться злокозненные враги, враждебное капиталистическое окружение (опять мотив кольца, отмеченный нами выше в мифологии Родины). Мир разбит на две части (советский штамп: два мира - две морали): "свои" и "чужие". Эти две части мыслятся в метафоре военного конфликта (социалистический лагерь - капиталистический лагерь); историческое время, следовательно, концептуализируется как передышка между боями (в лагере, как известно, воины отдыхают и готовятся к новым сражениям). Границы нашей Родины священны (отклик мотива Родины как божества). Эти границы не только обозначают административное и политическое деление мира. Они знаменуют собой границу времени, границу между историческими эпохами. Запад отживает и загнивает, СССР расцветает и молодеет. "Там" и "здесь" время течет в разных направлениях. Как все высшее (высшая общественно-экономическая формация), социализм являет собой и нечто лучшее (преимущества социализма, преимущества советского образа жизни). Социализм, таким образом, - это сокровище, молодильное яблоко, магический ключ к бессмертию (с течением физического времени страна молодеет и хорошеет, коммунизм - это молодость мира). Именно поэтому на него и покушаются враги.

Атрибуты Родины - величие и мощь - в советской пропаганде прочитываются буквально. Широко известны газетные карикатуры, на которых советский народ изображен в виде высокой, мускулистой, широко шагающей фигуры (мужского пола), а коварный империалист - например, дядя Сэм с атомной бомбочкой в руках - в виде мелкой тонконогой скрюченной фигурки, копошащейся где-то под ногами. Метафора (идейного) величия как (физической) величины и здоровья претворяется здесь в наглядный зрительный образ и вызывает в памяти иероглифическую символику изображений на древнеегипетских фресках: чем выше общественный статус изображаемого, чем больше в нем величия и власти, тем больше размер изображения относительно других фигур.

Однако величие Родины, согласно этому нарративу, не столько в ее физических размерах, сколько в ее (военной) мощи. Торжество мускулов, апогей культа физической силы мы находим в патриотической монументальной скульптуре соцреализма.<sup>59</sup> Интересами войны легитимируются и

практики тела: физкультура и спорт поощряются в той степени, в какой они закалывают тело, готовя его к защите Родины.<sup>60</sup> Комплекс спортивных норм, который сдавал каждый советский школьник, так и назывался - ГТО, "Готов к труду и обороне". Из спортивных клубов самых квалифицированных профессиональных спортсменов - гордость Родины - готовил именно ЦСКА, Центральный спортивный клуб армии.

В рамках темы "Родина и война" (на языке советского иносказания, "Родина и защита мира") дискурс сильно тяготеет к аллегориям. Советский воин-освободитель (статуя работы Вучетича в Берлине) изображен в современной военно-полевой форме, но с мечом в руке (о семантике меча см. выше). Советский воин силен своей верой, на его стороне - моральное и идеологическое превосходство, его дело правое, потому что он отстаивает не только настоящее, но и будущее (мотив молодильных яблок, овладения временем). Его правда - наивысшая правда на земле. Поэтому в риторике военного противостояния опять звучат ветхозаветные мотивы: не просто прогнать врага, но осуществить над ним акт возмездия (ср. название советского фильма о войне). Военное вторжение - не просто вооруженное нападение, но святотатство, посягательство на святыню - честь, свободу, независимость Родины (ср. выше нарратив о защитнике Родины).

О риторическом аспекте идеологии милитаризма довольно много писали, правда на Западе и о милитаризме западном. Так, в критическом исследовании современного политического языка Роберта Ходжа и Гюнтера Кресса<sup>61</sup> - исследовании о языке и власти - приводится анализ американской газетной лексики периода войны в Персидском заливе. Одни и те же референты получают идеологически различные наименования в зависимости от позиции "мы" или "они". Излишне говорить, что в русском милитаристском (по-советски - миролюбивом) дискурсе эта тенденция тоже процветала. У "них" безудержная гонка вооружений, у "нас" - борьба за мир. "Они" наращивают гонку вооружений, "мы" куем ядерный щит Родины. У "них" военщина, у "нас" - доблестные вооруженные силы. У "них" неокOLONиализм и военная экспансия, у "нас" - выполнение интернационального долга. Таких иносказаний в советском дискурсе очень много, и они представляют интересную тему для отдельного исследования. Центральным иносказанием (его отметил еще Дж. Оруэлл) - это слово мир для обозначения войны (миролюбивая внешняя политика осуществлялась за счет инвестиций в военно-промышленный комплекс и повальной мобилизации мужского населения на военную службу).

## *Masculinum – Femininum*

Отметим в скобках, что и в этой своей разновидности дискурс о Родине исключает субъекта-женщину. Через идею войны конструировался собственно идеал мужественности. Солдат / защитник Родины благороден и рыцарственен, спасает женщин, стариков и детей, охраняет мирный сон советских граждан, защищает счастливое детство (ср. женский элемент в сочетании сыновья и дочери Родины, который явно стал уступкой конституционному строю, но не укрепился во фразеологии). Отличительной особенностью советской маскулинности как она предстает перед нами в военном дискурсе о Родине является гетеросексуальность. В отличие от романтики войны в нацистской Германии, советский военный дискурс абсолютно лишен романтических коннотаций гомосексуального мужского союза. Советский солдат гетеросексуален и чрезвычайно морально выдержан, возможно, девственен. Судя по шуточным солдатским песням (специальный жанр, поощрявшийся идеологами из Минобороны), он охотно шутит с девушками (но не больше - и только с девушками, но не с женщинами), а в родном краю его обычно ждет "далекая любимая", что "для солдата главное" (слова из песни).

И, конечно, не последнюю роль в этой мужской мифологии играло понятие чести защитника Родины, чести Вооруженных сил, также важная составляющая русской маскулинности. Именно честь Вооруженных сил, как представляется, пострадала больше всего, когда Горбачев начал демонтаж армии, который впоследствии перешел в спонтанную разруху. Вывод советского контингента из Восточной Европы и последующие акции разоружения армия восприняла как кастрацию. Разочарованный и оскорбленный представитель доблестных вооруженных сил - заметная фигура как в правой, так и в левой патриотической оппозиции в нынешней России. Как показывает опыт чеченских войн, это разочарование несет в себе высокий разрушительный потенциал и используется политиками как идеологическое оружие массового физического уничтожения, причем не только "чужих", но и "своих".

## *Счастливое детство*

Под солнцем / небом Родины, под мирным / счастливым / чистым небосводом, в самой лучшей на свете Советской стране расцветает счастливое советское детство. Слышатся звонкие пионерские песни, звенят пионерские горны. В отличие от сверстников за рубежом, советская детвора может быть уверена в завтрашнем дне. Дети - единственный привилегированный класс в СССР. Родина неустанно заботится о детях, дает им бесплатное образование. Дети настойчиво овладевают знаниями. Они изучают и

любят родную историю, родную речь, родной язык, родную литературу. Они любят и охраняют родную природу.

Вступая в ряды пионерской организации, дети торжественно обещают горячо любить свою Родину, жить, учиться и бороться, как завещал великий Ленин, как учит коммунистическая партия. Пионеры и школьники готовятся стать продолжателями великого дела дедов, отцов и старших братьев. Они гордятся героическим прошлым нашей Родины.

### *Отцы и деды*

Официальное отношение к детству в советской идеологии, как представляется, теснейшим образом связано с советской концепцией времени и исторического развития, о которой уже упоминалось выше. Основная идея -любые жертвы в настоящем ради счастливого и прекрасного будущего. Эта установка на будущее характерна и для обыденной, и для научно-философской картины мира. Культ будущего в целом свойственен любым линейным представлениям об историческом времени как прогрессе. Эта концепция была в полной мере усвоена советским массовым сознанием благодаря распространению марксизма с его картиной революционного развития истории по пути все более и более совершенных общественно-экономических формаций.

Простонародная, во многом мистическая, вера в лучшее будущее отмечена во многих фольклорных формах. Она выражается и в вере в доброго царя, и в надежде на улучшение жизни, которое ожидают от властей -своеобразный аналог мужицкого рая на земле, страны Муравии, Беловодья (мы будем иметь возможность более подробно рассмотреть подобные утопии повседневного сознания при анализе "наивного" текста, см. главу 2). Однако повседневный народный утопизм находит дополнительный источник вдохновения, перекликаясь и с официальной научно-методологической установкой; научный коммунизм был учением о социалистической формации как качественной вершине общественного развития, т. е. о социализме как общечеловеческой, научно обоснованной и политически оформленной стране Муравии.

Кроме того, советская социально-историческая доктрина была социо-биологична. Метафорика социального дарвинизма, для которого социальные сообщества выступают как аналоги биологических организмов, а историческое развитие есть борьба за существование и выживание сильнейших, порождает и распространенные в советском политическом языке метафоры здоровья и молодости по отношению к "позитивным" явлениям советского быта и метафоры болезни, нездоровья и пр. по отношению к

буржуазному обществу и буржуазным предрассудкам в среде советских людей.<sup>62</sup> Все это вместе взятое породило идею "заботы о будущем", сконструировало идеологию и образность советского детства. В популярной форме эти идеи детства как здорового будущего формулировались следующим образом: дети - цветы жизни, дети - наше будущее, дети - единственный привилегированный класс, дети будут жить при коммунизме. Таким образом, детство несло на себе высокую идеологическую ответственность за будущее страны. Счастливый, здоровый ребенок - гарантия правильности сделанного народом исторического выбора, залог успеха всего проекта модернизации. Если наши усилия в построение рая считать вкладом, то здоровый ребенок - это процент с капитала. Образ здорового ребенка не только идеологическая икона, но и призыв делать вклады. Иными словами, призывая к вкладу, система обещает небольшой доход в форме молодильного яблока: здоровый ребенок гарантирует относительное бессмертие. Партия и правительство проявляют особую / неустанную заботу (о материнстве) и детстве, за что не только родители, но и дети неустанно же благодарят (спасибо товарищу Сталину / родной Коммунистической партии за наше счастливое / золотое детство). Символическая среда, в которой воспитывается такое здоровое, исторически-правильное детство - это среда "тотально-родного": от родной природы до родного языка и родной истории. "Родные дискурсы" - это инструменты педагогического воздействия и одновременно цель собственно воспитания как такового. Искусственно созданная идеологическая телесность "родного" призвана вытеснить нездоровые интересы и наклонности, которые порождаются живым телом, его сексуальными потребностями, потребностями в питании и выделении. Все последнее - т. е. внеидеологическое, инстинктивное, биологически необходимое - и есть нездоровое, а интерес к этим функциям - область того самого нездорового интереса, который советская педагогика призвана искоренять в детских душах. Искоренять именно путем прививки правильных "идеологически родных" иерархий. С помощью "родных дискурсов" советскому ребенку придавали коллективное тело, тот общественно-значимый символический опыт "родного", который никак не совпадал с реальным переживанием семейной любви и близости, а стремился подавить это реальное переживание и подчинить его идеологической конструкции "родных" иерархий. Такое идеологически сконструированное коллективное тело советского ребенка включало в себя и родную страну, и родную партию, и родного товарища Леонида Ильича Брежнева (вспомним жанр стихотворных приветствий пионеров и школьников очередным партийным съездам).

Причудливым образом патриархально-семейная риторика старших братьев, отцов и дедов с ее чрезвычайно широкими границами "родного (тела)" становится репрезентантом сугубо анти-традиционных методов коллективного воспитания подрастающего поколения - детские сады и школы, летние пионерские лагеря, сведение до минимума того физического времени, что ребенок мог проводить в кругу семьи, замена ценностей семьи ценностями коллектива. В первые годы советской власти коллективное воспитание призвано было целиком заменить собой семью, которая рассматривалась как отживающий общественный институт. Верность коммунистическому режиму, революционная идейность торжествовала над крепостью семейной связи. Эта идеологема нашла свое воплощение в образе Павлика Морозова - юного пионера-героя, который донес на свою семью за укрывательство хлеба от продразверстки (по другой версии - за содействие ссыльным кулакам), подвел семью под трибунал, был зверски убит за это родственниками и впоследствии канонизирован советской пропагандой. Об этом образе юного героя будет несколько подробнее сказано ниже.

В сталинской и послесталинской пропаганде отрицание семьи уже не проводилось в такой резкой форме, семья стала рассматриваться как ячейка общества и была подчинена интересам коммунистического воспитания. Тем не менее, в дискурсе коллективного воспитания с его ценностями "родного" Советская власть выступала как антагонист и заменитель реальной семьи. Помимо продолжения тела в форме родной природы, истории и т. д., советская семейная метафора "пристраивала" к этим отношениям между детьми и Родиной-матерью также и дедушку Ленина, и героических дедов и отцов (поколение большевиков гражданской войны и коммунистов Отечественной, соответственно), и старших братьев - комсомол. Этот идеологический ход "восоздания" символической семьи подсказывает нам, что режим исходил из парадоксальной пресуппозиции, что каждый советский ребенок, даже если у него есть мама и папа, по существу сирота и нуждается в благодеянии со стороны Родины, которая предоставляет ребенку и семейную традицию в прошлом (идеологически симулированных отцов, дедов), и золотое детство в настоящем, и суррогат членов семьи (старших братьев и пр.).

Любопытно, что относительно благополучный, сытый и здоровый ребенок периода развитого социализма является объектом коллективного трудового воспитания в школе и, таким образом, становится дериватом от образа оборванного, голодного, вшивого послереволюционного беспризорника-сироты. Ведь доктрина коммунистического воспитания и в самые сытые годы советской власти опиралась на теорию трудового воспитания А.С. Макаренко с его полувоенными-полутюремными трудовыми коло-

ниями, созданными специально для перевоспитания и обучения классово чуждых криминализированных беспризорных подростков.

Еще раз укажем на маскулинистскую традицию в этой мифологии: многомиллионная семья Родины-Матери, как оказывается, состояла из одних мужчин (дедушка Ленин, отец народов Сталин, старшие братья, отцы и деды). Например, в советской мифологии "патроном" беспризорников оказывается Феликс Дзержинский, председатель ВЧК, в ведомство которой входила борьба с беспризорностью. В советской педагогике, в соответствии с викторианскими установками сталинской морали, сексуальный и воспроизводственный аспекты семейных отношений ни в коем случае не "выпячивались", а вместе с этим притушевывался и двуполоый характер обычной семьи. Поэтому та метафорическая семья, в которой росло и развивалось советское детство, получалась однополой, причем мужской - дедушка, отцы, деды, братья.

В этом "мужском уклоне" Родины-семьи прослеживается и важный элемент патриархальной культуры - принцип наследования по мужской линии (ср. одно из значений однокоренных Отчизне и Отечеству слов отчина, вотчина - обозначений родных усадеб, наследственных земельных угодий, передававшихся по мужской линии; ср. также вышедший из обихода фразеологизм судить по отчине и дедине, т. е. по традициям патриархального рода). Мы уже сталкивались с параллелью между Родиной как идеологическим достоянием и частной собственностью, когда обсуждали проблему изгнанничества, параллелью между практикой конфискации личного состояния и ощущением утраты Родины в изгнании. Подобно патриархальной вотчине, Родина как идейное достояние наследуется от деда к отцу, от отца к сыну.

Итак, Родина и ее атрибуты - это симулированная реальность семейного окружения и семейных ценностей в идеологическом воспитании подрастающего поколения. Такая виртуальная, идеологически конструированная "семья" составляет метафорическое основание, на котором покоятся ценности счастливого детства. "То березка, то рябина"

Второй стратегией метафоризации является уже обсуждавшийся выше мотив Родины как Пути. Элементы этой метафоры также буквально воплотились в риторике коммунистического воспитания. Это марш, поход, организованное шествие по намеченному маршруту к намеченной цели. В пионерской риторике 70-х этой метафоре была придана законченная идеологическая форма. Общественная работа и учеба (настоячиво овладевать

знаниями) представлялись как символическое следование по семи маршрутам (примечательна в этом контексте магическая цифра "семь"). Учеба именовалась походом за знаниями. Патриотическое воспитание и краеведение представлялись как работа красных следопытов, следование по пути / маршрутами боевой славы. В это направление пионерской работы входили и физические, реальные походы и экскурсии по местам боевой славы. В форме похода мыслилось и изучение родной природы (походы на лоно природы как часть Bildung, юннаты, юные натуралисты - советские предтечи "зеленого" движения), и оздоровительные мероприятия. В конце года подводились итоги пионерского марша, выделялись и награждались победители.63

Связь патриотического воспитания с родной природой имеет особое значение, поскольку именно в природе наблюдается то самое (натуральное) цветение, которое метафорически репрезентирует идеологическую догму о расцвете социалистического общества. Путешествие (поход, вообще передвижение) в таком "контексте цветения" - важная составная часть "символического маршрута". Такой маршрут организованного массового похода по "просторам Родины чудесной" не имеет никакого отношения к странствию изгоя-одиночки-изменника-изгнанника. В классической пионерской песне эти идеологические связки получают каноническую аллегорическую форму:

То березка, то рябина, // Куст ракиты над рекой.

*'родная природа'*

Край родной, навек любимый,

*'родной' > 'любимый'*

Где найдешь еще такой?

*'уникальный ландшафт' > 'уникальное сообщество'*

Солнцем залиты долины,

*тема идеологического света; 'солнечный свет и солнце коммунизма'*

И, куда ни кинешь взгляд,

*бесконечность пространства*

Край родной, навек любимый // Весь цветет, как вешний сад

*метафора цветения; сад как аллегория изобилия, весна как аллегория исторической молодости по сравнению с "осенним" загниванием и "предзимним" закатом капиталистического общества; ср. в хрестоматийном стихотворении Маяковского, где эпический герой поет "мое Отечество, республику мою" как "весну человечества"*

От морей до гор высоких

*'просторы Родины', аллегория ее величия*

Посреди родных широт // Все бегут, бегут дороги  
'дорога как путь к коммунизму', не странствие, но организованное шествие  
И зовут они вперед.

*движение может быть только "вперед", не назад и не окольным путем.  
Метафора пути вперед, 'прямого пути как исторического прогресса'; ср. клише  
наша Родина следует прямым путем ко все новым и новым свершениям*

Риторика пионерского марша и практика экскурсий и туристических походов имеют давнюю советскую традицию, которая восходит к деятельности Общества пролетарского туризма и экскурсий в 20е-40-е гг.<sup>64</sup> В 70-е гг. комсомольские идеологи чрезвычайно увлекались революционной романтикой ранних лет и охотно облекали свои политические инициативы в образы "комиссаров в пыльных шлемах". Однако, как мы показали в упомянутой выше работе, туристический поход не был изобретением коммунистической пропаганды и нес в себе отчетливые признаки странствия как сюжета иных культурных эпох. В частности, пионерский поход безошибочно выводит на ассоциацию с крестовым походом детей, коннотативным дериватом которого его можно считать. Между этими двумя сюжетами много перекличек: и чистота веры в невинной детской душе, и организаторская деятельность "старших товарищей", вожатых (монахи, организовавшие крестовые походы детей, как известно, вдохновили детей на поход, а затем продали часть их в рабство), паломничество к аналогу Гроба Господня - мавзолею или музею Ленина, поездки в Ленинград - колыбель революции, который ассоциируется в этой риторике с Вифлеемской пещерой и так далее.

### *Жертвоприношение Авраама*

В связи с упомянутым образом Павлика Морозова следует затронуть хотя бы косвенно еще одну сюжетную линию, которая не нашла прямого отражения в нашем нарративе, но составляла важную часть воспитательного дискурса и которую нельзя обойти вниманием. Это темы "дети и революция", "дети и война", в которых на первый план выступают мотивы детского героизма и жертвенной смерти ребенка. Большое место в коммунистическом воспитании детей занимали устные и письменные рассказы о пионерах-героях. В памяти автора этих строк сохранились несколько имен - Павлик Морозов, Лиза Чайка, Леня Голиков, Валя Котик, Марат Казей ... Рассказы о революционных и военных подвигах детей и подростков в канонической форме включались в школьные хрестоматии, выпускались

в виде отдельных брошюр, буклетов, наборов портретов с краткими биографиями, которые предполагались к размещению в музеях боевой славы и пионерских комнатах.

История строится по определенному нарративному канону: ребенок отдает свою жизнь в борьбе против белогвардейцев / кулаков / вредителей / немецко-фашистских оккупантов. Детская литература изобиловала историями об участии детей в военных действиях и об их героической гибели. Здесь и катаевский Ваня Солнцев (сын полка, сирота, ср. описанное выше символическое сиротство советского ребенка), и партизанка Лара, и Васек Трубачев и его товарищи, и "Молодая гвардия" (хотя они были не детьми, а подростками), и многие другие образы, написанные по одному и тому же канону: (1) угроза революции / свободе Родины, (2) ребенок выступает на защиту Родины, преодолевая противодействие со стороны взрослых, (3) ребенок гибнет смертью храбрых за свободу и независимость Родины.

Иногда возникает впечатление, что ребенок и не может стать героем литературного произведения, если не погибает в конце книги. Гибнет любимый герой советской детворы Мальчиш-Кибальчиш, гибнет мальчик - герой повести Гайдара "Военная тайна". Так называемое документальное повествование также заканчивается смертью юного героя - гибнут в застенке молодогвардейцы, гибнет юная комсомолка Зоя Космодемьянская ("Повесть о Зое и Шуре"). Юный художник - герой документальной повести Л. Кассиля "Ранний восход" гибнет в мирное время. С одной стороны, мотив гибели ребенка-героя является прямым заимствованием из традиции французского романтизма. Общий прототип всех героев-пионеров начиная с Павлика Морозова - это, конечно Гаврош Виктора Гюго. Любовь советской педагогики к этому образу понятна: беспризорный мальчик без роду и племени, сирота, классово близкий, дитя-пролетарий, сын трудового народа. Его гибель на баррикадах полна романтического самопожертвования. Как и Гаврош, пионеры-герои умирали физически, но обретали новое, еще лучшее трансцендентное бытие - согласно фразеологии этого типа, память о них жила в сердце великой Родины, в делах и помыслах советской детворы, которая хотела быть похожей на юного героя: Светлое и славное посмертное существование героя есть достойная награда за то, что он отдал Родине свою молодую жизнь. Здесь опять вступает в силу политэкономическая метафора отношений между Родиной и смертью, которую мы уже рассматривали выше: обмен физического существования на гораздо более ценную посмертную славу, обмен брэнного тела на нетленную память, на место в пантеоне.

Но если рассматривать сюжет гибели ребенка "за правое дело" в более широком контексте интертекстуальности, на память приходит прежде все-

го библейский эпизод жертвоприношения Авраама. Патриарх, который в мучительном выборе между возлюбленным сыном Исааком и Богом выбирает Бога, делает выбор между сильной, но временной, преходящей привязанностью к собственной крови и плоти и вечной, нерушимой связи Завета между своим избранным народом и Всевышним. Речь идет о двух линиях продолжения себя - это или физическое продолжение в "родной крови" долгожданного, позднего, единственного и горячо любимого сына, или продолжение в грядущем искуплении всех. Завет со Всевышним обещает Аврааму спасение во всей последующей истории, во всех грядущих поколениях. Смерть ребенка - необходимое условие искупления последующей истории. В этой интерпретации Авраама жертвоприношение чрезвычайно близко тому, чего хочет Родина. Смерть юного пионера-героя переживается как трагедия малого масштаба: вызывая скорбь, она вызывает и очищение, поскольку сулит искупление исторической неправды в грядущем торжестве Истины - "коммунистического далека".

Мотив гибели ребенка, особенно в ранней советской литературе - это след аскетического мировоззрения романтической революционной эпохи. Это аскетизм, сравнимый с духовной самоотдачей первохристианства. Ему чуждо какое-либо стяжательство, даже если это стяжательство любящей души, которая не может смириться с утратой любимого существа. Любовь-обладание отвергается во имя любви-служения. Частное будущее и надежды на приватное счастье, сосредоточенные в образе "родной крови", отдаются в жертву общему будущему, надежде коллективного спасения в том отдаленном будущем апофеозе, когда все творение сольется в вечном блаженстве, в окончательном спасении, в свете коммунизма.

Заставляет задуматься и еще одна литературная параллель, которую тоже можно проследить в этом дискурсе, а именно, аллюзия образа пионера-героя к образу библейского пастушка Давида, который выходит победителем из боя с исполином-Голиафом (кстати, герой Катаева Ваня Солнцев ходит с разведкой в немецкий тыл, переодевшись именно пастушком). Юный, физически слабый Давид бросает вызов оккупанту Голиафу, побеждает его и впоследствии становится царем Израиля. Бесчисленные давиды советской детской литературы также бросали вызов слепой и жестокой силе, посягавшей на честь Родины, однако редко при этом выживали. Их царство заключалось в посмертной памяти, которыми награждала их Родина-Мать. С точки зрения мифологий Родины, нарратив о гибели пионера-героя безусловно можно считать аналогом детского жертвоприношения. Самопожертвование чистой детской души, вера в изначально ангельское состояние ребенка, который ближе всех стоит к Престолу Господню и тем самым предстательствует за всех остальных - эти мотивы христианства

оказываются актуальными и в риторике атеистического советского режима. Примечательно при этом, что в советской иконографии практически отсутствует образ матери-Родины, оплакивающей своих детей, хоть какой-нибудь эквивалент Пьеты или Рахили, плачущей о своих детях. Даже в мемориальной скульптуре такой образ практически не встречается. Слезы несовместимы с достоинством Родины, с историческим оптимизмом ее народа. Кроме того, Родина чрезвычайно фертильна. Она, подобно Ниобе, способна рождать все новых и новых героев и, подобно Ниобе, гордится этим: "Будут новые победы, // Встанут новые бойцы" (из песни), "незаменимых у нас нет" (лозунг сталинских чисток), "на смену павшим бойцам выйдут новые" и т. д.

## ГЛАВА ВТОРАЯ. «Наивное письмо» и «наивная» родина<sup>1</sup>

В этом разделе мы воспользуемся текстом, который является уникальным письменным документом культуры провинциального городского "низа" советской эпохи. Его автор - "самодеятельный писатель" Евгения Григорьевна Киселева (1916-1990).

Прежде мы должны оговорить одно чрезвычайно важное обстоятельство. До сих пор в поле нашего внимания находился дискурс о Родине / Отечестве каким он предстает в культуре образованных людей - читателей и авторов официальных документов, публицистики, художественной литературы, мемуаров и многих других произведений письменной культуры. Это культура доминирующая: благодаря своему публичному статусу, продукты этой культуры - тексты, произведения изобразительного плана, кино, телепередачи, песни и пр. - воплощают в себе официально признанный дискурсивный порядок, который организует производство смыслов. Публичность дискурса - прямое следствие его отношений с властью и привилегия, которые этот дискурс получает за то, что поддерживает утвержденную норму собственного порядка, гласную или негласную. В официально санкционированном дискурсе о Родине, каким мы видели его в предыдущей главе, порядок гарантируется многими этапами производства и воспроизводства продукта культуры - идеологической цензурой, редактированием, литературной критикой, а также школьным преподаванием и многими другими формами дискурсивных практик.

Культура, которая проходит все эти этапы обработки, является доминирующей постольку, поскольку власть санкционирует право этой культуры говорить от своего имени. Доминирующая культура и выработанные в ней функции - например функция истинности, функция авторства и др. - это область законодателей и администраторов дискурса, тех, кто имеет доступ к фундаментальным истинам и правилам, к экономии истины, к самой конструкции истины, которая определяет порядок дискурса и отношения власти между участниками символического обмена. Мы видели на материале, представленном в предыдущей главе, как этот доминирующий порядок культуры конструирует человека - своего носителя и субъекта. Мы убедились в том, что патриотическая риторика отнюдь не ограничивается пустыми фразами восхваления Родины. Она имеет да-

---

<sup>1</sup> (Жизнь и мнения Евгении Григорьевны Киселевой, работающей пенсионерки). Написано в соавторстве с Наталией Козловой.

леко идущие претензии как в области конструкции Иного, так и в конструкции Своего. В частности, риторика и фразеология Родины занимается переформулированием времени, истории, тела и субъектности. История переписывается таким образом, что Родина оказывается ее субъектом. Время задается догматическим представлением о закономерном, однонаправленном процессе развития, целью и высшей стадией которого оказывается собственно Родина. Частное время индивидуальной жизни вписывается в этот коллективный мегапроект времени, подчиняется его календарю. Соответственно переписываются обстоятельства прошлого, которое оказывается тотальным контекстом подготовки к явлению Родины в мифологическом будущем. Соответственно же и определяется утопия будущего расцвета. Субъект - актер Родины - формулируется Родиной как функция от патриотического дискурса.

Идеи "мужского" и "женского", метафоры детства, символические конструкции дома и семьи в этом дискурсе целиком подчинены интересам государства; государство как таковое в рамках этой риторики оказывается продолжением тела, а в конечном счете и суррогатом тела. Так государственный политический интерес оказывается вписанным в приватное пространство - в результате чего приватность, телесность, индивидуальность, самость, идентичность оказываются всего лишь симулякрами дискурса государственности.

Однако такой симулированный культурный ландшафт представляет собой безусловную реальность для носителя культуры, особенно в условиях монолитной общественной идеологии, которая не признает никакого различия. В конце концов, по словам Волошинова, все мы "живем в обговоренном мире", и прибавим от себя, мир этот обговорен не нами. Именно такими монолитными смысловыми блоками "обустроена" Россия. Не удивителен поэтому пресловутый феномен русской лояльности по отношению к государственной власти, который ставит в тупик западных теоретиков. "Почему они не сопротивляются?", - вот вопрос, который обычно задают западные интеллектуалы в порядке реакции на некоторые сведения из русской и советской истории или на программы новостей, в которых описываются ужасы существования в России сегодняшнего дня.

На вопрос "Почему они не сопротивляются?" можно ответить только рядом встречных вопросов. Кто эти "они" и кому / чему именно они, как ожидается, должны "сопротивляться?" Если имеется в виду русский или советский народ, то эта воображаемая общность сконструирована целиком риторикой и фразеологией Родины, т. е. риторикой государственности и власти. Такие "они" могут "сопротивляться" только сами себе - ведь государство и есть наше символическое тело, наше коллективное "мы". Симптоматично, что программа горбачевской перестройки сформулировала

призыв "начать (реформу) с себя". Перестройка была утопией именно потому, что предполагала отдельное существование какого-то таинственного "себя", которое располагалось бы над политикой и над языком власти, вне идеологических конструкций государства, культуры, народности, субъектности и пр.

Еще одним интересным моментом является вопрос о субъекте дискурса Родины, о его коллективном авторе. Если функция истинности дискурса, согласно Фуко, производит объект (в данном случае, народ), то функция авторства производит фигуру идеолога: ведь далеко не безразлично, кто именно получает право высказываться о Родине, и далеко не безразлично содержание этого высказывания. В поисках своего объекта дискурс формирует такие конструкции как "дом", "семья", "детство", "мужское / женское" и силой культурной нормы навязывает носителям языка соответствующие социальные роли - "защитник Родины", "сын (или дочь) Родины", "мать защитника / сына Родины", "перекати-поле", "изгнанник Родины", "изменник" и пр. Точно так же в дискурсе конструируется и роль субъекта говорения о Родине, например, "певец Отчизны", "поэт-изгнанник", "двурушник", "очернитель нашей действительности, клеветник" и т. п. Наконец, дискурс формирует и собственно топос Родины, прото-высказывание о ней и соответствующую этическую установку, например, такие императивы, как "Любовь", "Долг" или "Культ величия". Все эти риторические перспективы предписываются порядком культуры. Овладение риторическими перспективами, в свою очередь, требует специального знания, профессионального умения, некоторого рода экспертизы. Такую экспертизу и осуществляют "деятели культуры" - как собственно певцы Отчизны, так и их цензоры.

Однако в глубине мета-нарратива идет живая жизнь. "Сыны Родины", как и ее "изгнанники", "певцы Отчизны" и "радетели Отечества" - это простые смертные, волею судьбы заброшенные в величественный символический ландшафт. Как они обживают пространство этого идеологического симулякра? Чем отвечают на окультуривающие и упорядочивающие претензии власти? Как обговаривают с языком и культурой свое собственное участие, свои права на рынке символического обмена? Как устраивают свою жизнь в мире, который обговорен без их участия и, более того, обговорен с конкретной целью их эксплуатации?

В 1826 году Фаддей Булгарин подал в правительство записку "О цензуре", которую можно считать первым в истории России документом, обосновывающем необходимость государственного надзора за общественным мнением и управления последним. Булгарин ясно представлял себе проблематику, которую теперь мы называем "язык и власть". В частности, подавался совет (не воспринятый Николаем I, который к Булгарину отно-

сился с брезгливостью) относительно способов идеологического контроля над народом:65

Магический жезл, которым можно управлять по произволу нижним состоянием, есть Матушка Россия. Искусный писатель, представляя сей священный предмет в тысяче разнообразных видов, как в калейдоскопе, легко покорит умы нижнего состояния, которое у нас рассуждает больше, чем думает.

Было бы большой ошибкой думать, как это явствует из некоторых исследований русской ментальности, что Матушка-Россия есть сугубо "народный", выдвинутый "инициативой снизу" концепт естественного патриотизма масс. Гораздо разумнее считать его изобретением культурной элиты, которая прибегла к риторике Матушки-России в ходе патриотической пропаганды во время войны 1812 года. Булгарин не претендует на честь открытия "простонародной Родины", но указывает на возможность дальнейшей идеологической работы с этим конструктом. Опыт антинаполеоновской пропаганды в пользу Матушки-России и Святой Руси действительно был очень удачным: несмотря на то, что Наполеон обещал русскому крестьянству освобождение от крепостной зависимости, контрпропаганда с апелляцией к патриотизму оказалась более действенной.

Риторика Отечества в русской культуре целиком связана с историей модернизированного государства. Именно при Петре Россию стали официально именовать Отечеством, Петра - Отцом Отечества, а государственную службу - служением Отечеству (что в петровские времена было просто техническим термином; этические и поэтические коннотации возникли позже, в патриотической риторике славянофилов, и затем внедрились в официальную риторiku). Очевидно, что понятие Родины / Отечества носило сословный характер, и идеологи власти ощущали необходимость говорить об этих предметах с простыми людьми на каком-то особом языке, который отличался бы от понятий и риторики Родины / Отечества, принятых в среде образованного привилегированного класса. Возможно, один из первых экспериментов такого рода массовой пропаганды - это патриотические афишки для народа, которые сочинял и распространял в Москве во время наполеоновского нашествия московский градоначальник гр. Ростопчин. Об этих афишках как о ложно понятом и дурно используемом народном духе пишет в "Войне и мире" Толстой.<sup>66</sup> Впрочем основную заслугу в изобретении общенационального, т. е. не профессионально-сословного, а всеобщего патриотического русского языка надо отдать А.С. Шишкову, деятельность которого мы хотели бы обсудить более подробно в отдельной главе.

Таким образом, тот факт, что Булгарин обнаружил в простом народе любовь к Матушке-России (в отличие от дворянской любви к Отечеству) и

указал на это понятие, призывая власть воспользоваться им для "магического управления" - нынче это называется "манипуляцией" - настроениями в низах, не вызывает удивления. Учитывая, что Булгарин был первым профессиональным русским писателем и зачинателем массовой литературы в России, т. е. принимая во внимание тот факт, что он умел писать для простолюдинов и умел извлекать из этого финансовую прибыль, можно предположить, что, как изобретение идеолога, Матушка-Россия была бы не менее жизнеспособной конструкцией, чем сюжеты и персонажи его коммерческой литературной продукции. Во всяком случае и впоследствии брошюры, выдержанные в духе фольклорно-оптимистического патриотизма, пользовались большим спросом среди городских низов - мелких торговцев и ремесленников, а также среди дворни, которая отличалась относительно высоким уровнем грамотности. О народном патриотическом подъеме и соответствующей патриотической макулатуре периода, предшествовавшего Крымской войне, а также о ее (макулатуры) высокой коммерческой прибыльности чрезвычайно интересно писал историк цензуры М. Лемке.<sup>67</sup>

Интерес к народности, характерный для национального романтизма, представителем которого можно считать и Булгарина, связывается с интересом к фольклору и устному народному творчеству. В официальной идеологии этот интерес привел к созданию категории "народность" как составной части знаменитой триединой формулы гр. С.С. Уварова (в молодости также "западника", человека просвещенного, поклонника немецкой идеалистической философии, знатока Фихте и Гердера). Из всех трех частей знаменитой формулы эта последняя была наиболее туманной и не раз комментировалась администрацией.<sup>68</sup> Для Николая I, как можно предположить, этот термин означал лишь то, что именно в простонародье, т. е. в патриархальном крепостном крестьянстве, он находил идеал верноподданничества, тогда как интеллигенция, со всеми ее фантазиями о славянских братьях и национальных корнях, вызывала у него подозрения в идеологической неверности, которую он и стремился всеми силами искоренить. Николай не видел необходимости идеологического воспитания крестьянства и ставил это сословие в пример "шатающемуся" просвещенному слою.

Однако, несмотря на августейшие разъяснения, в дальнейшем содержание термина народность становилось все более и более туманным. Следует ли понимать народность как простонародность, т. е. принадлежность к нижнему сословию? Или народность есть то же, что национальный дух и национальное чувство, а народ - то же, что нация? Или же народность надо понимать как демократизм, анти-элитарность, массовую или даже популярную культуру? Или, наконец, народность есть фольклорность,

folk culture? Несмотря на эту полисемию, народность была и остается важным компонентом официальной теории культуры. В разные периоды термин наполнялся разным идеологическим содержанием. Не потерял он своего значения и в социалистической культуре. Народность, наряду с партийностью, была провозглашена в качестве главного требования литературы и искусства социалистического реализма.<sup>69</sup>

Однако при всех различиях идеологического содержания, все версии народности объединяются одним общим свойством: все они являются социальными конструкциями, с помощью которой официальная доминирующая письменная культура определяла то, что составляет по отношению к ней культурно Иное ("народ") и тех, кто являлись объектами не только художественного изображения и философской рефлексии со стороны деятелей культуры, но также и объектами идеологической индоктринации и политической манипуляции со стороны власти. Культура доминирующая диктует культуре Иного способы коллективной идентификации.

Возникает вопрос, как "народ" откликнулся на эти проекты большой культуры. В последнее время популярны концепции, согласно которым официальная, например, коммунистическая идеология и советский дискурс суть чуждые, враждебные влияния, которые не отвечают духу русского народа, что советская культура есть искусственное, наносное дискурсивное образование, которое не затрагивает "народную душу", не проникает в "народное сознание". Наше исследование показывает, что это не совсем так. Если можно говорить о существовании "фольклорного", "народного" дискурса о Родине, то это есть фольклор, настолько освоивший и переваривший официальный дискурс о Родине, что он сильно обманывает наши ожидания "самобытности". Не говоря уже о том, что любой фольклор всегда, а уж в наше время повальной грамотности и телевидения и подавно, носит на себе следы обработки со стороны квалифицированного деятеля культуры, хотя бы собирателя народного творчества. По нашим данным, советский патриотический дискурс органично слился с другими компонентами картины мира носителей повседневной русской культуры. Последние исследования в области культуры повседневности, биографические исследования показывают, как это слияние происходило на деле.<sup>70</sup>

Ниже мы приводим анализ понятия Родины в наивном тексте - автобиографической книге простой советской женщины Евгении Григорьевны Киселевой.<sup>71</sup> В отличие от официального дискурса, в котором все риторические элементы - нарративные, стилистические, лексические и пр. - проверены на идеологическую выдержанность и санкционированы доминирующим порядком дискурса, творчество Киселевой - результат "инициативы снизу", крик души, реакция на непреодолимую потребность высказаться. Как и ее язык, позицию Киселевой как автора в нормализованном

пространстве культуры следует отнести к просторечию. Просторечие располагается на самой дальней периферии письменной культуры, в той сумеречной зоне, откуда норма представляется необязательной или расплывчатой, а то и не видится вообще. Как выстраивается субъектом "наивного письма" его "просторечная" Родина?

В тексте Киселевой (написанном в 1970-80-е гг.) слово родина упоминается не более двух раз, слова отчизна или отечество не встречаются вообще. Тем не менее, тема Родины возникает постоянно, то в одной связи, то в другой. Так, автор все время вспоминает о родных местах и думает о чужбине, анализирует отношения между родными людьми, сравнивает их с чужими, много думает о значении кровно-родственной связи; особое место в ее тексте занимают размышления о современных ей политических событиях: она интересуется внешней политикой, следит за съездами партии и встречами на высшем уровне, сравнивает свое нынешнее относительное благосостояние с бедствиями военного времени. Короче говоря, не употребляя слов Родина и Отечество, она воспроизводит очень многие дискурсивные структуры из тех, которые мы отметили в качестве составляющих метанарратива о Родине.

Заметим сразу, что нам не удалось обнаружить в письме Киселевой "Матушку-Россию". Никаких специфически народных ментальных конструкций ее письмо не выявляет. Но зато очевиден захватывающе интересный диалог культуры просторечия с официальной культурой и ее идеологическими конструкциями, документальное свидетельство противоречивого отношения идентификации-отрицания. Как мы надеемся показать, так же как и в "большом" дискурсе, денотатом Родины в письме Киселевой являются прежде всего отношения власти. При этом в целом текст (который мы назвали "наивным письмом", своего рода "самодеятельной литературой") не лишен признаков, которые отличают фольклорное произведение.

Например, автор часто жалуется на судьбу, на злых людей: "сичас только слезы да болезнь как не то так другое",<sup>72</sup> и эти мотивы перекликаются с мотивами русских народных песен, заплачек. Кроме того, автор часто пользуется пословицами и поговорками, апеллирует к народной мудрости, к авторитету "людей". Это тоже характерно для устного народного творчества.<sup>73</sup> Некоторые фольклорные мотивы присутствуют и в способе организации нарратива. В частности, в ее рассказе о том, как сама она трудилась в доме матери, когда приезжала к деревню из города, и как бездельничала при этом ее сестра, слышны мотивы русской народной сказки о двух сестрах - ленивице и радивице. К фольклорным элементам можно отнести и случаи использования магических чисел. Например, в повествовании о пьяной драке между мужем и соседями Киселева рассказывает, как они

ломают три двери - две наружные и одну в комнату - чтобы добраться до хозяев, которые укрылись в горнице. Взламывание или преодоление тройной преграды - один из распространенных архетипических мотивов. Хотя не исключено, что три двери - не "архетипическая" деталь, а как раз строго документальная. "Наивные" писатели и художники вообще очень бережно относятся к мелочам повседневной жизни - чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к живописи т. н. примитивов.

Однако там, где Е.Г. Киселева повествует о Родине, такие фольклорные мотивы не наблюдаются. Наоборот, можно говорить о достаточно полном усвоении наивным писателем официального литературно-политического нарратива. Здесь кроется, как мы думаем, одна из особенностей советской массовой культуры, а именно, ее способность присваивать, эмоционально прочувствовать, приватизировать общественный дискурс официальной идеологической ценности, придавая отдельным элементам официальной культуры видимость "посконности".

В интерпретации наивного писателя величественный официальный нарратив о Родине приобретает карнавализованный характер, и с точки зрения бахтинской смеховой культуры Киселевский патриотизм легко принять за пародию. Однако для автора наивного текста пародийный аспект собственного письма не существует, он актуален только для образованного читателя. Поэтому этот текст ставит большой знак вопроса над всей системой интерпретации, которая представлена образованным культурным читателем. Там же, где последний видит пародию, Киселева описывает абсолютно реальные и нешуточные ситуации жизни и смерти. Интеллигентская интерпретация не воспринимает и киселевскую форму патриотизма. Масштаб этого неприятия отразился в истории публикации рукописи и в той изощренно-вандализирующей редакторской правке, которая к рукописи была применена в процессе подготовки к печати.<sup>74</sup>

В нарративе Е.Г. Киселевой мы усматриваем переключки с некоторыми нарративами о Родине, которые мы обнаружили в "большом" дискурсе официальной культуры. Именно в этом порядке мы и намерены их рассмотреть: (1) перекати-поле, (2) сыновья Родины, (3) защитник Родины, (4) семья народов, (5) военная мощь Родины. Цитаты из текста Киселевой приводятся с сохранением авторской орфографии.

*Перекати-поле: "родная кровь, родня, чужая сторона"*

Е.Г. Киселева - свидетельница и бытописательница распада патриархальных семейных связей. Понятия родного и чужого для нее очень значимы, и поэтому ее текст полон жалоб на родню, членов семьи, близких людей,

которые не любят, не жалеют, не поддерживают, хотя именно этого она ожидает от них как от близких по крови.

Я никогда недумала что можить такой быть кровный близкий человек одной крови врагом как моя систра Вера, а в душу ей невложиш своё страдания сознавшей моей пережиточности моей беде я немогу в ту сторону смотреть где она идёт, или сидит, у меня не вольно льются слезы кажится от чужого человека легче перенести, и пустить за ветром, так онже чужой.<sup>75</sup> Есть песня которую сочинил Тарас Григорьевич Шевченко. Люди горю непоможуть а скажут ледащо (подчеркнуто Е. Киселевой), так и мое горе Наболевшее никому ненужно даже своему покрови.<sup>76</sup> Вот и сичас мы вже старые, хотя у миня нету мужа хочу что-бы родычи собиралися у меня и дети дома в большие праздники да и вообще сичас или время такое или я старая без мужа, так смотрит на меня как негодный алимент, разве я такая старая? нет. это стали такие родычи нещитают меня за человека что я без мужа, но какой не муж был Тюричев Дмитрий Иванович все ходили и родычи и товарищи.<sup>77</sup>

Большое место в ее воспоминаниях занимают описания детства - родной деревни, родной стороны, родительского дома. Во времена ее молодости -тридцатые годы - эти связи "работали": кровь и порядки родного дома крепко связывали людей между собой.

Понятия "родной - чужой" Киселева переносит и на мужей. Ее "родной муж" - первый, любимый и любящий, отец ее двоих детей. После войны он заводит новую семью - женится на чужбине, там и остается жить, там и умирает тридцать лет спустя. "Неродной муж" - второй, жестокий "игаист, деспот Тюричев" избивал и ее и детей, пропивал добро, выгонял ее из дому. Это был муж "неродной", потому что они не любили друг друга (у Киселевой любовь и родство неотделимы друг от друга), но, кроме того, и потому, что они не были законным образом расписаны: У меня муж Тюричев неродной он у меня как любовник ему меня нежалко было потому, что я ему неродная жена и мои дети ему неродные [...] а у тибя муж родной и потом он у тибя есть а когда его небудет то и внуки и невестка забудит где ты живеш ясно?<sup>78</sup>

"Родная бабушка, родная мать, я ему не чужая женщина, не соседка" и пр. - так объясняет Киселева причины конфликтов в семье, недовольства близкими, собственную роль в этих ссорах и свою позицию. Невестка оскорбляет Киселеву, потому что она ей "неродная мать". Внуки не навещают, хотя Киселева им "родная бабушка, выкормила из рукавици".

Родные места, дом - это там, где человек счастлив. Чужбина опасна, тяжела. Киселева не так много путешествовала в своей жизни, прожила поч-

ти все время в одном и том же месте. Но несколько раз она была вынуждена отправиться в путь. Сразу после войны она поехала на розыски бросившего ее мужа, впервые в жизни прокатилась на поезде, впервые увидела большой город. У мужа оказывается новая жена. Киселева жалуется на них соседке, и та хвалит ее за выдержанность: она сказала этого не пережить, как вам тяжело на сердце, но вы ещё терпиливая, но я-бы розколотила-б тут усе что-бы мой муж так зделал, вот видите я в два часа ночи только пришла из работы, колхозные тыквы накрала и варю детям ночу что-бы нехто не видел и задержалася попозже прийти из работы из колхоза что-бы на кормить деток а он женится, ой боже мой у миня розболелося сердце за вас, какая вы выдержаная женщина. На это Киселева отвечает ей: да будиш выдержаная у чужой стороне тут могут и убить меня, а у миня двое детей останутся сыротамаы. нада терпеть.<sup>79</sup>

Чужбина вызывает у нее не просто страх, но прямые опасения за собственную жизнь. Вообще на чужбине не может быть счастья. Первый муж женится на чужбине и страдает от собственной дурости (по мнению Киселевой) всю оставшуюся жизнь. Младший сын тоже женится на чужбине - его подцепила хитрая злая баба. В старости Киселева отправляется (из Ворошиловградской области в Муромский район) навестить сына и его семью и ничего утешительного для себя там не находит:

[...] (невестка) дурачит Анатолия (сына. - И. С.), пишет в письме вродиб-то писал Батюшка Петро. что Анатолий Киселев форменный дурак какой же он дурак разве офицеры бывают дуракамы он в Армии был офицер, и сичас у Милиции старший литенант, сколько учился, и окончил десять класов, и в Первомайки учился на Агитаторы, и на машиниста Электровоза и в Чувашии учился на офицерское звание для милиции разве афицеры дураки бывают работают, и кому ты показиваеш это письмо ведь я-же не соседка и не проходящая женщина Я же мать, отето да? А я думаю мой сын живет нормальной жизнью, он здес чужой заехал женился а никому ненужен, некому и пожалуватся от такой жестокой жены и ее матери [...] если он захочит поехать сомной в Первомайку домой у меня уголок для моего сына найдется но он незахотел.<sup>80</sup>

Таким образом, в книге Киселевой мы находим многие мотивы, которые отмечены нами и в официальном нарративе о малой родине. Однако есть одно существенное различие: отсутствует счастливый конец. Если официальная культура воспекает возвращение к корням и обретение себя на родине, то в восприятии Киселевой об этом символическом возвращении можно только мечтать, но в реальности оно недостижимо. Умерли родители, мужья, умерли сестры, вместе с ними исчезает и сама память о счастливом состоянии родного дома. Никакого интеллигентского "родного оча-

га" нет и в помине, возвращаться некуда. Культура, из которой пишет Киселева - это культура городской слободки, рабочей окраины, культура той самой лимиты, которая, в связи с тотальным исходом молодежи из советской деревни, определила подлинное лицо индустриального советского города. Глубочайшее разочарование слышно в голосе Киселевой. Тем сильнее этот контраст с оптимизмом интеллигентского дискурса о возвращении к родным корням, который мы обнаруживаем в нарративе "большой" культуры.

Однако самым страшным переживанием опыта чужого для Киселевой стало время войны. Обстоятельства сложились так, что она с двумя детьми - одним шестилетним и одним новорожденным - не успела эвакуироваться и оказалась на передовой, в самом пекле боев. Ужас пережитых там 45-ти дней остался в ее душе до самой смерти. За эти сорок пять дней она потеряла отца и мать, чуть не умерла с голоду сама и чудом не потеряла детей; деревня несколько раз, в ходе жестоких боев, переходила из рук в руки, и все это время она с детьми без пищи и воды просидела в укрытии. Страх по отношению к чужому связался с лютой ненавистью к немцам, от которой она не избавилась и в старости: Вот я читаю газету Труд есть такая стат'я за 2 апреля 1987 г. четверг, и там пишется заголовок по советской лицензии. Действуют установки на ряде Предприятия ФРГ мне кажется коль мы такие были враги начёрта в ними связыватся входит сними в кантакт пусть уже эта сторона Г.Д.Р. и то душа нележить, как вспомниш ихни зеленые шынели душогубы проклятые уже прошло немало времени а их забыть никогда усю сем'ю нашу погубили.81. Или еще: Сичас сижу и смотрю Телевизор как Брежнев Л.И. в Германии с нашим посолством и ему вручают Хорекен германский руководитель страной орден высшей наградой германской Демократической республики, а также съехались социалистические страны руководители, смотрю наних все люди как люди, нет разници мижду народами, а вот на немцев немогу смотреть ровнодушно аны наши враги а типерь цилуют нашего любимого и защитника мира Брежнева Л.И. как вроде такие хорошие гады проклятие розкрываются мои раны хотя оны комунисти, сидят на креслах в дворцах культуры жизнерадосные одети прилично а мне все кажется оны в тех шинелях в зеленых, в сапогах с подковамы, который очуваеця ихний стук шагов и собствена пичаль на душе томится до сих пор, и все думается что оны нас обмануть так как в 1941 году [...]

Как выясняется из рукописи, во время оккупации у Киселевой было много личных контактов с немцами, контактов чисто человеческих. Например, смертельно раненного отца принимают в немецкий госпиталь и оказывают ему необходимую помощь; немецкий солдат помогает ей вытащить из погреба провалившуюся туда корову; после войны немецкие военнопленные

помогают ей по дому и подкармливают из лагерной пайки ее голодающих детей. При виде поля боя, где убитые солдаты лежат "как снопы, как овцы на отдыхе" - и немцы, и русские - Киселева замечает: "война есть война, чистить всех подряд". Возникает ощущение, что она способна на равное сочувствие и к своим, и к врагам. Но ненависть к немцам от этих чисто человеческих наблюдений не уменьшается. Примечательно, что инакость и враждебность немцев связана, по представлениям Киселевой, с тем, что они не говорят по-русски - это подтверждает наш вывод о статусе русского языка как иконы Родины. Говорить на чужом языке - значит осквернять эту икону: «Ели успели схватся, как Русские войска наступать начали завязался бой. сидим в окопе, идет бой, слышно, немецкие офицеры кричать айн, цвайн, айн цвайн руководят ну а остальное непонимаю что кричит немец [...], Самолеты Снаряды кидают, Танки, меномёты, автоматы, страсть господняя, идет бой целый день, аж подвечер слышим русские кричать не отступай давай давай вперед за мной, слава богу говорим уже наши пришли, хоть будит скем поговорить наш русский язык, а то ничиво не поймеш бельмочит немецкая морда гады проклятые напали на нашу страну да еще и розоряются как до-»

#### *Сыновья Родины: "все есть"*

Киселева знает, что "Родина дала ей все" и испытывает в связи с этим глубокую благодарность: Я бы в отдел охраны (где она работала уборщицей. - И. С.) всех цилувала-б что оны меня приняли на работу что я не побираюся я-же нищая, больная кому я нужна я это хорошо знаю, детям своим мешать в жизни нехочу у них свои нужды в сем'и. хочу заработать свою пенсию, хоть сколько нибуть что-бы не побыраться, спасибо Советской власти Великой Партии, и во главе товарищу Брежневу за законы, чтомы работаем инвалиды а не побираемся. Спасибо, за унимания кнам старцам» [...]84

Преимущества социалистического образа жизни для нее очевидны, она владеет правильной фразеологией и смело пользуется ею в спорах с администрацией. Ее внука пытаются выселить из незаконно занятой им квартиры. Вот какие аргументы выдвигает в защиту внука Киселева: «Домоуправом мне сказала что Киселеву Ю.В. срок выбраться из квартиры 18/XII он был у прокурора и дал согласия сам, а куда? на снег и с маленьким ребеночком ну и продолжает жить в квартире [...] Ну а внуки Ани У родных площадь не позволяет сем'я большая, отец, мать, баба Сашка, Витя, Аня и Юра. Вот сколько душ у одной квартире у них квартира трехкомнатная ну и сем'я сем душ, их туда неприпишут, а куда наснег? Нет товарищи у нас погибло шесть человек остались на поли боя (она имеет в виду военные заслуги семьи, за которые полагаются льготы. - И. С.) а типер

внуков выкидывать на снег. Нет товарищи у нас-же не Капиталистическая страна, у нас должны быть сознательные люди».85

Таким образом, Киселева владеет элементарными практиками выживания: она умеет вставить в спор элемент официального нарратива о заслугах перед Родиной. У нее стойкое представление о преимуществах советского образа жизни, например, о недопустимости эксплуатации человека человеком - привилегия, гарантированная ей Родиной. В споре с сестрой, которая необоснованно претендует на ее помощь, Киселева отбрасывает ее так: "прислуг нету, отменено еще у 1917 год".86 Вспоминая бедное свое детство, она заключает: Вот так было в те годы а сичас живем как господа усе есть живем в Благоустроинымы квартирах а радости никакой нету одно горе.87 "Усе есть", но "радости никакой нету одно горе".

Ее настоящее - это осуществившаяся мечта ее родителей, она рисует картину процветания и комфорта, о которой бедные крестьянские дети конца 20-х не смели и мечтать. Все это дали людям Родина, партия: «Мои родители говорили. Вот будит так что у Москвы будит делатся, а мы будим видить ой мама что ты говориш неправду в 1927-28 году. Мама ты невсвоем уме мы говорим дети, а она говорит да да так говорят, и я вам говорю, а сичас вспоминаю маму права мама была, по Телевизору всё видим и по радио слышим, как усе справедливо, как мы ушли далеко от старого и пришли к Новому живем как господа, купаемся в Ваннах за ниимением угля и дров в 5и-Етажках кушаем что хотим, одеваемся хорошо, как живем хорошо еслиб воскресла моя мама посмотрелаб, все так и есть как она говорила но только не пришлось ей до жить погибла у Войну».88

Сыты, обуты, одеты - благодаря заботам партии - а счастья нет. Осколки нарратива о процветании социалистической Родины смешиваются в киселевском письме с фольклорными элементами жалобы. Однако на отсутствие счастья она не только сетует, она умеет и объяснить. "Век нынче водочный", замечает Киселева с гениальной лаконичностью, "водочный мир". Ее внуки не ценят то, что имеют, пропивают все. Рукопись полна жалоб на неблагодарность молодежи, на неумение ценить относительное благополучие мирного времени, на их нежелание работать и безудержную страсть к потреблению ("хочит и хорошее плаття и серги золотые кольцо, а где взять денги?"):89 [...] но сичас такого возраста люди вернея молодеж не понимают что такое плохо, одеты обуты кушают по своим денгам только работай и наслаждайся жизнью [...].90

Кроме сознания социалистического изобилия, у Киселевой сильно представление о социалистической законности. Правда существует, хотя она где-то далеко, за пределами ее собственного мира. На "родычей", на местное начальство управы не найдешь, но там, наверху, справедливость торжествует:

Сичас идет, тысяча девятсот сорок шестой год а он (беглый муж. - И. С.) думает, скроется на веки от детей и алиментов, нет в Союзе негде нескроешься, всярамно найдут и накажут несечас так позже.<sup>91</sup>

В Советском Союзе, хотя и "найдут и накажут", а все-таки люди дома, они "вольние". В капиталистическом обществе, на чужбине все не так. Киселева рассказывает о казни брата в немецком тылу:

[...] Бондаревский Саша розказал в письме, что Витю Кишмарева повесили, как я уже говорила он был упрямый наверно он и там щитал себя как дома вольним и вообще в Советском союзе а оно не тутто было, когда получил от меня письмо, то не загнавшы коров водвор, получил на улице письмо сел читать, а скот пошел в шкоду, хазяйка его ударила а он ее, и она пошла заявила на ниво в комендатуру, и его взяли и повесили, с ним там не цяцкалися.<sup>92</sup>

О том, что "не цяцкалися" с упрямыми людьми и на социалистической Родине, Киселева не обмолвилась ни звуком. Читая ее рукопись, не можешь понять, почему из ее кругозора совершенно выпадает малейшее свидетельство о сталинских репрессиях. Так и остается загадкой: то ли она настолько идентифицировалась с режимом, что не видела ничего необычного в исчезновении людей и массовых казнях, то ли настолько напугана, что начисто вытеснила это воспоминание из памяти. Ради справедливости надо заметить, что Киселева остро ощущала близкое присутствие зоны в своей повседневности ("в тюрьму вход широкий а выход узкий") и, как представляется, в традиции русской народной культуры относилась к тюрьме как к неизбежному злу - "от тюрьмы да сумы не зарекайся".

В отличие от официального писателя, Киселева не скрывает, что пользуется Родиной как риторической фигурой. В поисках управы на местную администрацию, которая выселяет внука из квартиры, она обращается к Валентине Терешковой. Письмо написано от лица внука и его жены. Обращаясь к недоступной богине из советского пантеона, она прибегает к понятному для этой богини языку ("защитница мира женщин и Дидей"). Для верности, однако, возможно, не будучи вполне уверена в действенности собственной риторической компетенции, она ставит еще и свечку в церкви. Этот поступок подтверждает нашу мысль о квази-религиозном характере понятия Родины: использование официальной риторики в тексте

письма к Терешковой оказывается ритуалом, сопоставимым с церковным ритуалом возжигания молитвенной свечи. Характерно также совмещение комсомольской риторики готовности к выполнению долга перед Родиной в трудное для страны время с традиционным народным жанром челобитной:

Я писала Терешковой Валентине Владимировне, помогите пожалуйста нашему горю, вот такого содержания письмо, милая женщина наша защитница мира женщин и Дидей дорогой наш человек от горя и беды я послала вам 11/X 1979 письмо а вот нам прислали из горисполкома свое решения выселять, судить, из квартиры как я вам уже писала это пишу я на имя Анны Ф что у миня маленькой ребенок родился 1979 г. 5 сентября. Мы не приписаны в этой квартири Крупская 9 кв 6 наша бабушка а моя сестра умерла 17/X 1979 г. и мы остались в этой квартире, мы за бабушкой ухаживали за больной и похоронили за свой щёт а похороны обошлись немало Я не работаю в декрете поскольку у меня маленький ребенок, работала Токарем муж работает Сварщиком Донецкий ЦЭМ цех поизготовлению обсадных труб, нам по 20 лет. нам негде жить, с припиской очень трудно и мы хотим что-бы нас приписали в эту квартиру Крупская 9 кв.6, и не беспокояли судом и Милицией мы оба комсомольцы в трудное время в стране мы всегда будим впереди. Стоим на очереди на квартиру Зтий имеется отношения из производства в Горисполкоме, помогите пожалуйста. Киселева Анна Федоровна Киселев Юрий Викторович.93

Пытаясь убедить мелкого начальника не выселять внука из квартиры, Киселева взывает к его коммунистической сознательности - главному достоинству сына Родины: «Какой вы несознательной, вы партийный а он комсомолец если чуть в стране стряётся вы-же вместе, впереди сражата пойдете, в него пришло сознание спросил, а где он что непришол сам а бабушка за ниво пришла, я говорю он наработе какая разница ну я вже поняла, еслиб Юра был в это время тут мне кажится он-бе взял трубку и позвонил до Письменого нач Ж.К.К». (т. е. Юрино дело было бы улажено. - И. С.)94

В той тактике, которую она применяет в спорах с местным начальством, есть элемент игры, симуляции: она прекрасно знает правила, по которым ведется диалог с властью, и не стесняется бить туда, где у власти имеется слабое место. Она учит этому и внука - "быть немножко актером". Но в то же время ее патриотизм неподдельный, искренний. Поистине священный трепет она испытывает по отношению к государственным символам Родины, к ее высшему руководству: слышу по телевидению, одобрение на с.езде 24 февраля 25 с'езд каждый по своему отрасли и одобрение Леонида Илича Брежнева, как я понимаю Брежнев достойный всему миру своим отношением к людям не только к нам в нашей стране многонациональ-

ной а и за рубежными странами, я горжуся своим руководством в нашей стране Идет Брежнев в зале заседанию сезда на трибуну гордо стройно с улыбочкой, несмотря что ему семдесят лет, а ему подымает дух гордость и умелость, завоевал сколько стран без слез и крови, а поцелуямы и обятиями.95

Для Киселевой характерно смешение образа Л.И. Брежнева с образом христианского праведника, противника насилия, носителя идеи мира, чудотворца, примиряющего воюющие народы "поцелуямы и обятиями". Вообще образы высшего начальства носят отпечаток старинных народных легенд о праведниках и добрых царях. Сталин, согласно Киселевой, например, "был доверчив и милостив", а Гитлер - коварен и "игаист человеческого существования", из-за чего и произошла война:

[... в 1941 году] нагрузили наши Ешалон хлеба им а оны поблагодарили нам войной, поуничтожали 20 миллионов людей Сталин был доверчив и милостив, все неверил что Гитлер такой игаист человеческого существования, на утро в 4 часа 22 июня 1941 года пошел войной на нашу любимую родину, гады проклятый, нашим салом да нам помусалам.96

Брежнев, как мы уже видели, - апостол мира; Картер же "лезить как гадюка", т. е. связывается в сознании пишущей не то с простонародной змеей подколодной, не то с ветхозаветным змием (какой именно из символов коварства видится Киселевой - непонятно. Из ее книги мы знаем, что "в церкву" она ходит, но в какой степени евангельские метафоры усвоены ее риторикой, неясно):

[...] а что нада С.Ш.А. руководителю Картеру, что он хочит? Неужели Брежнев Л.И. неподелился-бы чиво им нада обменом, что им нада, а что нам, ведь можно договориться и наш руководитель страной Брежнев Л.И. все сили покладает что бы уладить между двумя странамаы С.Ш.А. и С.С.С.Р. мир а он (Картер. - И. С.) лезить как гадюка подкрадывается придирается до каждого слова [...]97

Мысль о возможной смерти Брежнева вызывает ужас и - снова и снова - рассуждения о том, как нынче люди стали неблагодарны и не ценят добра, которое проявляет к ним Родина:

Мне так нехочится что-бы Лионид Илич умирал, он уже старинкой мне хочится чтобы он был бессмертной, он умный человек, хотя люди судят поразному, а я понимаю по свойму, сичас бедных людей нету, старцов нет как ранше были, придставте сибе, немодное плаття, или юбку некому и отдат что-бы человек сносил, а нужно спалить Мы вже незнаем что нам хочится в каждой хозяйки в шифонере полно полно а ищем чиво-то получше.98

Смерть Брежнева вызывает у нее состояние, близкое к панике, но вскоре она убеждается в том, что "незаменимых у нас нет" и радуется тому, какой "умница Горбачев М.С.", у которого "каждое слово в толк":

1987 г. сентябрь смотрю по Телевиденя М.С. Горбачёва какой он умница да действительно заменил Ленина, я думала что те руководители, что руководили страной как где денутся то не найдётся замены справедливой как оны. Хрущев, Черненко Андропов Сталин, Но этот Горбачев М.С. за всех умница точно Ленин делает перестройку, смотрю Телевиденя езда в Мурманске, да несидит в Кремле а заглядывает в крупные города и за границу из своей женой Раисой жена помогает агитировать народ в лучшую сторону наводить порядок.99

Несмотря на уверенность в том, что в стране порядка нет и его надо "наводить", Киселева, тем не менее, гордится символами процветания и величия Родины. Сыны Родины не подведут страну. Как часть общего нарратива, здесь проскальзывает гордость отечественными спортсменами, достойно представляющими Родину: [...] Вот алимпиада это хорошая игра, ну и пусть играют, и им хорошо и нам есть чиво посмотреть по телевизору, но все-же наши спарцмены негде неподведут хорошо одеты в зимней одежде меховые пиджаки, и с большим старанием трудятся, что-бы быть лучшим из лучших, и привезти десять наград если я не ошибаюсь, дорогие наши спорт-цмены нам болельщикам стране, весело на душе за победителей на алемпиаде.100

Таким образом, сознание долга перед Родиной, гордость Родиной и ее мудрыми руководителями, сознательность - все эти элементы, характерные для нарратива о сыне Родины, легко обнаруживаются и в наивном письме. Притеснения, которые Киселева терпит от местного начальства, она относит, как можно думать, к числу тех самых не порядков, несмотря на которые и вопреки которым все-таки гордится Родиной.

*Защитник Родины: "Подпольный обком действует"*

Киселева - очевидец войны и ее жертва. Война разбила ее семью, похоронила ее единственную любовь и надежду на счастливое будущее, с войной "начались ее страдания", которые не оставили ее до самой смерти. Она жена солдата Великой Отечественной, мать двух сыновей и бабушка трех внуков. Поэтому война - это не только мучительные неотвязные воспоминания, но и страх перед будущим: в семье пятеро мужчин и, в случае чего ("случись в стране что"), все пойдут защищать Родину. Военный долг перед Родиной - важный аргумент, который Киселева применяет, пытаясь Урезонить алкоголика и тунеядца внука. Внук же пьет, гуляет, заводит то

одну семью, то другую, прогуливает работу, без конца попадает в милицию и всеми силами косит от армии. Наконец, его все-таки призывают. Финал этой истории - удручающе предсказуемый; карнавализованный (а на самом деле в высшей степени реалистичный) образ защитника Родины, который в армии спивается еще вернее, чем на гражданке:

[...] В 1984 году поехал служить в армию строй-бат и там напился и подрался и сидел на губе. [...] и вот пишу ему письмо не удери из Армии ато посчитают за Дезертира и ростряют как собаку [...] какая у тебе сила будит если что случится в нашей стране ты даже товарища неподнесеш вовремя боя или где нада пойти в разведку а его ранят, а тебе нада выручать своего товарища из беды, nebude сил, ведь ты молодой тебе 25 лет а у тебе сил нету все пропил, и подыхай изза своей Водки.101

Как мы видим, в картине мира Киселевой присутствует не только сознание необходимости защищать Родину, но и конкретные нарративы, описывающие, какие именно действия могут потребоваться от защитника Родины. Здесь, например, она рисует эпизод военной разведки и эпизод спасения на поле боя раненного товарища. Нетрудно видеть, откуда эти фантазии берутся: это самые распространенные эпизоды в советском кино о войне, нарративы, призванные репрезентировать саму идею героизма на фронте. Во фразеологии остался след этих идеальных ситуаций: Я бы с (кем) в разведку пошел / не пошел - стереотипная фраза, относящаяся к тому, является ли описываемый персонаж надежным, смелым человеком, можно ли на него положиться в трудную минуту. В целом патриотические чувства Киселевой во многом сформированы советской кинематографией 70-х гг., для которой тема войны была центральной. Киселева смотрит это кино по телевизору. Она упоминает, например, многосерийный военно-патриотический боевик "Подпольный обком действует", в котором рассказывалось о том, как под руководством партии партизаны действовали в тылу врага. В ее нарративе мы угадываем и скрытые цитаты из других военных фильмов. Например, в ее описаниях немцев проглядывает стилистика культового телефильма "Семнадцать мгновений весны", угадывается также другое культовое произведение советской кинематографии - кинофильм "Подвиг разведчика", упоминает она и сериал "Отряд особого назначения". Но она жалуется на жестокость таких фильмов, потому что в них показывают сцены массовых казней мирных жителей. От такого кино она не спит по ночам, у нее поднимается давление, и только тогда - когда пропаганда начинает причинять тяжелое телесное страдание (гипертонию) - она телевизор выключает.

Страх потерять семью в будущей войне заставляет Киселеву с надеждой всматриваться во внешнюю политику страны. Она внимательно следит за всеми международными событиями - переговорами на высшем уровне,

официальными визитами; ей знакома международная обстановка. Как уже говорилось, к советским руководителям она относится со священным трепетом как к миротворцам, западные же лидеры вызывают у нее скептическое недоверие и возмущение. Она пишет о Картере или Рейгане с той же горечью, с тем же чувством негодования и непонимания, какое вызывает у нее безрассудное поведение "любимого дотошного внука Юры". Западному политику верить нельзя, его цель - разжигать войну, у президента США Рейгана, о злокозненности которого она послушно читает в газетах, - "сердце из жилаза" и, по-видимому, нет своих детей (аргумент матери и бабушки), или он "сердится сам на себе", раз он так хочет войны. Телевизионные репортажи вызывают у нее смешанные эмоции: иногда это агрессивно-патриотические чувства, иногда - попытка уговорить, увещать, воззвать к здравому смыслу: «1985 год Ноябрьсь месяц 21/Х1 суиманием тов. Горбачёва М.С. какой тожеть умница, как он умно говорит и каждое слово в толк, и разумно за сохранения мира на земле. Встреча с Рейгеном в Женеве я смотрю по телевиденю неотрывая глаз, как Рейген с такой улыбкой обращается к Нашему Горбачёву и обпоясывает за талию ишли в Реденцию, но мне кажется его улыбка фальшивая, тут улыбается, а на уме своё думает творить свои дела щитаает что наш Горбачёв положится на его обман, мы всярамно не-верим им. Рейген сказал что будим соревноватся в космосе нашол где соревноватся, он щитаает нас за дураков, нет господин Рейген мы всю жист воюем вернея отбиваемся от вас гадов то та то другая страна нападает на нашу Росию, но мы никогда неотдадим свою землю которая завоеваная кровю мы уже надели отцовские штаны как говорил Хрущев Н.С. мы уже знаем как воевать гнать вас гадов из Росии из своей земли, мы всегда готовы отбиватся хотя и много нас погибнет немало но будим драться до последней капли крови мы не будим сложа руки ждатель вас в гости из своимы Ракетами далнего и близкого растояние. Горбачев сказал мы никогда неприменим оружия первымы. Рейген думает что Горбачёв М.С. дурнея его, он у нас умница он сказал никогда небудите господствовать на нашей земле которая завоёвана кровю под руководством Ленина Наши люди будут драться драться и еше раз драться смерть за смерть русский народ непобижден, русский Иван сильный смелый гордый. Мы на вас господин Рейген ненадеемся, и неуверены в том что вы нас необманите. мы уже учёные Вы обставили скрость и всюду страны граничут из советским союзом своимы Ракетами оружием. Горбачёв борится совсех сил за мир и пусть знают господа что мы тожеть грамотные как говорил Горбачёв я окончил Юридическую школу, да и вообще унас неграмотних людей нет. и теперь незастаните нас вросплох мы готовы и оружием и людми, дать отпор любому огресуру. Я когда умер Брежнев, плакала и говорила что мы будим делать без такого Руководителя как Брежнев А оно еше лучшие есть люди вобщим у нас незаменимых людей нет в любое время ест кем заминить, какой умница М.С.Горбачёв дай бог ему здоровья всигда молюся Николай угоднику святому и прошу прощения у него и здоровья хотя у Церкву и не хожу, у меня 5 мущин два сына и три Внука недай-бог Войны сколько слез, непереживу я больше чем уверена, пойдут назащиту родины все пять, и старие и малые, желательноб что-бы не было Войны».102



Таким образом, мы видим, что советский официальный нарратив о долге перед Родиной Киселевой как наивным писателем усвоен полностью. Другое дело, что реальная жизнь не совпадает с логикой и этикой этого нарратива. В частности, Киселева испытывает разочарование от того, что сама-то она в трудные для Родины годы своего военного долга перед ней не выполнила: не ушла на фронт медсестрой, не вытаскивала с поля боя раненных офицеров ... Вместо этого она растила сыновей и теперь чувствует себя изъятной из общего праздника жизни, на котором благодарная Родина чествует своих защитников за боевые заслуги. Немаловажно, что с участием в боевых операциях связано и предоставление определенных социальных льгот, на которые Киселева формально не имеет права, хотя натерпелась во время войны едва ли не больше, чем в самом жарком пекле на фронте. Поэтому она с завистью и горечью вслушивается в те казенные, бездушные слова благодарности, которые (в радиопередачах) Родина обращает к своим ветеранам: «Идет передача где же вы однополчане 12/V 83 я слижу и выжу люди с Ординами на груди наградами вспоминаю свои годы молодые, на войне им давали награды награждали всем, мне было 24 лет или непомню, я-бы тоже так-же воювала как и все медсестры и остальные женщины, на Курской дуге и везде, где проходили бои, наши Войска подбирала раненых солдат и ходили в разведку, служили поварами, в Армии в госпиталях и по всюду, но у меня било 2 детей, одному 6 лет и награда была и ордина это грудной ребенок мой, которому сичас 42 года роженный 22 июня 1941 года».103

*Семья народов: "хохлы", "кацапы", "Еврей Минстер" и "Врач Чалян"*

Нарратив о дружной семье советских народов в Киселевском наивном письме различается очень слабо, и все-таки не сказать о нем нельзя. В ее представлениях прочно закрепилась идеологическая конструкция многонациональной Родины, по крайней мере в отношении тех людей, которых она видит по телевизору. В ее рассуждениях о политике используются штампы дискурса интернационализма: "в нашей стране многонациональной"<sup>104</sup> "нет разницы между народами".<sup>105</sup> Усвоила она и лексику выполнения интернационального долга, мирной политики ЦК КПСС:

Нашы люди особо молодеж недоволна, что нашы правители дают за границу помогают, как Кубе, Вьетнаму, Румынии, Венгрии и многим странам, не могу вспомнить [...] у нас такая политика как говорил и писал тов. Ленин нада поделаться из любой страной и дружить, что-бы был мир и не было Войны проклятой.<sup>106</sup> Интересно, что перечисление стран в этом отрывке - это прямая и очень точная цитата из официального дискурса, в котором страны - члены со-

циалистического содружества именовались на основе своего рода принципа местничества: сначала более лояльные, а под конец - "сомнительные", так что на последнем месте всегда были Венгрия и Югославия. Киселевой с ее подчас фотографической памятью этот порядок хорошо запомнился.

Для политизированного обыденного сознания поиск "чужого" очень характерен, тем более что к этому поощряет своего пользователя и весь дискурс Родины. Мы уже показывали в своем анализе идеологемы "изменник Родины", как "чужой" оказывается постоянным актантом, на место которого приходится подставлять какого-то персонажа - Сатану, Каина, Демона, путешественника, эмигранта, еврея и т. д. Остро чувствуя потребность Родины во враге, Киселева активно включается в его поиски, она абсолютно солидарна с Родиной, когда та устраивает очередную охоту на ведьм. Это отвечает повседневному опыту Киселевой - ведь и ее собственное житейское пространство полно опасных чужаков.

Киселева остро переживает разлад внутри социалистической системы, нелады в семье братских народов. Положительный пример для нее - "Федель Кастро, преданный своему делу и мирозрению"; негативный - "поляки, которые тулятся до капиталистов за границу в Вашингтон США" (она имеет в виду события, связанные с "Солидарностью"), "еслиб все так дорожили своей родиной", как Фидель Кастро!<sup>107</sup>

Однако, возможно, и "нет разницы между народами", зато есть разница между людьми. Киселева живет на границе русской и украинской культур: сама она этническая русская, но училась в украинской школе и любит украинскую поэзию (Шевченко, народные стихи, поговорки), в то время как власть говорит с ней только по-русски. Люди для нее делятся на "хохлов" и "кацапов", и к тем и другим она равно пристрастна на чисто человеческом уровне, лишь изредка объясняя различия между людьми различиями этническими. Но она чутка к языку: [...] читатель будет читать и скажит, раз (автор. - И. С.) пишет сноха а другой раз невестка так у меня одна (невестка. - И. С.) кацапка-русская а другая Украинка-хахлушка[...]<sup>108</sup> Резко неодобрительное отношение к "кацапам" (хотя формально сама она тоже "кацапка") появляется у нее на чужбине, в Муроме, когда она сталкивается с плохим отношением к сыну со стороны его жены и тещи. Здесь, в чужом краю, все раздражает и появляется желание объяснить моральное несовершенство новых родственников их национальным характером. Она обвиняет местных жителей в лицемерии: [...] из Чаадаева (соседней деревни. - И. С.) молится ездили винчатся, а за церквой матом кроют вот кацапы что хочешь услышеш [...].<sup>109</sup>

Однако в целом никакой последовательной национальной программы в письме Киселевой не обнаруживается. Интересно, однако, что этническое чутье Киселевой обостряется, когда дело заходит о людях "неславянской" национальности. Как на грех, каждый раз инородец оказывается по отношению к ней в позиции власти. Например, во время войны ее жизнь много раз зависела от доброй воли немца - и ненависть к немцам живет глубоко в ее душе. Среди начальников фигурирует, например, некий "Еврей Минстер" - заведующий продовольственным магазином, где она работала продавцом. "Еврей Минстер" был добрым начальником: в трудное голодное время он научил ее технике выживания - как обсчитывать покупателей, не воруя при этом у государства. Кроме того, к начальникам относятся и участковый травматолог "Врач Чалян - не русский армянин по нации". С "Врачом Чаляном" у Киселевой произошел конфликт - тот накричал на нее за то, что она, с острой болью, пришла к нему на прием без направления: [...] и я пошла а он орет, я начала плакать чтовы орете как Гитлер [...] а он продолжает орать у меня нервы неупорядки я все время плачу [...] и я со слезами пошла к другому врачу [...] рассказываю за Чаляна, Чалян старше него уже немолодой чернявый высокого роста армянин, ругался морда нерусская сам виноватый, а орет как черт [...]

Голос крови говорит в Киселевой в унисон с голосом обиды. Расисткая реакция на нерусскость у нее чисто автоматическая. "Своих", давая им характеристики, она описывает как мужчин и женщин; "чужих" (причем "начальников") - как немцев, евреев и армян. Этот расовый инстинкт, как мы видим из рукописи, не входит ни в какое противоречие с общим интернационалистским убеждением в том, что "нет разницы между народами".

*Военная мощь Родины: "морду свинячу набем до красна"*

Сознание Киселевой в высокой степени милитаризовано, и это, конечно, связано не только с официальной военной пропагандой, которой она подвергается и дома (радио, телевизор, газеты), и на работе (лекции по международному положению). В большой степени ее воинственность - результат трагических личных переживаний военного времени, катастрофического опыта тела. Ее память измеряет прошлое вооруженными конфликтам, которые уже все смешались в одну непрекращающуюся войну: "вот что-то было толи революция толи Война немогу описать".111

Киселевская концепция войны и мира целиком определяется нарративом о военной мощи Родины: Россия богата и изобильна, злые враги стремятся ее этих благ лишить:

У нас страна богатая, наша Россия всем зависна нашими богатствами, лучше давать, да плохо просить, пусть будит мир на земле да будут сонце что-бы было небо чистое и у нас на душе радость у каждого человека.112

*В войне Россия непобедима*

[...] а тут по Телевизору говорят что Картер подтянул свое ядерное оружие поближе до наших рубежей, вот другой Гитлер проклятый, розкриваются раны аж у сердце колить, смотрите господа когда-бы вы неошиблися знайте что русский народ, русский Иван непобижден. Морду свинячу набем до красна. Гитлер умылся кровью так же как и все люди мы не отступим никогда у нас такая политика только побиждавать гнать врага откуда-бы он не появлялся.113

В этом отрывке, помимо жанрового смешения чисто женской жалобы на здоровье, грубой угрозы "набить свинячу морду" и высокого стиля официальных заявлений Советского правительства, интересно появление образа "русского Ивана". Это, безусловно, отзвук русской великодержавности послевоенного периода, дискурса холодной войны. Примечательно, что образ "Ивана" в официальной советской пропаганде напрямую практически не использовался. Его Киселева могла "подхватить" из кино: в советских кинолубках "Иванами" называют советских людей окарикатуренные фашисты или поджигатели войны-американцы. Точно так же и идея о том, что "наша политика" - это "мы не отступим никогда", похоже, запала в память Киселевой еще с довоенных времен, как след шапкозакидательской пропаганды "войны на территории врага". Немолодая Киселева явно путает идеологические эпохи: в описываемое ею время этот пропагандистский мотив был уже анахронизмом. Более актуальным для того времени был мотив ленинской миролюбивой политики, который у Киселевой также находит свое отражение (см. ниже). Ленин, "русский Иван", "рубежы" Родины и другие компоненты дискурса военного могущества Родины в ее письме тесно переплелись, как об этом свидетельствует отрывок, в котором она дает отпор милитаристским посягательствам "Рейгена Р.":

Рейган думает что Горбачев М.С. дурнея его, он у нас умница он сказал никогда небудите господствовать на нашей земле которая завоевана кровю под руководством Ленина Наши люди будут драться драться и еще раз драться смерть за смерть русский народ непобижден, русский Иван сильный смелый гордый.114

Ничего подобного, разумеется, Горбачев не говорил, но ради красного словца Киселева приписывает ему выражения, которые мог бы сказать какой-нибудь политрук - положительный персонаж советского кино периода холодной войны. Для Киселевой эти оттенки употребления слов несущественны. Но любопытно, как целые пласты пропаганды оживают и приходят

в движение в ее памяти, когда что-то вызывает у нее живое эмоциональное отношение. Под влиянием чувства Киселева цитирует крупные блоки советского патриотического дискурса, которые логикой развития идеологической системы уже давно списаны в архив. Но из памяти объекта пропаганды их уже не сотрешь. Так создается мифологическая история страны: "на Россию без конца нападают страны, то Турки. Финны, Япония Китай Германия"<sup>115</sup>

Киселева развивает достаточно последовательную геополитическую концепцию. Она сокрушается по поводу неправильного исхода войны: [...] наши войска выгнали (немцев. - И. С.) за предел наших границ да еще и дальше но нада было взять усю Германию не дилить надвое, что-бы небыло Федеративной Германии а что бы была уся Демократична.<sup>116</sup> Непонятны ей и мотивы экономического сотрудничества с ФРГ: «Начерта нам оны нужны ихние фирмы, у нас всего хватает наша страна такая богатая мы и без них обойдемся, душегубы проклятые я уже 47 лет плачу, и немогу фильмы смотреть как я уже писала что ихние сапоги с подковами звенять днём и ночью в ушах я кино в Телевизоре выключаю за них».<sup>117</sup> Вполне в духе официального нарратива с его амбивалентным отношением к войне как борьбе за мир, Киселева призывает к мирному сосуществованию, но при этом угрожает военной расправой. Сказовая структура нарратива - злые люди (капиталисты) разжигают войну, добрые люди (Сталин, Хрущев, Брежнев, Горбачев) стремятся войне противостоять - в ее изложении соблюдается свято. И здесь проходит еще одно сходство между идиолектом наивной писательницы и коллективной идиомой массовой пропаганды: симуляция фольклорного мировидения, предпринятая пропагандистской машиной, вполне совпадает с собственным мировидением "просторечного" автора с его четким делением мира на добро и зло, черное и белое, наших и чужих, злых и справедливых, честных и лицемерных. Мы видим, что проект массовой пропаганды в данном случае достигает полного успеха:

1987 г. 8/ХП слышу порадиво что наш Горбачёв М.С. поехал в С.Ш.А. я включила Телевизор смотрю как хорошо говорить Рейген Р. Американский руководитель страны вродиб то и всправде борится за мир а на западной Германии наращивает страну оружием, мне кажится какой двухличный, ненада верить ему, тут говорить а тут испытует ядерное оружие весь он недля тово вооружался сколько лет, и потратил сколько миллиардов денег на вооружение что-бы задушить СССР забрать Россию землю в свои руки [...] Говорят что у нас в СССР, 45 атомных станций будим дратца до последнего мы тожет умеем воювать мы уже ученые [...] какие руководитель С.Ш.А. глупие подумалиб своей умной головой, зачем Войны но наш руководитель Горбачёв борится совсей

силы что-бы небыло Воинов, а хто посягнется морды наб'ем до красна хотя и самим несладко придется [...] Но нам нада защищатся пусть Рейген Р. недумает что мы будим складывать руки и ждать смерти откуда она придет, с какой стороны, и как вам довирять Враги и сопустаты, как говорил Хрущёв мы уже надели отцовские штаны отпор вам господа дадим, научились смотреть ваши взгляды и лицимерия, [...] Германыи набили морду наб'ем и вам господа непротягайте руки на наше добро, роботче-кристьянское.118

Опять, как и в предыдущих пассажах, в глаза бросается смешение стилей и риторики разных периодов советской пропаганды - тут и Хрущев, и риторика ядерной войны 80-х годов, и довоенные мотивы рабоче-крестьянского государства; здесь же и наивные угрозы, которые звучат очень лично, и растерянность перед явно нелогичным, непонятым поведением "Рейгена Р.", и попытка увещания (возможно, именно так она увещевала внука - не пить, а сына - не поддаваться на козни злой жены)... Вся эта мешанина пропущена через трагический, болезненный личный опыт, через память тела. Воспоминания о прошедшей войне и страх новой вызывают тяжкие физические страдания:

Смотрю кино. Отряд ("Отряд особого назначения", советский боевик о войне. - И. С.) и сильно заболела как увидила из машины гнали людей в нательном белье, и все кричать люди плачуть разными голосами, а палачи гонят выдать на убийство ростреливать, вспомнила 1941 год Войну Немецкую с Союзом. Все мои муки раскрылись [...] но мне соседи вызывали скорую помощь я лежала в постели четыре дня, была потрясена нервная система но я стараюсь выключать Телевизор когда передают такие передачи и несмотрю их.119

\* \* \*

Таковы мнения о Родине "простого советского человека" - жительницы провинциальной городской слободки, нашей современницы работающей пенсионерки Евгении Григорьевны Киселевой. "Простой советский человек" - это, конечно, самая загадочная часть советской культуры.

Сейчас, когда автор пишет эти строки, по шведскому телевидению показывают документальный фильм "Путь в ГУЛАГ" производства компании "Би-би-си". Вместе с корреспондентами зритель путешествует по остаткам зоны и встречается с людьми - жертвами и свидетелями истории Родины. Среди них разные персонажи, не только бывшие заключенные, но и вольные обитатели зоны - бывшая повариха, бывший шофер, который возил в грузовиках партии заключенных на расстрел, бывший железнодорожник, отвечавший за отправление составов, пожилой пенсионер, в детстве бегавший на расстрельное поле собирать ягоды, и даже бывший сле-

дователь. Именно эти последние привлекают внимание: их свидетельства крайне редки, у таких людей не часто берут интервью, и вообще они обычно предпочитают доживать жизнь в безвестности. И бывшие заключенные, и бывшие "вольняшки" откровенны в разной степени - некоторые говорят открыто, некоторые помалкивают на всякий случай, побаиваясь последствий, некоторые уверяют в своем полном неведении, некоторые жалеют заключенных, а некоторые оправдывают террор, утверждая, что среди жертв ГУЛАГа были разные люди - не только "хорошие", но и "плохие".

Эти рассказы дают нам, наверное, довольно полное представление о настроениях "простых советских людей". Образ "вольного" человека, который работает на каторге не по приговору, а по найму - не в самой зоне, а в "большой зоне", как иногда образно называют Родину, - представляется довольно точным обобщением социологического портрета "простого советского человека". Беззаветно отдавая свой труд на благо Родины, отдавая все силы укреплению ее могущества (как того и требовал язык Родины), "простой советский человек" при этом был прекрасно осведомлен о том, какими именно практиками истребления эти лозунги оборачиваются, знал, какими методами достигается величие Родины. "Простой советский человек" знал (как знает и "простой постсоветский человек") также и то, что для воплощения в жизнь своих величественных планов Родина не остановится ни перед чем. Задача построения коммунизма в одной отдельно взятой стране не связана соображениями о ценности одной отдельно взятой человеческой жизни. Таков идеологический фон, на котором протекает жизнь отдельно взятого "простого советского человека".

В речи этих людей возникает один и тот же мотив: ужас перед лицом нечеловеческого террора смягчается смирением перед судьбой, а сознание того, что они стали свидетелями и участниками, а отчасти и пособниками беспримерной человеческой катастрофы, в какой-то степени уравнивается и даже компенсируется сознанием величия исторических событий, в контексте которых эта катастрофа произошла. В их частных мифологиях марксистский тезис о свободе как осознанной необходимости усвоен и переработан в мистическое мировоззрение: "необходимость" и "судьба" слились в единое нераздельное целое. Наблюдение массовой гибели невинных людей, ожидание, что с тобой случится то же самое, постоянный страх за собственную жизнь и жизнь близких, абсолютная случайность - как перст судьбы - неумолимого жизненного жребия (выпадет выжить? выпадет пропасть?) - это с одной стороны. С другой же - гордость за себя, за то, что довелось пережить такие обстоятельства (и физически выжить в них). Эти простые люди живут по законам древнегреческой трагедии: пережитый страх воспринимается так, как будто в их судьбу лично вмешался

Рок, возвысив их души до катартического очищения ужасом и страданием. Заметим еще раз, что так говорят (по крайней мере в этом фильме) вольные обитатели Зоны - те самые "простые советские люди", те, кто видел и знал многое, но не те, кто претерпел все.

Масштаб страданий косвенно подтверждает отчетливо присутствующее в их кругозоре представление о величии Родины. В рассказах свидетелей ГУЛАГа слышится гордость причастности к трагическому времени, даже восхищение величием исторического проекта, величием и могуществом Советской Страны, за который эту цену приходится платить. Образ Родины оказывается для персонажей фильма компенсацией исторической травмы. Ни о какой вменяемости - ни в юридическом, ни в моральном, ни в психиатрическом смысле - здесь говорить не приходится. Перед нами глубоко травмированные, физически и психически больные и очень старые люди. Это инвалиды страха - инвалиды с детства.

Однако эти люди все-таки говорят. Это - обстоятельство, которое приобретает исключительное значение в оценке их облика. Рассказывая о событиях тех лет, делясь со зрителем своими страхами и стремясь заставить нас понять если не состав исторических событий, то хотя бы то состояние ужаса, которое эти события вызывают в человеческой душе, мемуаристы преодолевают заповеданное им страхом молчание. Это - поступок, жест воли, жест субъектности. Даже если содержание высказывания поражает нас, сегодняшних зрителей, полной нравственной и эмоциональной глухотой.

В этом фильме рассказ о событиях террора - это рассказ о себе и от своего лица. Террор, рассказанный в модусе "Я", а не в модусе "ОНИ", как это делает посторонний наблюдатель, имеет своеобразную логику. По замечанию Михаила Рыклина,<sup>120</sup> "тела террора" достигают своего полного представления в речи, в контексте "народного ликования" и, наоборот, отличаются неполнотой в визуальном представлении (идеологически корректное, гротескное тело в скульптурах московского метро). Здесь, в этом фильме, тело террора выставлено на всеобщее обозрение в сдвоенном ряду репрезентаций. С одной стороны, оно возникает из рассказа свидетеля о тех страданиях, которые его телу довелось претерпеть (страх, голод, лишения, подчинение человеческих нужд требованиям бюрократической карательной машины). С другой стороны, мы видим это тело собственными глазами и можем судить о нем отдельно от того, что оно само о себе говорит. Это тело террора - тело больного, изуродованного, измученного страхами и неосознанной виной нищего старика. Но мы не подглядываем за ним сквозь замочную скважину скрытой камеры. Нам дали право рассматривать это тело. Это право представлено нам авторским, субъектным жестом

самого старика. Логика террора - это логика замалчивания. Говоря о себе, демонстрируя себя, тело террора оказывает сопротивление логике террора. Разговаривая с этими людьми, камера фиксирует их лица, жесты, походку, артикуляцию, одежду, подробности их быта. Мы видим и их дома - знакомые всем нам пейзажи советских пригородных бидонвиллей, бывших деревень, которые целиком превратились в придаток какого-нибудь индустриального предприятия - совхоза или военного завода. Бидонвилли, в которых живут герои этого фильма, - придатки индустриальных проектов особого рода, часть инфраструктуры лагерныхстроек и расстрельных полигонов. Обитатели этих "деревень" обслуживали проект индустриализации, который проводился силами карательных органов.

Теперь они обживают - доживают - пространство заброшенной цивилизации террора. Их дома - как археологический срез карательной индустриализации. Они строятся из отходов производственного процесса, из того, что удастся украсть из зоны, из того, что там, внутри зоны, догнивает. Например, доски и колючая проволока для ремонта палисадника. Весь цикл жизнеобеспечения в таком бидонвилле связан с переработкой "отходов производства смерти", включая ягоды, которые особенно хорошо плодоносят в местах массовых захоронений. Сами пределы зоны мы теперь можем определить только по внешней границе такого бидонвилля: он кончается там, где раньше был глухой забор с воротами, а теперь, когда забор уже сгнил, осталась только незримая и молчаливая граница памяти - граница страха. За нее никто не ходит. Там, за этой границей, уже разрастается свежая природа, почти не видно той старой колеи, которую проложили бесчисленные фургоны с живым грузом, и рвы, наполненные безымянными людскими останками, заросли травой, которая надежно скрывает под собой все следы.

Вот такой бидонвилль и напоминает нам тот символический дом - образ Родины, который предстает перед читателем в книге "простого советского человека" Евгении Григорьевны Киселевой. Это дом, сложенный из разноперых остатков и отбросов централизованного процесса производства идеологии. На его постройку пошли случайные куски "большого" дискурса - все, что удалось ухватить, чем удалось подпереть и закрепить собственную ускользающую, растворяющуюся в водовороте коллективной идеологии самость, собственное желание принадлежать общему целому, собственное стремление к бытию в общем символическом пространстве, собственную волю к идентификации.

Конечно, контраст между величественной архитектурой великой советской Родины, какой она предстает перед нами в работе идеологической машины, и кособоким, гротескным, самодеятельным идеологическим построением Родины в дискурсе "простого советского человека" разителен.

Но и в этой своей Родине, в своеобразном "символическом бидонвилле" "простой советский человек" - хозяин и гордится этим: какой-никакой, а все-таки дом. Даже в обстоятельствах тотального идеологического конструирования сверху "простой человек" не только убегает и уворачивается, как это описано у Мишеля де Серто.<sup>121</sup> Он хочет стать, хотя бы на минимальных правах, субъектом идеологического жеста, а не бессловесным объектом воздействия, направленного на него из центра. Даже при такой покладистой, на все согласной периферии, какую являет собой Киселева, центр не может полностью монополизировать речь, поскольку периферия желает говорить - хотя бы о своей любви к этому самому центру, или о собственном опыте в том символическом порядке, который насаждает центр и (как бы) принимает периферия.

Конечно, условия такой субъектности оказываются размытыми. Они не вписываются в традиционную логику. Здесь субъектность проявляется в добровольном признании собственной роли в проекте, который в принципе если и выделил субъекту какую-то роль, то исключительно роль лагерной пыли или пушечного мяса. Признавая от собственного лица свое активное отношение к такой пассивной роли, "простой советский человек" тем самым определяет это предписание негативно, т. е. отменяет предписанную ему идеологической машиной судьбу.

Такую размытую, неопределенную субъектность мы видим и в тексте Киселевой. Свобода речи в ее дискурсе - это осознанная необходимость, а необходимость явлена в норме политического языка. Но делая утверждение от собственного лица, субъект речи добивается известной степени свободы от такой свободы. Именно в этом подрывной характер ее текста, о котором сама она даже не подозревала. Напомним, что книга Киселевой ждала публикации пятнадцать лет и дождалась ее только тогда, когда изменились радикальным образом правила политического языка, а вместе с ними - и правила задания языковой субъектности.

Некоторые особенности этой изменившейся субъектности мы будем обсуждать ниже, в заключительной главе этой книги. Однако прежде хотелось бы обратиться к вопросам истории, к культурной археологии дискурса о Родине.



**ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Археология Родины: герменевтика  
«испорченного телефона»**



Будучи, формально говоря, словами, под которыми подразумевается геополитическое пространство (страна, место рождения), имена Родина / Отечество / Отчизна на деле передают отношение идентификации коллективного "мы" с историей, определение символических границ "коллективного своего" во временных координатах "сейчас", "прежде" и "потом". Образы, из которых складывается соответствующий фигуратив, связаны с работой желаяния, но само желание неисторично. Оно обращено к истории и вызывает стремление иметь историю или быть историей, но само истории не имеет. В историческом же отношении конструкцию Родины имеет смысл рассматривать как желание саморепрезентации в отношениях между языком и временем. Именно в этом контексте идеология получает свое объяснение: идеологически значимое имя Родина возникает тогда, когда желание коллективного имени запускает в ход машину языка в деле сотворения истории.

В современном русском литературном языке конструкция Родины, как мы видели, закодирована разными языками культуры: среди прочих, мы наблюдали здесь признаки политического языка власти, языка поэтического творчества и языка повседневной культуры "простого человека". Выраженность понятия в каждом из этих языков оказывает цементирующее воздействие: политика, поэзия и повседневность обретают общий предмет для говорения, хотя реализуют такое говорение по-разному, через различные нарративы. Говорение о Родине приобретает свойства рекурсивного текста: его предмет канонизируется, а означающие приобретают фразеологическую связанность, внутреннюю спаянность. Миф сворачивается в идиому.

Идиомоподобным внутренним устройством объясняется относительная устойчивость фразеологии Родины и стабильность самой культурной конструкции: наполняясь, в зависимости от момента, тем или иным подтекстом, дискурс Родины сохраняет свою фразеологию, пронося неявный, сжатый до плотности идиомы миф поверх барьеров открытых политических конфронтации. В своей попытке деконструкции нарративов о Родине мы стремились "размотать" этот свернутый в идиоме миф, показать, каковы мифопорождающие метафоры и каковы их канонизированные интерпретации.

Мы убедились, кроме того, что, благодаря нарративному характеру метафоры, культурная конструкция Родины живет в культуре не как атомарное понятие, а как развитый интертекст, как своего рода анонимная, коллективно создаваемая литература. Метафоры Родины не украшают собой, а создают идеографическое пространство как таковое. Они задают собственно способы говорения, риторические локусы и перспективы. Это про-

странство не просто заполнено некоторой суммой метафор и образов, но населено, наподобие целостного художественного мира литературного произведения, самыми разнообразными сюжетами и героями - тружениками и воинами, изгнанниками и изменниками, певцами и поэтами, наконец, братьями, сестрами, детьми, отцами и дедами и т. п. Лирический, эпический планы Родины рассеяны между дискретными единицами языка, которые объединяются между собой скрытыми в актантной структуре нарративными ходами.

Эти нарративы суммируются из коннотаций, из которых соткана дискурсивная ткань Родины, и уже в самих именах Родина, Отечество, Отчизна они присутствуют как потенции, как дискурсивные ожидания. Разделять такие дискурсивные ожидания с другими людьми, уметь их актуализировать в высказывании - это и значит владеть языком.

В персонификации Родины через ее прототипных акторов проявляется сходство между современным массовым дискурсом о Родине и древней мифологией, в которой, как известно, все силы, управляющие жизнью человека, были олицетворены в образах богов и воплощены в культовых практиках. Родина - тоже своего рода имя божества, в некотором роде подобное сакральному имени или титулу; иными словами, наряду с риторически небезразличным именем страны, это еще и имя культа (о квазирелигиозном характере любой институции и, следовательно, о культовом характере тех коллективных репрезентаций, которые, от лица институции и силой ее авторитета, картируют мир и задают категории, писал еще Дюркгейм, когда закладывал основания социологии).<sup>1</sup> Отсюда мифологизированные интерпретации, принятые в практиках политического языка, в частности, в пропаганде. С другой стороны, нельзя не указать на сходство дискурса о Родине с произведениями массовой культуры, например, с современными нам комиксами или телесериалами, в которых коллизии сюжета и взаимоотношения между персонажами призваны миметически воспроизводить "настоящую жизнь", а не являть собой, как это наблюдается в мифе, символ некоей иной, высшей невидимой реальности.

Такой анонимной литературой, на границе между символизацией и мимезисом, между сакральным и профанным, создается субъективная реальность символического "мы", пространство коллективной культурной идентичности. При этом характерное смешение культа и китча, квазирелигиозного служения с масскультурной прямолинейностью интерпретации сочетается в риторике Родины с образовательными, цивилизующими и мобилизующими интенциями современного государства. Наряду с сакральным (культовыми) и профанными (масскультурными) свойствами, дискурс о Родине имеет и рационализированный, функциональный аспект, а именно, аспект управления, воспитания, организации, целесообразности, "общей

пользы". Все это вместе взятое и порождает уникальное положение Родины в амбивалентном, смутно очерченном пространстве поэтического / политического. Герменевтика Родины указывает нам на ту точку, в которой идеология сливается с поэзией, политическое / поэтическое амальгамируется в одни и те же формы фразеологии. Здесь уместно еще раз вспомнить тезис Вальтера Беньямина об эстетизации политического. Беньямин писал о введении эстетического компонента в политику как о риторическом приеме власти, которая стремится отвлечь массы от классовой борьбы, предоставив им возможность эстетического самовыражения. В его анализе фашистской политики в области символического возникает образ "красивой войны": эстетизация политики приводит к тому, что самоуничтожение массы переживается ею самою как наслаждение эстетическим актом.<sup>2</sup> Беньямин описывал ситуацию середины 30-х годов, однако его анализ отнюдь не устарел. Мы можем продолжить это рассуждение, усмотрев в эстетизации политики не только риторический прием определенной группы интересов, но закономерность языка, который стремится описывать историю и время как тотальный эстетический проект. Беньямин имеет в виду фашистские настроения в творчестве итальянских футуристов и масскультурные действия в нацистской Германии. Однако его наблюдения носят не только локальный характер. Согласно Бахтину, состояние идеологического языка, точно так же как и состояние языка художественной литературы, определяется состоянием их общего культурного хронотопа. Политический язык описывает состояние политического воображения эпохи. Именно в этом, как нам видится, источник эстетизации историко-политических феноменов, в том числе причина переживания поэтически и эмоционально освоенного опыта Родины, который на деле есть не что иное как опыт коллективного переживания истории модернизированного индустриального государства.

В число дискурсивных форм такого переживания опыта Родины входят и соответствующие культурные роли, устойчивости которых можно только удивляться. На протяжении всей современной истории России ее культура воспроизводит одну и ту же драматургию идеологического противостояния между духовными наследниками официальной теории народности и "апофатическими патриотами", которые любят отчизну "странной любовью", между патриотами-государственниками и ностальгическими изгнанниками и т. д. Все эти формы идентификации опираются на определенную преэминентность в понимании истории как эстетического проекта, в интерпретации политической потребности, политического выбора через поэтический язык метафор и образов Родины.

Для понимания природы такого консенсуса важно учитывать, что в формировании коллективного "мы" идентификация меняется постольку, поскольку меняется поэтический аспект Родины, и лишь во вторую очередь в результате каких-то рациональных программ политических преобразований, той или иной формы государственного управления. Дискурс Родины / Отечества / Отчизны - один из ярких примеров примата воображения над политической и экономической необходимостью. Несмотря на то, что российское государство радикально меняло свою форму несколько раз на протяжении XX века (от монархии к буржуазной республике, от буржуазной республики к диктатуре пролетариата, от диктатуры пролетариата к режиму сталинского террора и послесталинского авторитаризма и затем, в ходе перестройки - вновь к демократической республике), поэтический аспект Родины, т. е. мифология и метафорика, на каждом из этих этапов обеспечивали и обеспечивает значительно большую степень общественного согласия, чем сформулированная в терминах рациональности программа преобразований.

История, стало быть, переписывается, Родина же остается. Мы уже рассматривали последовательность таких "переписываний" в русской культуре: сталинская Родина оказалась "цитатой" православного имперского Отечества, малая родина из дискурса советского либерализма - "цитатой" из славянофилов. Но и эти источники, как мы видели, не являются оригиналами.

Дискурс национальной исключительности, который подразумевается конструкциями Родины / Отечества при историческом рассмотрении оказывается производным по отношению к риторикам государственности других европейских культур.

В свое время Петр Великий "перевел" европейскую государственность на язык русского Отечества.<sup>3</sup> Затем Екатерина дополнила этот перевод заимствованиями из французского Просвещения (вопрос о ее полемике с Вольтером и влиянии последнего на конструкцию "Россия" обсуждается Ларри Вулфом).<sup>4</sup> Адмирал Шишков в преддверии наполеоновских войн осуществил, в стиле русского классицизма, новый перевод древнеримского понятия patria и иконы французской революции patrie на язык российской бюрократии и, в духе раннего национального романтизма, придал этому переводу крайне реакционное, антифранцузское, антипросвещенческое направление.

Далее, вдохновленные Гердером, вступили в полемику и другие филологи и историки (Бенедикт Андерсон называет этот общий для всей Европы процесс "филологической революцией"), связав крепко-накрепко понятие Родины / Отечества с конструкциями языка, истории, литературы, а вновь изобретенное понятие народности - с фольклором.

Наконец - по крайней мере, чтобы не продолжать этот долгий список -зрелый государственный национализм 1870-х годов и рубежа столетий лег на прочное основание переводов из социального дарвинизма, позитивистской истории (Андерсон особо отмечает роль Маколея).

Понимание особенностей конструкций Родины/ Отечества/ Отчизны во многом связано с пониманием этих процессов культурного перевода и способности культурных конструкций к переводимости вообще. Русская патриотическая утопия Родины во многом оказалась разновидностью утопии европейского национального государства, в которой идея национальной исключительности закодирована фигурами и символами, заимствованными из дискурсов других культур. Как происходит процесс заимствования, процесс обмена?

В романе Роберта Музиля "Человек без свойств" действие разворачивается вокруг подготовки грандиозной "параллельной акции", задачей которой является выражение патриотических чувств элиты по отношению к Австро-Венгерской монархии. Герой романа размышляет о том, почему такая акция представляется ему нелепой. Ответ он находит в природе мировой истории. Вот что думает Ульрих по этому поводу и по поводу политики Какании (Австро-Венгерской империи):

[...] Мировая история возникает, несомненно, так же, как все другие истории. Ничего нового авторам в голову не приходит, и они списывают друг у друга. [...] По большей части, однако, история возникает без авторов. Возникает она не из какого-то центра, а с периферии. Из маленьких стимулов. [...] Ульрих вспомнил одно свое аналогичное впечатление времен военной службы. Эскадрон скачет в две шеренги, и отрабатывается команда "передать приказ", при которой приказ тихим голосом передается от коннику к коннику; если впереди прикажут "Вахмистру возглавить строй", то сзади выходит "Восьмерых расстрелять" или что-нибудь подобное. Таким же образом возникает мировая история. [...] Закон мировой истории, подумалось ему при этом, не что иное, как государственный принцип старой Какании - "тянуть дальше ту же волынку". Какания была необычайно умным государством.<sup>5</sup>

Именно бессмысленность мировой истории, непредсказуемость ее процессов, которые получают развитие от малых стимулов с периферии, оказывается оправданием необходимости Традиции ("тянуть ту же волынку"). Ибо

[...] путь истории не похож, значит, на путь бильярдного шара, который, получив удар, катится в определенном направлении, а похож на путь облаков, на путь человека, слоняющегося по улицам, отвлекаемого то какой-нибудь тенью, то группой людей, то странно изломанной линией домов и в конце концов оказывающегося в таком месте, которого он вовсе не знал и достичь не хотел.<sup>6</sup>

Традиция - это миф о пути и заведомо известной траектории в ситуации полной "беспутности" истории, ибо "мировая история идет своим путем, непременно как бы сбиваясь с пути" (там же). Потребность в традиции - это потребность в мифе, который дал бы возможность "рационально" обосновать то, что никакого обоснования не может иметь по своей природе:

Каждое поколение спрашивает; кто я и кем были мои предшественники? Лучше бы оно спрашивало: где я, предполагая, что его предшественники не были какими-то другими, а только где-то в другом месте.<sup>7</sup>

Музиль постулирует мифологичность ("нелепость") патриотической традиции коллективного самоопределения как исторической общности, признавая непредсказуемость процесса мировой истории, с одной стороны, и общность (постоянство) человеческой природы, с другой. Человеческое существо везде и всегда "одинаково способно на людоедство и на критику чистого разума". Общее время в мировой истории - это на самом деле "общее место", в которое оказались заброшенными современники силою "беспутности" мировой истории. Это общее место - случайная констелляция явлений и не имеет никакой канвы. Попытка "вчитать" такую канву во время и есть попытка создать традицию. Эта традиция необходимо носит мифологический, поэтический характер и свидетельствует о состоянии политического воображения данного "общего места". Поэтому культурная археология "общих мест" всегда оказывается археологией мифа.

"Умное государство", как и любая идеологическая машина сообщества людей, заботится о сохранении цельности этого мифа и бережет ее язык. Цельность такого политического языка гарантирует безопасность и правильную работу сообщества. Подобно истории "общих мест", и общественный язык складывается из риторических топосов - общих мест; распространение же общественного языка во времени (передача от поколения к поколению) и в пространстве (заимствования из одной культуры в другую), как мы видели у Музиля, носит характер неточного цитирования. Дух времени распространяется и усваивается понаслышке, с сильной долей искажения "оригинального источника", как и в военном упражнении по передаче приказа по цепочке.

Процесс "передачи по цепочке" создает "шум времени" (Мандельштам) -помехи, aberrации и искажения, сопутствующие неточному цитированию. Цитирование понаслышке - признак языка в становлении в отличии от зафиксированного в своей данности языка документального цитирования одного письменного документа в другом. Есть пословица: "слышал звон, да не знает, где он". Именно таким "звоном" - шумом времени, гулом

бытия - создается и передается коллективное знание общих мест, "дух времени", "дух народа".

Как описать такую "понаслышку" в становлении? Перед нами возникает проблема этимологии культурной идиомы. Речь идет не столько, как мы поняли, об истории, сколько о реконструкции коллективного воображения и культурной памяти: как восстановить и описать особенности коллективного думания и чувствования, как восстановить формы коллективного цитирования - "припоминания", в которых происходит трансляция культурной конструкции? Память противостоит истории, она не входит в компетенцию истории как дисциплины и даже противоречит постулатам этой дисциплины.<sup>8</sup> Реконструкция языковой памяти - задача культурной археологии языка, которая рассматривает слово как артефакт, культурно-историческую вещь.<sup>9</sup> Прорезая собой исторические эпохи, такая "вещь" хранит в себе след времени. Этот след (мы в данном случае неточно употребляем термин деконструкции)<sup>10</sup> слово и являет нам в своем синхронном состоянии: мы фиксируем его в качестве культурной коннотации, идеологического со-значения. Часто след ведет никуда. Неточное цитирование общих мест напоминает исследователю игру в "испорченный телефон". Автору этого исследования так и не удалось выяснить, с чьей именно легкой руки война 1812 года называется Отечественной войной (как известно, в европейской историографии речь идет о наполеоновских войнах).<sup>11</sup> Адмирал А.С. Шишков, от которого, как от фактического автора императорских манифестов военного времени и отчаянного витии, такого неологизма как раз и следовало бы ожидать, не использует это имя ни в документах военного времени, ни в написанных впоследствии воспоминаниях. Между тем, и современники, и позднейшая историография пользуются именем Отечественная война как термином так, как будто оно существовало от века. Откуда оно пошло? Скорее всего, это гениальное изобретение какого-то салонного бонмотиста, немедленно подхваченное и размноженное молвой, распространенное из уст в уста, усвоенное понаслышке. Оно вошло в язык сразу и прочно, как будто его надо было не изобрести, а лишь припомнить.

Так, и в имени Великая Отечественная очевидна эта интенция припоминания или напоминания - отсылка сталинской военной пропаганды к заведомо фальсифицированной истории 1812 года. Такие эффекты вообще характерны для полутерминологических / полусакральных, опозитизированных наименований из сферы политического. Имя Святая Русь, согласно М. Чернявскому, никогда не употреблялось в документах официальной власти допетровской России, хотя именно там, в качестве термина официальной концепции Москвы как Третьего Рима, его скорее всего и можно было бы ожидать. Тем не менее, за пределами языка официальных доку-

ментов, в культуре образованных людей того времени это сочетание употреблялось, причем не в порядке риторической инновации, а именно как цитата, как припоминание какого-то более раннего, идеального состояния русской культуры.<sup>12</sup> Именно в этом припоминающем использовании фигуры речи заключался тот авторитет, которым понятие пользовалось: само выражение, как казалось, несло в себе память традиции, хотя на самом деле понятие было изобретением современников.

Имена идеологических конструкций, в том числе историографических категорий не имеют автора и часто опираются на ощущение традиции, а не на традицию как таковую. Их прошлое - это история дискурсивных предрасположенностей и идеологических ожиданий, а не история событий (открытий, решений, изобретений и пр.). Подобно народному творчеству, культурное конструирование не имеет категории авторства. Удачная конструкция создает по себе ощущение цитатности, даже если история ее изобретения еще свежа. Такое "цитатное" переживание события, такая заведомая фразеологичность любого имени создает чувство соприсутствия Большинства ("здорового смысла") или чувство соприсутствия Времени ("исторической традиции"). Это значимости, которые создаются исключительно припоминающим (напоминающим) действием языковой фразеологии. Однако, именно на неточных цитатах, которые современники вчитывают в собственную культурную историю, и покоятся традиции "воображаемых сообществ".

Критический проект остранения, деавтоматизации, "обнажения приема" неизбежно наталкивается на непреодолимый порог, который Сергей Третьяков образно назвал "непротертыми очками".<sup>13</sup> Объективным препятствием к "объективному" описанию является устройство памяти не только носителя культуры, но и самого исследователя. Мы видим прошедшие эпохи через призмы стереотипов и знаний, внушенных нам собственным воспитанием и образованием, в преломлении картины мира культурного и социального круга, к которому мы принадлежим, сквозь топографическую сетку "само собой разумеющегося" на когнитивной карте локального знания сегодняшнего дня. При таких обстоятельствах изучение культуры ушедшей эпохи неизбежно сводится к переводу ее понятий на свойственную исследователю культурную идиому. Внутреннее видение (или внутренний редактор?) схватывает при чтении старых документов то, что узнаваемо, то, что соответствует актуальному опыту читающего. Способность к адекватному пониманию иного, удаленного во времени порядка дискурса и перевода его на современную исследователю культурную идиому зависит от того, насколько критично исследователь относится к собственным культурно-языковым стереотипам, насколько способен оценить собственные речевые и мыслительные автоматизмы, собственную идиоматику. Гаран-

тировать здесь полной свободы от своего языкового подсознания не может никто. Приведем пример из собственного опыта. Когда в школе мы изучали "Горе от ума", учитель спросил класс, как мы понимаем крылатое выражение "И дым отечества нам сладок и приятен". Восьмиклассники середины 70-х, пионеры и комсомольцы, воспитанные на советских фильмах, книгах и песнях о войне, мы дали интерпретацию следующего рода: если на наше Отечество нападут враги и сожгут его дотла, то даже и в таком "ущербном" виде оно будет дорого сердцу патриота. По-видимому, повод для такой интерпретации возник в связи с присутствием в афоризме смысла пожара, огня, горения, которые мы немедленно интерпретировали в духе современных нам фильмов о войне, в стилистической тональности известной стихотворной строчки "Враги сожгли родную хату". Полное несоответствие стилистики нашей интерпретации значению атрибутов сладок и приятен мы проигнорировали, проявив не только филологическую невинность, но и языковую глухоту. Примат заготовленной и уже прочно сидевшей в нашем сознании конструкции оказался абсолютным. Предложенная одноклассниками ремифологизация для автора в то время была не менее убедительна, чем обнаруженный впоследствии в словаре крылатых слов и выражений "правильный ответ": Грибоедов заимствовал свою строку у Державина ("Мила нам добра весть о нашей стороне: / Отечества и дым нам сладок и приятен"), а тот, в свою очередь, у Овидия (*dulcius fumus patriae*); однако и Овидий пользуется этим выражением на правах общего места; оно встречается еще у Гомера; дым отечества - это дым родного очага, который сдувает с кровли ветер, и передает этот образ настроение воина, который собирается в поход и заранее грустит по родному дому, предпочитая богатой военной добыче один только запах родного жилища.<sup>14</sup> Как видим, это была совсем не та история, которую мы усмотрели в грибоедовской фразеологии. Но при наших тогдашних знаниях литературы и истории, а главное, при состоянии воспитанного в нас советской школой и пионерской организацией патриотического чувства, наша версия нас вполне устроила. Не имея никаких представлений об историческом состоянии дискурса, из имевшихся идеологических заготовок мы легко составили собственный миф и убедительно "вчитали" его в грибоедовский текст.<sup>15</sup>

Таким образом, значимыми становятся не только и не столько факты истории "переводов" и "цитирований", но обстоятельства и последствия аберрации этих переводов и цитат. Возможно, из таких аберраций и складывается та самая культурная идиоматичность, которая придает идеологемам видимость культурной уникальности. В поисках первоначального смысла мы упираемся исключительно в его последующие искажения. Рас-

пространяясь понаслышке, дух времени живет в устном предании и передается по принципу "испорченного телефона", с одной лишь разницей, что дефект канала - или "эффект непротертости очков" - оказывается едва ли не более значимым, чем содержание сообщения. Описанием таких значимых "дефектов" и могла бы заняться культурная археология языка.

### **ГЛАВА ТРЕТЬЯ. К археологии политического воображения**

Прошедшее России было удивительно, ее настоящее более, чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать самое смелое воображение; [...] вот точка зрения, с которой русская история должна быть рассматриваема и писана.

Гр. А.Х. Бенкендорф<sup>16</sup>

Мы уже говорили о том, что конструкция Родины как продукт коллективного воображения не возникает из идентификации по отношению к территориальному или этническому образованию; она служит репрезентацией по отношению к символическому порядку (культуре) и политическому режиму (власти), которые это географическое, территориальное и этническое пространство, здесь и сейчас, организуют в единое целое. Родина - это не территория, а исторически сложившаяся символическая система. Образ Родины служит той риторической машиной, посредством которой безличный, универсальный дискурс времени и власти преобразуется в фигуры и символы Своего.

Этот прием придает Истории временные масштабы, сопоставимые с продолжительностью одной человеческой жизни. Время, например, начинает считаться не хронологическими интервалами, а поколениями - отсюда "деды, отцы и старшие братья". Под знаком антропометризации происходит символическое освоение пространства, которое, несмотря на географическую удаленность, конструируется как "свое", поскольку населено "нашими". Складывается наивная геополитическая модель, которая опирается на идеологизированное восприятие "наших" (т. е. "хороших") по эту сторону государственной границы и "чужих" (т. е. "плохих") - по ту. Абстрактный общественный долг приобретает облик поэтически очеловеченной, зовущей на подвиг Родины-матери, государственная служба уподобляется служению "отцу"-Отечеству, и эти отвлеченные общественные обязанности становятся понятны с простой человеческой точки зрения, применимы к масштабу одной жизни, сопоставимы с размерами личной памяти, с опытом детства и юности, с ценностями частного, индивидуального существования.

Таким образом, культурная мифология, заключенная в образах Родины / Отечества / Отчизны, переписывает дискурс государства, перекладывая его

в антропометрическое измерение. "Расчеловеченная" история - модернизация, индустриализация, войны, преобразования государственной власти, связанные с этим акты насилия по отношению к другим народам и к своему населению, унификация идеологии и культуры и пр. - "очеловечиваются" поэтикой мифологизированного политического имени.

Подобно иконе, слово не обозначает, а знаменует свой идеологический контекст. Историю политического воображения не следует смешивать ни с историей событий, ни с историей идей. Это история состояния внутреннего мифа имени.

В "Историко-этимологическом словаре" П.Я. Черныха,<sup>17</sup> в статье "Отечество" указывается, что соответствующее имя "терминологизировалось" при Алексее Михайловиче. В духе иносказаний советской лексикографии это замечание можно понимать так, что именно в то время Отечество стало обозначать русскую самодержавную монархию. Как нам представляется, Черных в данном случае находится под обаянием мифа Отечества, который (миф) склонен видеть, в качестве собственного исторического истока, Смутное время и войну 1612 года.

Согласно мифологизированной истории Отечества, русский народ пришел к пониманию ценности Отечества в результате самоотверженной борьбы с иноземным захватчиком. Осознание этой ценности привело к избранию на царствование династии Романовых. Таким образом, получается, что история Отечества совпадает с тем отрезком русской истории, которая приходится на время царствования последней династии. Отсюда и указание Черныха на "терминологизацию" слова Отечество при Алексее Михайловиче.

Этот исторический миф начал складываться еще в середине XVIII века, когда отсылка к 1612 году стала служить легитимации русской монархической идеи в условиях частых дворцовых переворотов. Не случайно высказывание мнения о 1612 годе приобретало тогда и до сих пор несет в себе политическую окраску. Это касалось и профессионального мнения историка. Напомним о конфликте между Ломоносовым и Миллером в XIX веке: Ломоносов обратился к Елизавете с требованием запретить историческую деятельность Миллера, поскольку последний, по мнению Ломоносова, описывая историю Смутного времени, намеренно писал ее по-немецки, тем самым выдавая немцам российский исторический национальный позор. В этом факте содержится косвенное указание на политическое значение любой попытки исторической интерпретации данных, особенно если речь идет не об истории, но о родной истории.

Отметим при этом историческую роль Ломоносова как строителя русского литературного языка: он предстает перед нами в этом эпизоде и как архитектор политической риторики, как добровольный цензор в интересах

идеологически выдержанной репрезентации "своих". Это свидетельствует о том, что создание литературного языка сводится не только к выбору правильной грамматической нормы, но и к выработке "правильного" исторического нарратива, т. е. к созданию нормы политической. Говорение о Родине подразумевает не только риторику воспевания, но и правила умолчания и замалчивания. Не случайно и Татищев закончил свою "Историю", не доведя ее до Смутного времени. 1612 год оказался не единственным "склизким камушком": в академических дебатах конца XVIII - первой половины XIX века такими оселками для проверки на "идеологию" оказываются также и вопросы о происхождении Руси и о происхождении русского языка, которые и до сих пор несут в себе явственный отпечаток текущего политического момента. Оба эти дебата также связаны с именем Ломоносова, а также и с именами В.К. Тредиаковского и А.С. Шишкова.<sup>18</sup>

Для формирования политического языка необходимо не только наличие политического интереса, но и условия эстетические, определенное состояние коллективного воображения и определенное состояние риторических технологий. Эти состояния диктуются общественным вкусом, а смена мод и эстетических воззрений имеет свой самостоятельный порядок во времени, ход которого нельзя ни ускорить, ни замедлить - таков инерционный эффект "шума времени". Несмотря на то, что миф об Отечестве постоянно ссылается, в порядке самообоснования, именно на 1612г., собственно конструкцию Отечества мы все же, вслед за Ю.М. Лотманом, отнесли бы к более позднему времени.

Согласно Лотману,<sup>19</sup> Петр вводит термин Отечество для обозначения империи, а термин служение Отечеству - для обозначения государственной службы, т. е. для передачи принципиально новой схемы распределения функций и ролей в государственном устройстве. Именно в петровскую эпоху Отечество появляется в общественном дискурсе в виде человекообразной фигуры, как типичная аллегория эпохи Барокко. В духе же барочной эстетики петровское государство находит необходимым провести историческую параллель между собственной политической реальностью и историей Древнего Рима. Петр проводил прямую генеалогическую связь между династией Романовых и императором Августом, и эта связь, как мы можем предположить, была частью петровского дискурса "вестернизации": Россия, таким образом, вписывалась в область исторического влияния Римской империи, т. е. становилась частью политического наследия этой империи, частью Европы. Петровское время совершает переворот технологического плана в порядке культуры: оно "переводит" строй русского абсолютистского государства на язык, сопоставимый с символическим порядком современного ему Запада. Именно благодаря этому "переводу" становится возможным

появление конструкции Отечества в том виде, какой знаком нам сейчас. В его олицетворениях как высшего существа, которое следует любить и которое ожидает служения, которое может требовать жертв, преданности, полной самоотдачи, мы видим иную "технику выражения", которая не соответствует стилю интерпретации символов в духе средневековой геральдики. В отличие от "закрытых" правил средневековой интерпретации геральдических символов, барочная аллегория петровского Отечества, прообраз знакомой нам Родины, обращается уже не к узкому кругу посвященных специалистов (дьяки, боярство, придворные, дипломаты, высшее духовенство), но и к широким слоям не посвященных в тонкости дворцового канона.

Сила воздействия барочной аллегии - не в ритуализованной обязательности, а в ее собственной экспрессивности, убедительности художественного типа. Если геральдический канон "запирает" репрезентацию в кругу тех, кто понимает ее язык, то барочная аллегория, наоборот, "открывается" вовне, воздействуя эстетически: ее сила - в ее величии и красоте, а такие свойства создаются оценивающим глазом наблюдателя. Барочная аллегория не может жить без восхищенного зрителя. Она требует не дешифровки, а со-чувствования - любви, восхищения, гордости. Она апеллирует к эстетическому чувству и вкусу своего адресата, а не к знанию закрытого кода.

Через действие такой аллегии адресаты мобилизуются и становятся субъектами государственной службы, субъектами служения Отечеству. Петровское время создало не просто имя Отечество, не только политическую идеологию Отечества как государства, но - что нам представляется самым главным - риторическую технику и канон репрезентации Отечества, его фигуратив, что и стало решающим моментом в формировании современного политического языка. Этот канон далеко не устарел и в наши дни.

Репрезентация Отечества в дискурсе петровского времени, будучи по своей форме западной аллегорией и представляя идею обновления в духе западного рационализма, подразумевала два небезынересных момента. Во-первых, как мы уже упоминали, форма аллегии указывала на дискурсивное сродство с Западом и репрезентировала новую российскую историю как часть европейской истории и как объект для чтения через призму "европейской" герменевтики. Впоследствии этот аллегорический смысл истолковывался энантиосемически, т. е. "с точностью до наоборот"; в елизаветинскую и екатерининскую эпохи Отечество оказывается эмблемой России как анти-Европы, эмблемой имперской самобытности. Примечательно, что именно в этом - анти-Западном - смысле Отечество обсуждается и у славянофилов с их неприятием петровской реформы; в этом же

своем анти-Западном состоянии аллегория Отечества усваивается и официальной концепцией патриотизма в николаевской России и в созданной ею бюрократической традиции, также дожившей до наших дней.

Во-вторых, петровская аллегория Отечества выступает в качестве фигуры для репрезентации новой формы власти, нового отношения к правам и обязанностям. Служение Отечеству гарантировало гражданские права новому дворянству - "птенцам гнезда Петрова", военным, и классу предпринимателей. Расширив круг адресатов риторики власти и включив в него эти новые классы, аллегория Отечества предоставила им права в отношении дискурса.<sup>21</sup> Вслед за предоставлением символических прав на причастность Отечеству, вслед за дарованием права на говорение об Отечестве, естественно, возникает вопрос и о политической власти. Не случайно, что "птенцы гнезда Петрова" относились к самому имени Отечество и к его символике как к собственности, как к косвенному подтверждению своих гражданских и политических прав. М. Чернявский в своей хронике идеологии русского самодержавия отмечает, что по поводу успешного дворцового переворота, в ходе которого был убит Петр III и возведена на престол Екатерина Великая, императрица приказала выбить коронационный медальон с надписью "За спасение Веры и Отечества".<sup>22</sup> Чернявский указывает на растяжимость понятия Отечество - при необходимости им можно объяснить и мужеубийство, и измену присяге, и узурпацию трона. Однако он совершенно справедливо замечает, что воцарение Екатерины воспринималось дворянством и как признак восстановления петровских принципов государственности, а последние подразумевали активное участие дворянства. В этом смысле дворцовый переворот, цареубийство, мужеубийство - поистине шекспировская драматургия дворцовой повседневности - действительно оказывались актами лояльности по отношению к Отечеству, т. е. по отношению к такому государственному и дискурсивному устройству, которое было предложено Петром и обеспечено предоставлением инициативы дворянству.

Н.И. Греч вспоминает в своих мемуарах<sup>23</sup> - и об этом также упоминает Чернявский - что и в царствование Павла недовольство дворянства введением "прусских образцов" выражалось в разочаровании по поводу запрета на употребление слова Отечество. Со свойственной ему прямоотой Павел требовал называть вещи своими именами и Российскую империю именовать не Отечеством, а государством. Как пишет в своих воспоминаниях Греч, запрет на имя Отечество дворянство (совершенно обоснованно, как мы убедились) ощущало как иносказание, сигнализирующее ограничение его (дворянства) политических прав. Но павловское время дает уже совсем новую реакцию: в борьбе за свои полномочия дворянство восстает против "прусских" порядков во имя "русской традиции", "русской старины", "ис-

конно русских порядков", которые оно отчасти связывает с именем Отечество, не задумываясь при этом о том, что само Отечество как имя идеологии является изобретением довольно недавнего и вовсе не "исконно русского" государственного устройства.

"Исконно русское" - это тема, которая появляется в русском дискурсе на пике классицизма. Под знаком "исконно русского" вырабатывается и литературный язык, и представление о поэтической традиции, и дискурс истории. Вместе с понятием русскости совершенствуется, усложняется, обогащается и понятие отечественного, детализируется дискурс идентичности. Появляются новые дискурсивные техники, к которым следует отнести и пресловутое "корнесловие" (см. более подробно в главе 4). В корнесловии Отечество получает новую онтологию - онтологию сакрального объекта, к пониманию которого можно прийти только при помощи специальных герменевтических техник. Корнесловие - именно такая герменевтика: существо Отечества представляется зашифрованным в его имени, подобно тому, как существо Бога закодировано священными знаками Божественного имени. Однако, в отличие от тайного алхимического знания, герменевтика корнесловия несется в массы: как прием публицистического текста, оно оказывается манифестом, политическим лозунгом дня.

Таким образом, мы не можем понять особенности Родины до тех пор, пока не разберемся в герменевтической технике ее имени. Как конструкция политического воображения, Родина неотделима от метода своего собственного обговаривания. Археология Родины - это политическая история и культурная археология герменевтического инструментария.

Ниже приводится анализ одного из эпизодов, оказавшихся, как нам представляется, ключевым в истории формирования патриотических нарративов. Это чрезвычайно важный для археологии Родины текст - "Рассуждение о любви к отечеству" адмирала А.С. Шишкова.<sup>24</sup> Как представляется, это документ, на основании которого мы можем судить о той "поэтической лаборатории", в которой вызревает политический язык. Текст Шишкова представляет собой редкое свидетельство вмешательства идеолога в процесс создания символического сообщества: это вмешательство, которое именно предшествует легитимирующему акту со стороны официальной власти, а не откликается на него, как это часто наблюдается в апологетической эссеистике николаевской эпохи, а затем - в работах сталинских идеологов. Мы видим Шишкова в роли новатора языка власти, в роли зелота, а не апологета. Его деятельность - пример мобилизации новаторских поэтических идей для создания политического языка власти и фальсификации ее истории.



## *Архитектура доктрины Отечества*

"Рассуждение о любви к отечеству" было опубликовано А.С. Шишковым буквально накануне начала войны 1812 года, дозволение к печати датировано 12 декабря 1811 г. Об обстоятельствах, связанных с этим текстом, подробно рассказывается в его автобиографических записках.<sup>25</sup>

Биография А.С.Шишкова (1754-1841) представляет собой головокружительный сюжет превращения молодого путешественника и военного моряка, просвещенного европейца, игрока и гуляки, квалифицированного специалиста по военно-морскому ведомству - в монархиста-патриота, теоретика государства, святошу и крайне реакционного политического деятеля. Такого рода трансформация - превращение "из Савла в Павла" - часто встречается в личных судьбах деятелей русской культуры, начиная с Фонвизина и Тредиаковского, создавая своего рода общее место в биографическом каноне. Тесный контакт с Европой приводит западника к отрицанию космополитизма и к убеждению в превосходстве всего национального.

Для понимания роли Шишкова как архитектора доктрины и риторики Отечества, необходимо помнить о его (Шишкова) литературных источниках. Он был горячим поклонником поэтов XVIII века, особенно Ломоносова. Он был не менее горячим читателем и почитателем русских духовных книг; на его стиле особенно сказался стиль агиографических писаний. Но был он и страстным поклонником итальянской литературы, бредил тассовым "Освобожденным Иерусалимом", даже перевел его на русский (неудачно). Не исключено, что поэтический образ рыцаря, воюющего за освобождение Гроба Господня, вдохновил и его на борьбу за чистоту русского языка и на священный поход за любовь к Отечеству. Литературный дебют Шишкова - перевод на русский язык немецкого собрания детских сказок - "Детской библиотеки" Кампе. Об этом переводе с благодарностью вспоминал С.Т. Аксаков, 26 который вырос с этой книгой в руках.

В нашем школьном представлении об истории литературной и идейной борьбы Шишков - комический герой пушкинских эпиграмм, придурковатый старик с нелепыми представлениями о языке и истории. Это вульгарный взгляд на Шишкова как на архаиста, реакционера и ретрограда. На переломе прошлого века он отстаивал принципы национальной традиции и национальной идентичности, которые составляли часть авангардных идей того времени - идей молодой тогда еще немецкой идеалистической философии, которая только нащупывала пути критики государственнической рациональности Просвещения. Другое дело, что это был "авангард" на службе политической реакции против Просвещения и идей французской революции.

Шишков оказался не в обозе, а в самом авангарде политического сознания, предвосхитив и во многом сформировав политические и исторические мифы середины XIX века. Откуда он черпал свои идеи? В своих сочинениях, как мы уже упоминали, он цитирует блестящую классическую плеяду - Ломоносова, Хераскова, Кантемира. Занимал его воображение и Феофан Прокопович, который сформулировал национальный патриотизм петровского толка - рационализированную доктрину "общей пользы". Можно было бы предполагать влияние немцев (в частности, Фихте), однако похоже, что научную и философскую литературу Шишков не читал, презирая их как проявления "ложного умствования". Имеется мнение, что официальный патриотизм Российской империи, а вместе с ним, видимо, и официальная доктрина Отечества, - это творение графа Жозе де Местра, который пользовался тайным влиянием при дворе.<sup>27</sup> Шишков вряд ли, будучи православным, воспользовался бы советами "иезуита", но вчуже взгляды его уважал и даже перевел на русский один из его трудов, хотя в этом переводе и поправлял графа с покровительственным видом.<sup>28</sup>

Остается думать, что шишковская концепция Отечества - достаточно оригинальный идеологический продукт. Во всяком случае, к своим идеям он мог бы прийти и читая лишь отечественные источники - Четы-Минеи, допетровские рукописи, списки народных песен, ранние русские риторика, екатерининский "Наказ" и Ломоносова. Однако для того, чтобы прочитать отечественные источники так, как прочитал он - имея в виду задачи рационального обустройства государства и создания организованного идеологического аппарата власти - для этого все-таки нужно было образование западного типа и знакомство с западным образом жизни.<sup>29</sup>

Описав свою жизнь в больших подробностях, Шишков лишь глухо и вскользь говорит о своих европейских пристрастиях. К их числу, как можно думать, относилось не столько литература и философия, сколько изобразительное искусство. Мы узнаем из его писем жене,<sup>30</sup> что он собирал коллекцию западной живописи, а во время кампании 1814 года специально выкроил время, чтобы полюбоваться рафаэлевой Мадонной в дрезденском Цвингере; мы узнаем также,<sup>31</sup> что он был страстным игроком (что, казалось бы, мало вяжется с его святошескими взглядами в старости, зато перекликается с безудержным азартом в поиске корней русских слов); как-то раз, выиграв чудесным образом большую сумму денег, он употребил ее на поездку по Италии, посетив центры классической старины - Рим и Флоренцию.

Все это мало соотносится с мифом о Шишкове как отпетом русофиле и гасильнике. Надо заметить, что он сам о себе этот миф и создавал, видя особое достоинство в том, чтобы сохранять верность "старине", тогда как

легкомысленное время устремляется на поиски "новизны". Однако "старина" Шишкова - не более, чем автомифология. Мы надеемся показать ниже, что в его деятельности, так же как и в его мифах о себе и об Отечестве, гораздо больше лабораторного поиска, авангардного конструктивизма и новаторства, чем принято думать. Но современниками этот авангардизм не был оценен. Шишков стал комическим олицетворением реакционности в политике и старческого упрямства в частной жизни.<sup>32</sup> Не понятый при жизни, он был увенчан посмертной славой. Его открыли и ре-мифоло-гизировали в качестве наивного национального гения славянофила, успевшие к тому времени прочитать и оценить Фихте и Гердера и узнавшие в Шишкове (а также во вновь открытом ими де Местре) близкие национальному романтизму настроения.

Обращение Шишкова к религиозной символике, его интерес к допетровской литературе и, самое главное, изобретение понятия "народ" и попытка исторического, лингвистического и эстетического обоснования этой категории - все это были проявления "новейших течений", более "современных", чем "современность" отвратительных ему "школьников" - литературных западников, ориентированных на образцы французской классической литературы и английского сентиментализма. Его склонность к архаике не была, в противоположность тому образу, что рисует славянофильский миф, понятной слабостью старика - причудника екатеринской эпохи. Его деятельность в области языка представляется нам гораздо более интересной, если рассматривать ее как эксперимент в области создания канонического языка официальной народности - эксперимент, в котором архаизмы на самом деле были неологизмами, куда Шишков намеренно вносил элементы "духа старины", стремясь создать слово, которое симулировало бы историю. Эта архаика носит, как мы уже сказали, абсолютно экспериментальный, конструктивистский характер. Через нее Шишков лабораторным путем создавал исторический и политический симулякры народности. Поэтому принятые в истории литературы ярлыки - "архаисты" и "новаторы" - не должны в данном случае вводить нас в заблуждение.

Патриотическая эссеистика Шишкова не завоевала симпатии элиты того времени, но, из-за паники по поводу ожидавшегося наполеоновского нашествия, открыла перед ним широкое государственное поприще. "Высокая поэзия" шишковского Отечества сразу была истолкована в прагматическом плане:

Весною в 1812 году Государь призывает меня к себе и говорит: "Я читал рассуждение твое о любви к Отечеству. Имея такие чувства, ты можешь ему быть полезен. Кажется у нас не обойдется без войны с Французами; нужно сделать рекрутский набор; Я бы желал, чтобы ты написал о том Манифест."<sup>33</sup>

Отметим, как признак политического языка, прямую связь высокой поэзии Отечества с практическими нуждами рекрутского набора. Как известно, Шишков имел конкурента на место государственного секретаря. Это был Н.М. Карамзин, автор другого рассуждения о любви к Отечеству (1802 г.). Карамзин "выводит" любовь к Отечеству и долг служения ему из той "философии, которая основывает должности человека на его счастье". Карамзин пишет:

[...] Любовь к собственному благу производит в нас любовь к отечеству, и личное самолюбие - гордость народную, которая служит опорой патриотизма.<sup>34</sup>

Мы увидим далее, что нет ничего более далекого от заботы о "счастье человека", чем официальная доктрина Отечества, которая вошла в тезаурус русской культуры благодаря Шишкову. Шишков понимал "любь к собственному благу" и "личное самолюбие" как злостные измышления безбожного французского индивидуализма. Именно эти черты он приписывал Наполеону как высшему и закономерному порождению гордыни разума. Если бы выбор государя в свое время пал на Карамзина, Родина, как мы знаем и любим ее сейчас, была бы совсем другой. Однако, Карамзин отказался от должности статс-секретаря, а в риторике Шишкова власти увидели большую "народность" - а следовательно, и большие возможности в плане рекрутского набора, чем у Карамзина.

В качестве государственного секретаря, с поста которого он, вместе с Аракчеевым, сместил либерального Сперанского, Шишков удачно использовал изобретенный им самим язык прославления Отечества в официальных документах власти - императорских манифестах и указах 1812-1814 гг. Подписанные рукой августейшего монарха, шишковские "словоизвития" получили высочайшую авторизацию, превратившись в сакральные тексты, о чем он государю неоднократно напоминал, если последний проявлял перед лицом государственных судеб признаки понятных политических колебаний. Разработанные Шишковым концепции любви к Отечеству и долга перед Отечеством не только легли в основу политического языка его эпохи, но и определили направление идеологических процессов на многие последующие годы. Пост фактум мы легко узнаем в построениях Шишкова и приемы современной нам патриотической пропаганды. Шишкову принадлежит честь создания языка самодержавной государственности и официальной военно-патриотической риторики, и анализируя этот язык ниже, мы неоднократно убедимся в том, как мало он изменился за почти двести лет своего существования. Можно сказать, что Шишкову принадлежит главная заслуга в разработке топики и тропики Отечества: почти все нарративные и тропеические "ходы" в выделенных нами в пер-

вой главе "рассказах о Родине" имеются, в той или иной форме, уже у Шишкова. Шишкова можно считать архитектором Отечества как доктрины благонадежного, государственнического патриотизма. В этой своей роли изобретателя Отечества и новатора поэтического / политического языка Шишков противостоит, но несколько по своему значению не уступает Чаадаеву - новатору языка философского сопротивления, человеку, который стал зачинателем влиятельной традиции, которую мы назвали "апофатическим патриотизмом". Тезис Чаадаева о том, что "не через любовь к Отечеству, а через любовь к Истине ведет путь на небо"<sup>35</sup> - прямой вызов доктрине обожествления Отечества, которую выдвигает Шишков - спровоцировал отклик в виде патриотических идей 1840-х годов, в том числе социальную и историософскую критику славянофилов.

Вопрос об исторической судьбе Отечества и о смысле любви к Отечеству сопровождает историю России вплоть до сегодняшнего дня. Подобно тому, как шишковская любовь к Отечеству определила канон патриота-государственника, так и чаадаевская любовь к Отечеству через отрицание его империалистических претензий на историю и истину лежит в основе канона сопротивления - "диссидентского канона", который пользуется в современной русской культуре интерпретации не меньшим авторитетом, чем официальные позитивные патриотические доктрины. Философия Чаадаева определила на много лет вперед категории философствования о России и Боге и вообще саму возможность говорения в одном и том же контексте о России, Истории и Истине. Точно так же и целый ряд положений текста Шишкова раз и навсегда определил то, как складывается по своей внутренней структуре и по своим практикам язык официального патриотизма, язык Отечества как власти.

Успех Шишкова как идеолога связан не только с удачными, хотя и рискованными обстоятельствами его второй (государственной) карьеры. Особое значение приобретает факт того, что адмирал Шишков был литератором и языковедом, любителем русской старины, а также - подобно Тредиаковскому и Ломоносову - профессионалом в области языкового строительства. Даже в этом сочетании интересов образ Шишкова архетипичен. Шишков - адмирал, неудачливый писатель, свирепый цензор и преданный любитель русской старины - предвосхищает собой и персонажа сталинской пропагандистской машины, писателя - генерала от литературы, "литературоведа в штатском".

Но любовь к языку - не причуда, а самое главное, что создало этот характер. Видя свое призвание в защите интересов Отечества, Шишков-литератор занимает пост президента Академии российской и посвящает себя "защите Отечества на литературном фронте" - делам составления

цензурного устава и написания Академического словаря. Русский язык становится для него ареной сражения, тем укреплением, которое следует рекогносцировать, захватить и удержать. В этом сражении цензурный устав - это стратегическое средство ближнего, в масштабах истории, радиуса действия. Он предназначен для борьбы в режиме "здесь и сейчас". Иное дело - словарь, тем более академический. Такие произведения пишутся на века. Примечательно, что именно у Шишкова - по образованию, впрочем, военного моряка - мы находим, задолго до воинственных большевистских идеологов культуры, традицию отношения к культурному диалогу как к ристалищу, как к театру военных действий. Он придает идеологическим практикам отчетливо различимый военный характер - прообраз классовых битв и идеологических войн на поле русской истории и литературы в XX веке.

Необходимо отметить, в порядке последнего отступления, что и в еще одном отношении Шишков снова выступил как первооткрыватель - именно в академическом словаре с его нормирующей установкой впервые проявилось свойство русского политического дискурса скрываться в иносказаниях, в "посторонних" формах филологических и лингвистических изысканий. Для нас остается во многом загадочным малоисследованный вопрос о том, каким образом русская филология приняла на себя функции эзоповского языка для выражения политических утопий. Это выразилось и в прикладных филологических науках, например, в лексикографии. Словари всегда несут в себе следы политической утопии, что особенно ярко выразилось в советском словарном деле.

### *Отечество как светская церковь*

Рассматривая шишковскую конструкцию Отечества, мы начнем с его моральной проповеди и закончим проповедью языковой, которой мы уделяем, тем не менее, первостепенное значение в его идеологии.

Итак, что же такое Отечество?

Ответ дается в аллегорической форме, Отечество оказывается метафизическим пейзажем: Страна, где мы родились; колыбель в которой мы возлелеяны; гнездо, в котором согреты и воспитаны; воздух, которым дышали; земля, где лежат кости отцов наших и куда мы сами ляжем. 36

Что любит патриот в своем Отечестве?

[...] прах моих предков, священные законы, покровителей Богов, язык, обычаи, пот во благо сограждан моих мною пролианный, славу от того полученную, воздух, деревья, стены, камня.37

Таким образом, Отечество - это не государственное образование и не страна в политико-административном понимании. Это вообще не нечто рациональное (в этом взгляд Шишкова полностью совпадает и с мнением де Местра, и с более поздним определением отечества у Хомякова). Это воображаемое, идеологически небезразличное состояние, в котором сама природа одушевлена воспоминаниями об историческом величии и упованием на грядущую славу. Воздух Отечества и его почва, камни, деревья, постройки, собственно, все то, что составляет его (в библейском смысле) прах, теперь, в формулировке патриотического дискурса, оказывается священным. Природа Отечества уподобляется храму. В этом храме материальность вещественного мира преодолена: она значима в силу одушевленности предметов памятью предков, их трудами и языком, а как следствие - и славой сегодняшнего дня. Физическая география заменяется географией идеальной. Природа превращается в родную природу, т. е. из тварного мира в идеологический ландшафт.

Вновь явленные священные атрибуты Отечества - воздух, деревья, камня и пр. - одушевляются как символы военной и трудовой славы ("пот во благо сограждан моих мною пролианный, славу от того полученную") и как символы исторической преемственности ("земля, где, лежат кости отцов наших и куда мы сами ляжем"). Здесь Шишков пользуется приемом иносказательного описания природы, который впоследствии станет одной из отличительных особенностей русской классической литературы; последняя вкладывала иносказательный, чаще всего политический смысл, даже в описания погоды. Уместно вспомнить уже упоминавшуюся нами "ледяную метафору" в описании незыблемости российской государственности, в том числе в цитате из "новейшего стихотворца", которую приводит Шишков (курсив мой. - И. С.):

Под холодной северной звездой II  
Рожденные на белый свет, //  
Зимою строгою, седою, II  
Взлелеяны от юных лет, //  
Мы презрим роскошь иностранну, //  
И даже более себя //  
Свое Отечество любя, //  
Зря в нем страну обетованну, //  
Млеко точащую и мед, //  
На все природы южной неги //  
Не променяем наши снега //  
И наш отечественный лед. 38

Для нас интересно то, что эту характерную для русской литературы традицию пейзажной лирики в какой-то степени усвоил и официальный патриотический дискурс. В советском патриотическом воспитании, как мы уже говорили, родная природа имеет высокую значимость именно с идеологической точки зрения. Особенно интересны в ряду штампов патриотическо-



го дискурса ассоциации, связанные с воздухом и дыханием: здесь такие штампы, как трудно надыхаться родным воздухом, вдали от родины, / на чужбине, человек задыхается. К этому же семантическому ряду можно отнести и пресловутый дым отечества (,дым' - ,запах' - ,воздух'), а также известные штампы "вольного дыхания" в советской патриотической песне.

Воздух и дыхание в этих контекстах приобретают свой идеологический смысл, будучи иносказаниями библейских образов духа, дыхания, воздуха, ветра как Духа Божьего. Вводя в метафизику Отечества элемент воздушной стихии, Шишков пользуется характерным для эпохи рационализма приемом метафорического переноса атрибутов Божественного на обыденное (таких примеров секуляризации библейских смыслов у него будет очень много). Так, физическая география Отечества - воздух, камни, деревья - "переписывается" им в форме иконического канона, как будто речь идет не о перечислении элементов пейзажа, а об исчислении символов веры. Мы увидим, что Шишков последовательно пользуется приемом профанации священных категорий (таких как Дух, Слава) в своем стремлении обожествить Отечество. Он вдохновляется моральными исканиями, стремлениями укрепить веру и накрепко связать ее с отношением к Отечеству. Однако по существу обожествление Отечества способствует именно распылению священных смыслов. В таком профанированно-божественном состоянии Отечество и стало частью современного русского политического языка.

Что препятствует любви к Отечеству? Шишков отвечает: "любовь ко всему чужеземному" и цитирует при этом Хераскова: "Чужие к нам пришли обычаи и нравы // И скрылися следы приобретенной славы".

Именно "дух народной гордости", по мысли Шишкова, противостоит опасности, связанной с нашествием "чужих обычаев и нравов" - а именно, опасности "ложных умствований":

[Любовь к Отечеству] предостерегает от ложных умствований; она не допускает нас под видом предрассудка излишней любви ко всему отечественному, упадать в предрассудок излишней любви ко всему чужеземному [...]<sup>39</sup>

Руководствуясь здравым смыслом и отрицая "ложное умствование", Отечество "пользуется чужими изобретениями, хвалит их, но любит только свои".<sup>40</sup>

Согласно Шишкову, "ложные умствования" глубоко противоестественны, тогда как любовь к Отечеству врождена человеку, и следовать ее голосу - это естественное, "во всех сердцах обитающее чувство":

видя с одной стороны людей с толикою неустрашимостью духа жертвующих собой отечеству, и с другой всеобщий стыд не любить оное, следовало бы из того заключить, что привязанность к месту рождения своего и к согражданам своим, братьям нашим, есть некое общее, со млекою всосанное и во всех сердцах обитающее чувство.<sup>41</sup> Более подробно мы обратимся к теме ложного умствования ниже, при рассмотрении той роли, которую в формировании патриотической доктрины играло еще одно детище Шишкова - цензура.

"Ложное умствование" - порождение "суетности", т. е. западной философии, - препятствует любви к Отечеству как раз по той причине, что Отечество претендует на роль религиозной доктрины и конструируется Шишковым как светская церковь. Имея в виду квазирелигиозный характер Отечества, Шишков намеренно строит параллелизмы между духовной доктриной и учением об Отечестве. Подобно тому, как все формы практик в религиозном сообществе вдохновляются силой священного глагола, духом священного писания, точно так же и "практики Отечества" имеют в своей основе священное для каждого патриота Слово - слово родного языка. Любовь к Отечеству как к безусловному благу он выводит из безусловного блага Слова - божественного дара, которое обеспечивает превосходство человека над всем остальным творением. Но, как оказывается, дар любви к Отечеству далеко превосходит дар речи по своему значению; только любовь к Отечеству поистине очеловечивает и, тем самым, завершает проект Божественного творения:

Некогда рассуждали мы о преимуществе, какое род человеческий получил тем единым что благость Божия, даровав нам душу, даровала и слово [...] Но сей величайший дар, сие слово толико отличающее нас от безсловесных тварей, толико превозносящее нас над ними, было бы заключено в тесных весьма пределах [...] когда бы воля небес судила каждому из нас порознь скитаться по лицу земли, когда бы не вложила в нас желания составить общества, называемые державами или народами, и не повелела каждому из оных [...] жить под своим правлением, под своими законами. Люди без сих обществ были бы столько же злополучны, как без семейств и родства.<sup>42</sup>

Таким образом, "сообщество" - это благо цивилизации. Именно в цивилизованном - социализированном - состоянии дарованное человеку слово достигает наиболее полного развития. Вера - часть цивилизации, наряду с воспитанием, просвещением, могуществом, величием и безопасностью. Все эти блага и объединяются в Отечестве:

Не было бы у них (людей. - И. С.) ни веры, обуздывающей страсти, исправляющей нрав и сердце; ни воспитания, просвещающего разум; ни общежития, услаждающего жизнь; ни могущества, величия и безопасности, проистекающих от совокупления во едино всех частных волей и сил.<sup>43</sup>



Отечество, стало быть - результат двойного благословения: благословения дарованием слова и благословения дарованием цивилизации. Поэтому космополитизм - "почитание себя гражданином света" (Шишков, по-видимому, имеет в виду кантовское понимание антропологии человека как гражданина мира) - он уподобляет звериному, нечеловеческому состоянию природы:

Отсюда следует, что человек, почитающий себя гражданином света, то есть не принадлежащий никакому народу, делает то же, как бы он не признавал у себя ни отца, ни матери, ни роду, ни племени. Он исторгаясь из роду людей причисляет сам себя к роду животных.<sup>44</sup>

Мы видим в шишковской попытке соединить воедино Бога и цивилизацию типичный интеллектуальный проект Просвещения. В его обосновании заключена чисто рационалистическая редукция веры, которая понимается как инструмент политического управления - дискурсивных ход, характерный для рационалиста-"безбожника". У Шихова между строк звучит незадаанный вопрос - "зачем нужна вера"? И дается прагматический ответ: у нее есть полезная функция, вера "обуздывает страсти, исправляет нрав и сердце".

Попытка Шихова воссоздать в доктрине Отечества новое вероучение как раз была типичным идеологическим проектом симуляции духовного вероучения и редукции такого учения до ближайших прагматических задач государственной власти. Вера - "устроительница внутреннего спокойствия и благих нравов". Но она же и средство мобилизации:

Посмотрим торжество ее (веры) на поле брани. Кто велит воину презирать труды, опасности и саму смерть? Кто посылает его с оторванною рукою нести в жертву и другую руку?<sup>45</sup>

Отечество у Шихова не просто воссоединяет, но окончательно вочеловечивает, "достаивает" замысел Божий и доводит сотворение человека до совершенства. Эта идея относится к числу идеологических новаций, выполненных опять, как это ни иронично, именно в духе ненавистных Шихову "ложных умствований" рационализма; как и в символической репрезентации родной природы ("воздух, деревья, камень"), Шихов прибегает к приему профанического заимствования из Священного писания, приписывая Божественному творению задачу создания Отечества. В духе же "умствований" классической эпохи, у Шихова обоснование идеологического нововведения проводится с помощью апелляции к "естественному", "прирожденному", "природному". Эта позиция как раз противоречит духу подлинного вероучения, которое признает свободу воли, не детерминиру-

ванную никакой "прирожденностью" ("нет ни эллина, ни иудея", ап. Павел). Примат "природного" над "искусственным", наоборот, это идея современной Шишкову западной философии, один из столпов отрицаемого им "ложного умствования" эпохи Классицизма, которая красной нитью проходит через все символические практики, включая и модный в то время "стиль грек", семиотика которого заключается в следовании (античному) идеалу как совершенству простоты и естественности.

Для утверждения любви к Отечеству как естественного чувства Шишков опирается на метафору Отечества-семьи (курсив мой. - И. С.): Не благополучен ли ты посреди объятий родившего тебя и рожденного тобою? Сим образом благодать Создателя Вселенной назначила тебе дом, жилище, место пребывания. Повелела чтоб единое семейство посредством брака соединялось с другими: да течет во всех одна и та же кровь, да свяжут сии священные узы весь народ, и да скрепят его единодушием, любовью, дружбою. Отсюда законы назвали тебя гражданином, единоземцы братом, отечество сыном.<sup>46</sup>

Эта семья - скорее первохристианская община, чем реальное семейство. Так же как и тело - уподобление, к которому он также прибегает при обосновании отечества - это тело церкви, в котором эротические коннотации суть библейские иносказания духовного единения с создателем: Она (любовь к отечеству) говорит каждому сыну отечества: член великого тела! Не отрывайся от онаго никогда, и поставленной от Бога над ним главе служи верою и правдою.<sup>47</sup>

Чем больше душа всего народа пылает ею (любовью к отечеству), тем тверже слава и благоденствие чего народа. Отечество [...] требует от нас любви даже пристрастной, такой, какую природа вложила в один пол к другому.<sup>48</sup> (курсив мой. - И. С.) Эти две метафоры - "расширенной семьи" и "расширенного тела" - мы уже встречали, когда анализировали современный нам советский патриотический дискурс. Однако это не "биологическая" метафора.

Здесь интересна аллюзия к тому, что составляет "церковный" аспект метафоры тела - а именно, библейское уподобление церкви как сообщества верующих телу Христову. По аналогии с телом церкви, и Отечество есть тело; любовь же к Отечеству проповедуется буквальным заимствованием из Послания к Римлянам апостола Павла: Люби Царя и Отечество "делами твоими, а не словами".<sup>49</sup>

Шишков строит свое Отечество как секуляризованный аналог Церкви, как сообщество религиозного поклонения. "Телом" этой церкви является сообщество отечестволюбцев, а духом - Слово родного языка. Такая конструкция есть ни что иное, как пародийное, профанированное воспроизведе-

дение Нового Завета, прежде всего Посланий апостола Павла и Евангелия от Иоанна ("В начале было слово"). В этом отношении, при всей прочувствованности риторики веры, Шишков снова предстает перед нами в качестве рационалиста эпохи Просвещения, безбожника-энциклопедиста "по умолчанию". Его нравственная позиция заключается в том, чтобы отрицать влияние Просвещения и Запада как такового, но на деле он последовательно проводит именно просвещенческую, рационализированную символическую работу - секуляризацию божественного - и тем самым последовательно перевоплощает образ Бога в символику Отечества. Более того, в интересах отечества он позволяет себе прямую ревизию евангельской заповеди "Не убий":

[...] вера, которая во всяком другом случае велит нам и малейшую каплю крови человеческой щадить [...] сей Ангел кротости и милосердия, ополчает руки наши и повелевает нам проливать свою и чужую кровь, когда дело идет о спасении и защите Церкви и Отечества [...]50

За плотной завесой евангельской метафоры мы обнаруживаем логику рационалиста-просветителя. Шишков - автор "Рассуждения о любви к отечеству" - не случайно предстает перед нами реальным историческим прототипом Великого Инквизитора. Как и собеседник Христа, Шишков чрезвычайно красноречив (Христос, как мы помним, отвечает на красноречие Великого Инквизитора молчанием). Как и персонаж Достоевского, он ставит общественное благо значительно выше Истины. Как и Великий Инквизитор, Шишков озабочен устройством светской власти, прикрывая ее устремления фразеологией Священного писания. Как и герой "Легенды", Шишков не сомневается в способности и призвании светской власти "корректировать" промысел Божий и предлагает для этой "корректировки" конкретные средства манипуляции, долженствующие служить усовершенствованию человеческой природы.

В программе воспитания сына Отечества, предлагаемой Шишковым, особенно очевидна его духовная близость идеологии французского Просвещения. Подобно "садовникам"- рационалистам XVIII века, стремившимся культивировать общество искусственными средствами, соединяющими в себе властное принуждение с рационалистическим образованием масс, Шишков выделяет для себя особую "деланку", на которой, согласно его призывам и предлагаемой программе, правительство может выращивать истинных патриотов. Эта деланка и называется "любовью к Отечеству".

Средств к "возбуждению любви к отечеству" он видит три: вера, воспитание и язык. Еще раз обратим внимание на характерное для философа-рационалиста подчинение веры интересам политики (здесь Шишков вы-

ступает прямым сторонником "иезуита" де Местра). Вера, как мы убедились выше, ложится в самое основание военной доктрины, поскольку имеет "ополчать руки и повелевать проливать свою и чужую кровь, когда дело идет о спасении и защите Церкви и Отечества". Второй элемент культивации гражданина - воспитание, которое подразумевает внушение любви к вере, любви к Государю, любви к Отечеству и любви к ближнему ("наконец, любви к ближнему", пишет Шишков, характерным образом подчиняя главную заповедь Христа светским ценностям религиозности, монархии и национализма). Третье средство - язык, который в иерархии средств идеологической манипуляции снижается в своем статусе "всего лишь" до показателя благонравия народа; он есть: [...]душа народа, зеркало нравов, верный показатель просвещения, неумолчный проповедник дел. Возвышается народ, возвышается язык; благонравен народ, благонравен язык.<sup>51</sup>

### *Алтарь Отечества и материнское жертвоприношение*

Шишковское "демократизированное отечество" опирается на прототип в Апокалипсисе в том смысле, что, подобно неизбежности Страшного суда, отменяет все земные роли и иерархии,<sup>52</sup> в том числе "естественную" иерархию материнства и сыновства. "Последние дни" подразумевают разрыв абсолютно всех человеческих связей, уничтожение всех земных ценностей, когда единственно значимым остается ценность Божественного Спасения. Точно так же и угроза для Отечества ставит задачу Спасения любой ценой. Отечество - как мы уже видели, "семья" более высокого порядка, чем круг родных по крови. Его высший порядок подразумевается Божественным предназначением общежития. Поскольку по своей "инфраструктуре" ценности Отечества составляют иерархию, отчестволюбец всегда стоит перед выбором между призывом служения Отечеству и "простой человеческой" любовью к близким. "Простое человеческое" уступает "высокому общественному". "Сила любви к отечеству" превозмогает все, даже священную силу материнской любви, материнское сердце: Какой изверг не любит матери своей? Но Отечество меньше ли нам, чем мать?<sup>53</sup> [...] сила любви к отечеству препобеждает силу любви ко всему, что нам драгоценно и мило, к женам, к детям нашим, и к самим себе.<sup>54</sup> Мотив "любви к отечеству, препобеждающей силу любви ко всему", вновь иллюстрируется античным образцом:

Спартанка, мать троих сыновей, составлявших всю ее гордость и надежду, вопрошает притекшего во град бойца: что войска наши? что мои дети? Гонец отвечает вздохнув: все трое убиты. - Так гибнет отечество наше? - Нет, оно спасено, торжествует над врагами - Довольно, сказала Спартанка, иду - Куда? - Во храм благодарить Богов. Вот сила любви к Отечеству: кого преодолела она? Материнское сердце!<sup>55</sup>

Коллизия патриотизма и материнства уже рассматривалась нами подробно на материале советской патриотической пропаганды. Теперь мы можем видеть, откуда эта коллизия взялась. Любовь к Отечеству, согласно Шишкову, торжествует и над силой естественной связи между людьми - связи семейной, сыновне-материнской. В этом отношении любовь к Отечеству также уподобляется любви к Богу, библейскому идеалу Спасения.<sup>56</sup> Подобно религиозному служению, служение Отечеству, как мы уже убедились, способно к преобразованию человеческой природы: связь между матерью и сыном - связь плотская - уступает место более высокой связи между согражданами, связи духовной. В этом контексте сохранение целостности государства уподобляется личному спасению в Боге.

Несмотря на то, что Шишков пользуется античными - т. е. языческими - образцами, его патриотическая проповедь проникнута библейским духом единобожия, духом очистительного самопожертвования. Преодолевая не просвещенную духом веры, язычески-священную связь с матерью, герой возвышается до статуса сына Отечества. Жертва сына Отечества, приносящего на алтарь Отечества все то, что дорого ему в личной жизни, несет в себе скрытую аллюзию к жертве Сына Человеческого, который претерпевает муку ради спасения сынов Божиих. Так же и образ спартанки-матери связывается аллюзией к образу Девы Марии, которая благословляет Сына на искупительную гибель (этот образ невольно вызывает в памяти рафаэлеву Мадонну - живописный шедевр, который Шишков ставил очень высоко).

Таким образом, в этой системе евангельских аллюзий, которые составляют подкладку классического античного сюжета, сохранение государства предстает перед нами как своего рода Преображение: в акте почетного жертвоприношения любовь к Отечеству очищается от присутствия всего смертного, в том числе земной любви материнства. Отечество в своем уподоблении семье становится духовным заместителем семьи плотской, и смертная человеческая природа преодолевается путем отказа от узких интересов материнства и сыновства ради высоких интересов метафорического "дома-Государства", сублимированного эквивалента родного дома, семьи сограждан. Подобно Христу, сын Отечества приносит свою жизнь в жертву за свободу Отечества, "смертью смерть поправ".<sup>57</sup>

## *История как Апокалипсис: тотальная мобилизация*

Последовательно "подкладывая" под свое Отечество аллюзивную сетку евангельских коннотаций, Шишков уступает духу своего времени и, подобно парковому архитектору XVIII века с его любовью к античной скульптуре, населяет мифологическую историю Отечества древнегреческими и древнеримскими образцами. Впоследствии эти образцы, дойдя до наших дней в продукции новых поколений идеологов власти, станут подлинно хрестоматийными. Пантеон сынов Отечества открывают классические персонажи из греческой истории, во главе с Фемистоклом, "за все свои заслуги изгнанным неблагодарными Афинами". Подвергнутый остракизму, Фемистокл служит врагу Афин - царю Ксерксу, но решительно противится приказанию своего покровителя идти войной на родной город. Следует диалог между Ксерксом и Фемистоклом:

Кс: Ты раздражаешь того, кто тебя может сделать несчастным

Ф: Но не изменником.

Кс: Ты мне жизнь обязан.

Ф: Но не честию.

Кс: Отечество твое тебя ненавидит.

Ф: Но я люблю его.

Кс: Неблагодарный! Смерть ожидает тебя. Но что ты любишь столько в Отечестве твоем?

Ф: Все, Государь: прах моих предков, священные законы, покровителей Богов, язык, обычаи, пот во благо сограждан моих мною пролианный, славу от того полученную, воздух, деревья, стены, камень.<sup>58</sup>

Здесь изгнанник - не просто гражданин, но благодетель Отечества: Фемистокл изгнан соотечественниками "за все свои заслуги" перед ним. Неблагодарность и гонения в ответ на благодеяние - сюжет, характерный и для библейского источника; и библейский пророк, и честный сын Отечества совершают духовный подвиг, преодолевая личное страдание ради служения высшей цели. Для религиозного пророка такой целью является его вера, любовь к Богу. Для патриота-изгнанника - любовь к Отечеству. Отечество - Бог, которого обретают ценой страдания и самоотречения.

Дискурс о любви к Отечеству, при всех его античных украшениях, таким образом, наследует у своего подлинного культурного прототипа - Священного писания - явственно апокалиптический контекст явления Отечества. Оно, подобно грозному Богу Ветхого завета, являет себя в катастрофе, или, выражаясь штампами современного патриотического дискурса, в годину бедствия, в трудные дни, в час / перед лицом испытаний и т. д.

Этот "апокалиптический" поворот дискурса оказался поистине пророческим в обоих смыслах этого слова. Година бедствий и час испытания

выпали российскому Отечеству через полгода после того, как Шишков написал свое "Рассуждение". Однако "пророческий", "предсказательный" аспект его текста заключен не в этом "чудесном совпадении". По своей структуре дискурс об Отечестве в годину бедствия представляет собой слепок с нарративов библейских пророков, и Шишков подтвердил это впоследствии личным свидетельством. Так что в 1812 году Шишков действительно оказался пророком Отечества, но только в силу того, что именно с этими "пророческими" видами он и составлял текст своего "Рассуждения". Его поэтический / политический вымысел воплотился в реальность общественного языка и коллективного мировидения, как видение пророка воплощается в реальности религиозного верования.

В "Кратких записках" он вспоминает дни победного зимнего наступления русской армии. Он пишет о том, как, пораженный ужасами войны, которые он видел на пути отступления французов - он живописует картины в духе Калло и Гойи - и умиленный чудом божественного спасения Отечества, он обратился к чтению Священного писания. Как и следовало того ожидать, в книгах Пророков обнаружил он предания, которые в точности предсказывали события войны 1812 года. Он даже составил выписку из Священного писания и представил ее государю. Оба были поражены полученным пост фактум библейским порочеством, и оба "в умилении сердца довольно поплакали".<sup>59</sup>

Между тем, Шишков, как компилятор, выступил при составлении этой выписки в роли редактора-идеолога: все речения, пишет он, взяты из разных мест Священного писания, "и только сдвинуты и приставлены одно к другому", но "сдвинуты" не случайным образом. В процессе редактирования своего источника Шишков провел интерпретирующую работу, придав выбранным текстам определенную композицию. В результате выписки из библейских книг - отрывки из совершенно разных эпизодов священной истории - оказались объединенными в один нарратив, который разбился на главки. Шишков последовательно работает над сценарием спасения Отечества, компилируя цитаты из различных священных книг. Этот сценарий можно представить в следующем виде:

- "Вшествие врага в царство и гордый помысл его".
- "Разорение Иерусалима"
- "Молитва Царева"
- "Глас с небеси"
- "Воззвание Царя к народу"
- "Падение кипариса" (имеется в виду Наполеон): "под сению его (кипариса) вселися все множества языков" (ср. популярное иносказание о на-

шествии Наполеона как нашествия двенадцати языков). "И возгорделся величеством своим, и вознесся сердце его, и дал власть свою в средину облак. - Тогда прогневался на него Бог, и преда его в руке Князя [...]" "Пророчество" (финал; возможно, именно здесь Шишков видит и свое собственное место как пророка Спасения в предании об Отечестве). "Светися, светися, Иерусалиме, прииде бо твой свет, и слава Господня на тебе возсия. [...] Бразды твоя упоятся и жита твоя умножатся. - Поля твоя исполнятся тука, овцы будут многоплодни и волове твои толсти; [...] Не услышится неправда в земли твоей, ни сокрушение, ни бедность в пределах твоих; но прозовутся забрала твоя спасение, и врата твоя хвала."<sup>60</sup>

Таков сценарий мифа о спасении Отечества, который прочно вошел в риторический инструментарий русского языка и сохраняется в нем поныне. В нем проявляется характерная особенность Отечества как идеологической конструкции. Будучи нарративным слепком с пророчеств о гибели и возрождении Иерусалима, Отечество тоже предполагает сценарий "гибели и возрождения". Вне такого сценария Отечество вообще не "просматривается", не концептуализируется. Смысл Отечества в том, чтобы являть собой доказательство воли Божией: Бог испытывает Отечество "нашествием двенадцати языков" - как испытывал библейский Иерусалим нашествиями иноверных врагов. Бог же и спасает Отечество от этого нашествия, являя свое превосходство как Единосущного над жалкими идолами, воля которых ведет за собой врагов Иерусалима.

Таким образом, Отечество не имеет существования вне контекста об угрозе внешнего нашествия. Оно никак не проявляет своей экзистенции, если такой угрозы не существует. Иначе говоря, Отечество существует настолько, насколько существует враждебная ему сила. Если такой силы не будет, не будет и Отечества. Поэтому "нормальный" модус функционирования Отечества в этом идеологическом пейзаже - это постоянная угроза войны и постоянное состояние мобилизации со стороны его сынов. Даже мирное процветание Отечества - не что иное, как "запев", тот пролог, от которого мы переходим к высокой трагедии под названием "Отечество в опасности!". Сконструированное таким образом Отечество - всегда в опасности, такая Родина-Мать - всегда зовет. Militarизм - не следствие, а конституирующее условие дискурса об Отечестве, равно как и сам дискурс об Отечестве - это мифологический нарратив о "локальном апокалипсисе".

Благодаря этой апокалиптической окраске, в дискурсе об Отечестве по-слеживается не только аллюзии к библейским пророкам, но и ассоциации со сценами Страшного Суда. Отечество становится источником наказания

и воздаяния. Подобно тому, как праведники в Боге награждаются вечным блаженством бессмертия, "праведники в Отечестве" награждаются честью и славой ("пот, во славу моих сограждан мною пролиянный, славу, от того полученную"; напомним, что и Слава в своем первоначальном смысле относится к числу Божественных атрибутов).

Сцены героизма на поле брани за свободу Отечества также рисуются Шишковым апокалиптически: Взглянем после сражения на ратное поле, посмотрим с ужасом на сии многие тысячи людей, лежащих без ног, без рук, обезглавленных, растерзанных, умирающих и мертвых [...]61 Любовь к Отечеству препобеждает страх, и гибель за него желанна, как праведнику желанна смерть, принятая за веру. Смерть за отечество - это смерть праведника. Ибо, как утверждается в финале "Рассуждения", "любезное отечество" даровано его сынам благодатью Создателя. Создатель и Отец народов, Бог, в посылаемых от Него великих обладателях наших всегда являл и являет благодать Свою над нами. Возблагодарим Его, воззовем к Нему, да глава и тело отечества нашего под Его Всемощным покровом цветут и движутся.62

Именно этот апокалиптический строй обладает мобилизующим эффектом и позволяет использовать эту риторику в военной пропаганде и патриотическом воспитании; патриот готов предстать перед судом Отечества, положить жизнь на его алтарь так, как верующий готов к наступлению Судного дня и к ответу за свои грехи перед этим высшим Судом. Смерть за Отечество заложена в самом фундаменте, в определении его: Отечество - это "земля, где лежат кости отцов наших и куда мы сами ляжем".

Здесь не место рассуждать об этом подробно, но мы не можем не отметить попутно следующее обстоятельство. Как нам представляется, апокалиптический катастрофизм, заключенный в патриотической установке, сказался и на русской концепции ведения войны не только в 1812 году, но и гораздо позже, включая и Великую Отечественную. Русские инновации в области военного дела - примененная впервые в ходе сопротивления наполеоновской армии тактика выжженной (причем родной) земли, массовая мобилизация плохо обученного гражданского населения в патриотическое ополчение, партизанская война, разорение собственной страны ради того, чтобы сделать пребывание на ней захватчика невыносимым - составляли резкий контраст той "регулярной войне", гением которой был Наполеон. Именно эти инновации, столь противоречившие искусству ведения "цивилизованной" войны, вынуждали Наполеона говорить о "дикости" русских. Русские вели войну 1812 года не по правилам военного дела и не по образ-

цам древнеримских военачальников - Ганнибала, Цезаря, примеру которых следовал Наполеон.

Псевдобиблейская конструкция "Отечества в опасности" сказалась на том факте, что отражение французского нашествия велось как религиозная война и русский подход и к военным действиям, и к военной пропаганде был пропитан апокалиптическими настроениями; нашествие "дванадцати языков" воспринималось (или преподносилось) как наступление "последних дней", как непосредственный канун Страшного Суда. Поэтому ни о каком "рациональном подходе" к ресурсам, в том числе людским, не было и речи: после Страшного суда никакого "потом" не бывает. Эта риторика была усвоена (через посредство трудов академика Е.В. Тарле, как мы уже упоминали выше - первого советского официального историка отечественной войны 12-го года) и в сталинской военной доктрине, где термины "отечественности" послужили идеологической и историографической мифологизации событий Второй мировой войны.

В сущности, русская и советская военные доктрины "апокалиптической войны" оказались победоносными, если не принимать во внимание ее многомиллионные жертвы. Историческая несостоятельность этой доктрины сказалась только перед лицом других военных идеологий, в основе которых также лежал культурный прототип религиозной войны. Так, советская армия не смогла противостоять народному сопротивлению в Афганистане, которое вдохновлялось идеей джихада. Точно так же российский военный контингент не выдержал и противостояния со стороны военной чеченской оппозиции, которая мобилизовала гражданское население на отпор в духе идеологии исламских религиозных войн.

Вообще же вопрос о том, как библейские апокалиптические коннотации организуют русскую, а затем и советскую военную доктрину, к сожалению, выходит за рамки нашей компетенции и нуждается в очень серьезном исследовании. Однако несомненно, что отчасти судить о русском военном деле как о своего рода концепции Апокалипсиса возможно, что подтверждает и анализ дискурса Отечества. Как нам представляется, именно А.С. Шишкову - в одном лице и глубокому знатоку военного дела, и беззаветному любителю духовной литературы - принадлежит честь быть первооткрывателем этого формообразующего духа апокалиптического катастрофизма в дискурсе русской военной пропаганды.

Примечательным образом Шишков обращается к истории Смутного времени и к стилистике агиографии, создавая прецедент патриотической аргументации.<sup>63</sup> Образами Минина и Пожарского, Скопина-Шуйского и Ивана Сусанина открывается хрестоматийный ряд героев Отечества. Традиции этой Шишков отдал дань в работе над "Рассуждением о любви к отечеству", а также над императорскими манифестами 1812-14 гг. В попу-

лярной и официально допущенной истории России история Отечественных войн также опирается на пантеон героев 1612 года, на патриотическую концепцию всенародной борьбы с иноземными (примечательно для александровского и николаевского времени - польскими) захватчиками. Она вошла в высочайше одобренную историю русского народа, стала частью официальной теории народности.

Шишков придает этому пантеону еще и религиозное, "житийное" измерение. Его герои - патриарх Филарет, отец Михаила Романова, патриарх московский Гермоген - это образы духовных лиц, принявших страдание за Отечество, страдальцев духа, стойко претерпевающих моральные и физические истязания от рук врагов. Это агиографические образы мучеников за Отечество, многочисленные прообразы которых верующие читают в Четьи-Минеях: [...] ни тяжкие цепи, ни густой мрак, ни страшное мучение алча, ни жестокая тоска изсыхающей гортани, не могут победить в нем (патриархе Гермогене. - И. С.) твердости духа, не могут преклонить его к согласию на порабощение своего Отечества: он умирает и последний вздох его был молитва о спасении России. Так скончал жизнь свою Россиянин, пастырь церкви, сын Отечества!64

Новаторство Шишкова заключается не только в том, что он "сложил" конструкцию Отечества и поставил ее на службу власти, но в том, что он создал само символическое пространство, в котором интересы самодержавия и государственные интересы оказались совместимыми с настроениями, чувствами, желаниями частного лица. Если до Шишкова Отечество - это сословная ценность дворянства, то после него оно становится символическим достоянием, которое превосходит сословные ограничения. Его призыв к единству во имя славы Отечества преодолевает классовую и сословную разграниченность, создавая общую платформу для совместного действия аристократии и провинциального дворянства, духовенства и купечества, вплоть до "нижнего состояния" - ремесленников, мещан, крепостных. Эта тактика демократизации языка власти оправдала себя во время военной кампании 1812 года. Впервые в истории России эти сословия удостоились обращения со стороны власти, личного обращения к себе в высочайше одобренных документах. Высочайший манифест о всенародном ополчении от 6 июля 1812 года обращается ко всем:

[...] ныне взываем ко всем Нашим верноподданным, ко всем сословиям и состояниям духовным и мирским, приглашая их вместе с Нами единодушно и общим возстанием содействовать противу всех вражеских замыслов и покушений. [...] Да встретит он (враг. - И. С.) в каждом Дворянине Пожарского, в каждом духовном Палицына, в каждом гражданине Минина. Благородное дворянское Сословие! ты во все времена было спасителем Отечества; Святейший Синод и Духовенство! вы всегда теплыми молитва-

ми своими призывали благодать на главу России! Храброе потомство храбрых Славян! ты неоднократно сокрушал зубы устремлявшихся на тебя львов и тигров; соединитесь все: со крестом в сердце и с оружием в руках, никакие силы человеческие вас не одолеют.65

Сословия и состояния складываются в единую душу - под влиянием единого духа, духа любви к Отечеству и служения ему. Отечество преодолевает сословные пороги: Войско, вельможи, дворянство, духовенство, купечество, народ, словом все Государственные чины и состояния, не щадя ни имуществ своих, ни жизни, составили единую душу, душу вместе мужественную и благочестивую, толикоже пылающую любовь к отечеству, колико любовь к Богу.66

Апеллируя к Отечеству, власть обращалась уже не к узкому сословию элиты, а к широкому народным массам. Как это ни парадоксально, Шишков таким образом сильно ограничил права дворянства на обладание Отечеством. Теперь (и это подтвердилось на деле в ходе наполеоновского нашествия) Отечество уже не являлась, как при Екатерине, эксклюзивным правом и символом его вольности. Призвав на защиту Отечества широкие слои населения, предположив в каждом члене общества естественную любовь к Отечеству, не связанную табелью о рангах, Шишков, таким образом, позволил простолюдинам приобщиться к славе Отечества, к чести служению ему. Алтарь Отечества оказался открытым для приношений независимо от происхождения. Правда, вооружить крепостных для отражения наполеоновского нашествия все-таки не решились.

В европейской истории дискурс национального освобождения связывается с революционными движениями, и расширение социальной базы политического языка есть результат революции. В России такое расширение было достигнуто иным путем. Мы показали, что Шишков добился революционного реформирования политического языка и символических практик Отечества едва ли не вопреки, если не благодаря своей охранительной, контр-революционной установке. Мы стремились показать также, что апеллируя к ценностям Священного писания, он в сущности занимался профанацией и пародированием последнего, когда использовал библейские контексты для сакрализации государства. Эта тенденция отвечала духу его деятельности как государственника-рационалиста, находившегося, как бы сам он это ни отрицал, под сильным влиянием мысли и эстетической практики современного ему Запада. Шишков стал зачинателем русского религиозно-национального фундаментализма, который с большим основанием можно отнести к модернизированным философским системам

века рационализма, чем собственно к религиозной мысли, которую Шишков так высоко ценил.

Более того, и это положение представляется нам центральным положением в нашем анализе политического языка, это был фундаментализм, в основе которого лежало чисто художественное отношение к Слову, столь характерное для демиургических концепций художественного творчества Нового времени. Шишков предвосхитил национально-романтические искания славянофилов не столько идеологической архитектурной своей доктрины, сколько именно своим сугубо поэтическим отношением к родному слову - в том числе и к слову политическому.

### *Родное слово как политическая икона*

У Шихова любовь к отечеству связана причинно-следственным образом с родным языком. Именно язык, который есть дар природы, но в то же время и свидетельство дарованного человеку, в отличие от всего остального творения, и дар разума - именно в нем утверждается народная гордость, народный дух, то совокупное знание, которое составляет единство народной души. (Мы не смогли установить, был ли Шишков знаком с идеями Вильгельма фон Гумбольдта, но склонны думать, что был. Во всяком случае, его определение языка как "народной души" позволяют предполагать хотя бы поверхностное знакомство с проблематикой языка как духа народа у Гумбольдта.)

[...] природный язык есть не только достоинство народа, не только основание и причина всех его знаний, не только провозвестник дел его и славы, но и купно некий дар, к которому, хотя бы и не рассуждать о нем, природа вложила в нас тайную любовь; и если человек теряет сию любовь, то с ней теряет и привязанность к отечеству, и совершенно противоборствует рассудку и природе.<sup>67</sup> Язык есть душа народа, зеркало нравов, верный показатель просвещения, неумолчный проповедник дел.<sup>68</sup>

Патриотизм, как мы уже говорили, это естественное для человека нравственное чувство. При этом слово родного языка опосредует и актуализирует это естественное начало, причем не "привязанность к Отечеству" порождает в нас любовь и трепетное отношение к родному слову, а наоборот, божественный дар языка (дар "рассудка и природы") определяет нашу привязанность к сообществу и, следовательно, наш долг перед Отечеством. Слово родного языка - это творческий субъект истории: человек лишь выражает собой, своими действиями полученную им "от природы", в слове

родного языка историческую и политическую тенденцию: "[...] возвышается народ, возвышается язык; благоденствен народ, благоденствен язык."69

Язык, стало быть, наделен моральной силой, он может нравственно вознестись, а может глубоко пасть. Эта нравственная сила языка связана с его способностью или, наоборот, неспособностью нести Истину: Никогда безбожник не может говорить языком Давида [...]. Никогда развратный не может говорить языком Соломона [..]70

Язык Давида и Соломона - это язык царей, псалмопевца и мудреца. Он осенен святостью хотя бы в силу того что их произведения включены в канонический состав Священного писания. Как душа человека стремится к совершенству, впитывая библейскую мудрость и подражая библейским образцам, так и язык - "душа народа" - стремится возвыситься до "языка Давида и Соломона". Это нравственное самовозвышение языка - гарантия того, что он способен на созидание "славы народной".

Мы будем более подробно обсуждать шишковскую философию и практику языка в следующей главе, поскольку эти вопросы имеют прямое отношение к формированию политического дискурса. Здесь мы ограничимся только теми соображениями, которые позволяют Шишкову рассматривать язык как важнейший аспект всей доктрины Отечества. Говоря о вознесении обыденного языка до "языка Давида и Соломона", Шишков имеет в виду узаконение в современном языке буквальных заимствований из языка Священного писания и отказ от "новомодных" изобретений - заимствований из западных языков как лексического состава, так и риторических приемов и речевых практик. Мы видели, что сам он занимается таким заимствованием достаточно последовательно. Например, его античные иллюстрации как раз создают в рамках русского политического языка такую патриотическую риторику, которую следует рассматривать как заимствование из риторики Просвещения и из патриотического дискурса революционной, а впоследствии - наполеоновской Франции (patrie как общественная ценность - это изобретение идеологического аппарата Французской революции).

В чем, в таком случае, отличие отечественного языка от западных? Оно заключается в том, что западные языки отринули Бога и заменили его "ложными умствованиями", а вместе с "ложным умствованием" проявились и другие признаки "растленного Запада", к каковым Шишков относит безнравственность, атеизм, индивидуализм ("своеволие"), космополитизм и философию: [...] худые нравы, склонность к безверию, к своеволию, к повсеместному гражданству, к новой пагубной философии [...]71

Что же, в таком случае, происходит с языками, народы которых погрязли в этом пороке? Ведь язык есть "мерило ума, души и свойств народных". Ясно, что с падением веры и нравов происходит и падение языка: Где нет в сердце веры, там не в языке благочестия. Где нет любви к отечеству, там язык не изъясляет чувств отечественных. Где учение основано на мраке лжеумствований, там в языке не возсияет истина; там в наглых и невежественных писаниях господствует один только разврат и ложь.<sup>72</sup>

Нравственное падение языка - это свидетельство и политической слабости, исторической обреченности сообщества. Ведь язык - не только "зеркало нравов", но и цемент, который скрепляет всех едиными узами. Поэтому "дурной язык" не может обеспечить народной целостности, не может стать источником народной силы, как и не может стать гарантом истинного просвещения. "Западный" язык - именно такой, бессильный, слабый "цемент". Добровольный отказ от веры и отечества привел западное общество к падению, разврату, лжи. Наоборот, культивация "языка Давида и Соломона" в рамках русского языка создает залог непобедимости русского народа. В языке - гарантия исторической правоты, процветания и славы. Таким образом, слово родного языка оказывается символом веры, причем в той степени, в какой язык хранит свою религиозную чистоту, свою способность быть "языком Давида и Соломона".

Язык у Шишкова, таким образом, не знак, но знаменование. Он никогда не согласится (как с этим не соглашался и другой, как принято говорить, мракобес, граф де Местр), что слово по своему характеру произвольно. Слово у Шишкова - это светский миф о Божественном глаголе, это по своему существу политическая икона.

\* \* \*

Поскольку цель этого раздела мы видим в том, чтобы дать обоснование археологии Родины, в порядке заключения, перечислим еще раз основные выводы, которые позволяют нам говорить о Шишкове как об архитекторе культурной конструкции Отечества и как о новаторе политического языка. Парадоксально, но факт: утвердив твердыню народной гордости в политическом языке, будучи новатором языка национального государства, Шишков тем самым безмерно расширил круг "подписчиков" этого языка и тем самым внес свой вклад, сам того не желая, и в разрушение символического порядка абсолютной монархии. Это суждение о Шишкове выглядит тем более неожиданно, что в исторической традиции национальных государств подобные эффекты резкого расширения социальной базы полити-

ческого языка достигались в результате попыток революционного преобразования. Наглядным примером является национально-романтическая риторика Мадзини, вдохновившая политическое воображение Европы в 30-е годы XIX века. В России, однако, наоборот, создание массового надсловного политического языка стало результатом узко-консервативной деятельности и охранительного пафоса реакционного военного, государственного деятеля и филолога.

В работе над доктриной Отечества, Шишков строит Отечество как своего рода церковь (заимствования из ап. Павла и Откровения Иоанна Богослова, конструирование Отечества как тела, а сынов Отечества - как членов единого тела наподобие церкви - тела Христова; язык при этом принимает на себя роль профанированного аналога Духа Божия, который вдыхает в это тело жизнь). Опустошение религиозных символов и наполнение пустой структуры "общественно-полезным и общепонятным содержанием - характерный прием рационалистов-просветителей": агитируя против "ложного умствования", Шишков на деле создает философскую концепцию государственности, в основе которого лежит именно таковое.

В его концепции Отечество сконструировано как аналог Судного дня; это отразилось и на формировании апокалиптизма как мобилизующей силы в военной доктрине в последующие эпохи, включая сталинскую военную доктрину, актуальную и в наши дни второй чеченской войны. Постулируя естественную прирожденность Отечества каждому гражданину, Шишков, несмотря на охранительную интенцию, демократизирует политический язык; Отечество как сословная ценность дворянства уступает место Отечеству как ценности общенародной, оно становится символическим капиталом, равно распределенным и аристократу, и простолюдину. Примечательно, что эту революционизирующую новацию вводит человек, нравственная проповедь которого целиком противостоит духу революционности, который вдохновлял проповедь Отечества в революционной Франции, а позднее - проповедь национальных государств в национально-освободительной риторике европейских романтиков.

В фокусе патриотической проповеди Шишкова находится язык - мистическая сила, которая творит народность и несет в себе традицию Священного писания. Язык у Шишкова - показатель и источник исторической жизнеспособности народа. Отвергнув веру и истину, (западный) язык добровольно отказывается от своей исторической миссии - служить местом "сретения" между "духом народной гордости" и Истиной священного писания. Последняя же содержится только в таком языке, который хранит свою внутреннюю чистоту, стремясь к священному состоянию языка царя, псалмопевца и мудреца - "Давида и Соломона". Развращенный язык - язык такого сообщества, в котором процветает безверие, индивидуализм,

космополитизм и "ложное умствование". Он не может служить знаменованием исторической избранности своего сообщества. Наоборот, русский язык в интерпретации Шишкова - прирожденный носитель такого знаменования. Что и делает его политической иконой русской народности и гарантией сохранения и исторической победы русской государственности.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Технология родины

*Поэтическое / Политическое: внутренняя форма языка и борьба за "первоначалие"*

В этой главе хотелось бы остановиться на проблеме, связанной с герменевтической техникой Родины / Отечества. Задача описания этой технологии выводит нас из пространства патриотических риторик в более широкое пространство культурной археологии, в том числе в философию языка. Именно лингвофилософские идеи эпохи определяют ее "герменевтическое лицо". Слово политического языка ищет себе самооправдания и самоопределения в "слове как таковом". Господствующие взгляды на "слово как таковое" оказывают решающее воздействие на "архитектора Отечества" в его работе над политическим языком.

Таким образом, "архитектор Отечества" - это субъект говорения об Отечестве, причем субъект, наделенный в этом отношении значительными правами - значительными, но не равными для всех. Ведь "наивная писательница" Евгения Григорьевна Киселева, письмо которой мы анализировали в главе 2, тоже субъект говорения о Родине. Права на такое говорение, однако, у нее совсем иные. Легко сравнить в этом отношении сановного Шишкова с совершенно бесправной по отношению к символическому порядку пенсионеркой Киселевой. Оба от души, с любовью и преданностью говорят о Родине, однако как разительно их неравноправие в отношении собственного языка! Тогда как один пользуется неограниченными философскими, текстуальными, литературными и прочими ресурсами, из которых черпает мудрость своего Учения, другая "ухватывает" символический материал для построения собственной патриотической позиции и собственной идентичности из всяческого подручного, причем уже прошедшего идеологическую обработку, материала - песен, фильмов, газетных передовиц (мы уже говорили, что киселевская риторическая техника напоминает нам пригородный бидонвиль). Тогда как один пользуется полной свободой в манифестации своих взглядов и получает место в истории, другая не может добиться печати до самой смерти и так и умирает непризнанной и неизвестной, а ее письмо, публикуемое посмертно, подвергается безжалостному "исправлению" от лица анонимной Нормы.

Но субъект говорения - это продукт конвенции, он находится в зависимом положении от того состояния, в котором застает язык своего времени. "Технэ" - технология производства смысла - вне власти субъекта говорения. Подчиняясь технэ, субъект поневоле воспроизводит структуры этого

говорения в своей речи и оказывается по необходимости сам одним из приемов этой речи, риторическим топосом, риторической перспективой. Как таковой, риторический топос в принципе воспроизводим в любом другом субъекте говорения. Если бы не Шишков, Отечество мобилизовало бы на свое производство другого "архитектора".

Понимание если не природы этих риторических сил, то хотя бы общих векторов приходит в контексте философии языка. Вопрос об архитектуре Отечества оказывается вторичным по сравнению с более фундаментальным вопросом об архитектуре знака, о предназначении языка вообще. Культура периода модернизации создает свой миф о языке, и этот миф пронизывает собой все речевые практики - поэзию, публицистику, философию, науку, закон. Мы надеемся показать, что и идеологические практики, такие как цензура, а также практики классификации и упорядочивания смыслов (в данном случае - лексикография) движутся тем же динамическим принципом, который заключен в поэтическом мифе языка. И цензура, и лексикография - это герменевтические институты, призванные "вычитывать" господствующий миф о языке из своего предмета, - "вычитывать", постулировать как принцип миропорядка и затем "вчитывать" в созданный таким образом миропорядок на правах его закона.

Иными словами, считая миф об Отечестве вторичным символическим продуктом по отношению к риторической технологии своего времени, мы будем искать ключ к этой технологии в мифе о языке.

Речь, конечно, пойдет о внутренней форме. Мы имеем в виду не внутреннюю форму слова, о которой, вслед за Г. Штейнталем, писал А.А. Потебня. Несмотря на то, что в традицию отечественной лингвофилософии внутренняя форма вошла именно в потебнианской формулировке,<sup>73</sup> здесь речь не идет об "образе образа", хотя потебнианское понимание внутренней формы как этимологического значения составляет часть научного аппарата лингвистики и как инструмент описания символического пространства Родины активно привлекалось нами в этом исследовании.

Внутренняя форма языка - и здесь мы скорее приближаемся к пониманию ее у Г.Г. Шпета<sup>74</sup> - это скорее внутренне присущая языку технология смыслопроизводства, а вместе с этим - и идеологическая технэ, техника языка в широком понимании. Толкуя мысль Вильгельма фон Гумбольдта о внутренней форме языка, Шпет определяет последнюю как "прием, способ, метод формообразования слов-понятий".<sup>75</sup> Это не только отношение плана выражения к тому, что обозначено, но и сам способ их соотношения, которое нужно понимать "как движение". Это не закон и не правило, а, скорее, "путь", не схема, а "интеллектуальный прием", не данность, а "алгоритм".<sup>76</sup>

Внутренняя форма - энергийный аспект языка: она отвечает за язык как процесс, хотя в каждый отдельный момент времени язык "оседает" в состояние "культурной вещи" и на правах такой вещи имеет структуру и историю, которая и отражается в форме лексикона и грамматики. Здесь внутренняя форма явлена нам как образчик алгоритма смыслообразования -именно в этом виде наблюдает ее Гумбольдт, сравнивая сигнификативную конфигурацию имени слон и его санскритских эквивалентов, которые в буквальном переводе означают "однорукий", "двузубый" и пр.

Но внутренняя форма как алгоритм присвоения мира в языке - не столько "то, что", сколько "то, как". Именно это рассуждение Шпета позволяет нам говорить о внутренней форме как идеологической технэ.

Открытие Гумбольдтом внутренней формы легло в основание научного языкознания - именно Гумбольдт имеет честь быть его "отцом". Но нужно отметить и еще один "порог", который миф о языке переступил, войдя в пространство научности. Гумбольдт не только открывает ряд ученых, но замыкает собой и ряд "мистиков", таких, как Гаман и Гердер - философов, искавших в языке божественный принцип. У Гамана мир есть слово, поскольку слово есть Бог. Начало мира воплощено в слове, рефлексия и язык имеют в этом начале общий исток и, будучи Богом, этот исток непознаваем в принципе.<sup>77</sup> Так же, как у Гамана, у Гердера "язык как таковой" содержит в себе нечто большее, чем процесс и результат коммуникации человека с человеком. Это "большее" - не что иное, как след, оставленный в языке человека памятью его (человека) божественного творения, отпечаток образа и подобия Божия, который накладывается на акт коммуникации и направляет его. Это *communicatio* - как *communio* - как *communitas* - не между равным и равным, а между преходящим и Вечным, между низшим и Высшим, между падшим и Истиной, *communicatio*, в которой Истина взывает к человеку и возвышает его до понимания своего Замысла.<sup>78</sup>

Таким образом, Гумбольдт только придал внутренней форме как "духу языка" научное обоснование, подобно тому, как Гегель придал научное обоснование духу Истории. Гумбольдтовской внутренней форме предшествовала долгая традиция христианской герменевтики. Как известно, универсальным прообразом ее является чудо Воплощения Христа. Христос -это Слово, в котором воплощается Дух Божий. Явление Христа в облике Сына Божия - залог "манифестируемости" Духа вообще. Постольку, поскольку оказалось возможным это Явление Духа в теле Христа - постольку возможна манифестация смысла, это своего рода предел, к которому герменевтика бесконечно приближается и дальше которого идти не может. Дух - это принцип, который движет и определяет единство Троицы. В этом смысле знак языка тоже концептуализируется троично: это единство формы, содержания и принципа их единства - внутренней формы.

Можно думать, что Гумбольдт "узнал" это троичное построение, читая древнеиндийские грамматики. В философии языка древних индийцев есть понятие "спхота" - "души звука", неизменяемого внутреннего принципа, который увековечивает нечто фундаментальное в изменчивой форме знака и в его отношениях с другими знаками и со своим означаемым. В традициях христианской герменевтики Гумбольдт мог переформулировать спхоту как "дух", а внутреннюю форму - как дух народа. Он придал ей статус движущего принципа, энергеи, силы, власти.<sup>79</sup>

Однако вернемся к Шишкову и тем языковым исканиям, которые стали контекстом изобретения российского Отечества. Мы застаем этот контекст на самом пороге открытия внутренней формы, на последней "донаучной" стадии этого процесса. Здесь мы обнаруживаем - причем на очень ранней исторической ступени - интересные экспериментальные проекты идеологизации языка, в которых поиски эстетического критерия, истории, божественного откровения и "политической корректности" идут рука об руку и опираются на одни и те же процедуры поэтической мифологизации Слова. Мы видим в этих попытках формализации / мифологизации языка процесс поиска новой идеологической парадигмы. Идет идейная борьба за внутреннюю форму языка.

В культурном проекте Нового времени внутренняя форма языка определяется его отношением к истории и представляет собой способ самоосознания культуры во времени. "Окультуривание" времени - это задача эстетического проекта Современности, которая осознала себя как "современность" по необходимости осмысления отношений между "сейчас" и "прежде", "сейчас" и "потом".<sup>80</sup>

Мир, освоенный в терминах "сейчас", "прежде" и "потом" принимает форму прогрессии, форму исчисления, т. е. Времени, поисками которого занят, по-своему и на собственной "делянке", и Шишков. Прошлое оказывается формой упорядоченного движения: восходят и заходят царства, перемещаются народы, смешиваются языки. Необратимость времени - неизлечимая травма Современности. Знание о движении времени порождает желание обретения порядка в этом движении. Изобретение истории связывается с поиском в хаотическом движении времени хотя бы чего-то постоянного, незыблемого, нерушимого, неизменного. Разум отвергает мысль о возможности бессмысленного протекания времени. Рациональная философия конструирует время как смысл, пишет историю как мораль.

В век разума универсальная грамматика выясняет порядок предустановления, в который входит и временной порядок происхождения - кто раньше всех, кто "первоначален". Вместе с иерархией первоначалия возникает и представление о своего рода порядке Искупления: кто стоит ближе к "первоисточнику", тот его в себе и сохраняет; "первоначалие" - залог чис-



тоты Божественного замысла; заботливо нести в себе "первоначалие" - значит обеспечить себе историческое первенство - своего рода аналог царствия небесного: "первоначальные" спасутся.

Это желание остановить время в слове, отыскав в последнем признаки универсальных и первоначальных - т. е. сохранившихся, несмотря на разрушительность действия времени - следовательно, вечных смыслов, имеет прямое отношение к теме риторической технологии Родины / Отечества. Мы увидим, как мысль Шишкова и его старших современников занята поисками, как сказали бы сейчас, "семантических примитивов" и как из таких примитивов - неизменных во времени корней языка - складывается вся концептуальная картина мира, в том числе и картина Родины. Вера в осмысленность таких "примитивов" позволяет говорить о них как об алфавите Творения: в слове русского языка изыскивается первоначальный смысл, изыскивается собственно "русский Бог".

Мы имеем в виду корнесловие - герменевтический стиль, распространившийся в Европе Нового времени, стиль, в котором работал и Шишков, и его "филологический идол" Ломоносов. Это "эпоха этимологии" в так называемой "донаучной филологии" - интереснейший полигон, на котором отрабатываются не только научные технологии, но и технологии языка власти. Шишков был самым младшим и последним "бойцом этимологического фронта" из этой европейской плеяды.

Популярное сравнение корнесловия с каббалистикой имеет под собой основание, это не случайное сходство. Перелом XIX века - время расцвета и заката филологического этимологизаторства - отличается повальным распространением мистицизма, превращением "алхимического" (масонского, розенкрейцерского, пиетистского) толкования в общее место публичного языка. Корнесловие (конкретные примеры приводятся и комментируются ниже) толкует слова русского языка, исходя из представления о его полном подобии языку Священного писания. Перестановки звуков, столь характерные для корнесловия и неприемлемые для научной этимологизации - это опосредованное рациональными мистическими учениями заимствование из древнееврейских толкований, которые придают священный (смыслообразующий) смысл сочетаниям согласных (священный еврейский алфавит состоит из одних согласных) вне зависимости от взаимного расположения букв.

Именно на этом принципе (пропущенном, разумеется, через многочисленные фильтры светского богоискательства) и основывается идеографический принцип словарей XVIII века, который сохранился и в первом издании Словаря Академии Российской (1789-1796 гг.). Толкуя язык "по корням", словарь дает представление об универсальной грамматике языка как универсальном порядке мироздания. Любое сочетание согласных в корне

разлагается на элементарные смыслы: чем меньше элементарная единица, вплоть до одного единственного звука, чем универсальней ее сочетаемость с другими единицами, тем шире толкуется ее значение.

Корнесловие имеет свою историческую сверхзадачу: поиск "первоначальных" корней, т. е. признаков присутствия в современном корнеслову языке следов языка Божественного творения. Политическая сверхзадача заключается в том, чтобы эти Божественные следы обнаружить именно в родном языке. Тем самым доказывается и Божественное присутствие в "духе (собственного) народа" и в духе его государственного устройства.

У русских этимологов - Третьяковского, Ломоносова, Татищева, а затем и у Шишкова - признаки "первоначалия" обнаруживаются в коренных русских словах, а последовательность этимологических трансформаций знаменует собой закономерность в историческом превращении. Благодаря "первоначалию Россов", "коренные" русские слова "помнят" всю мировую историю, свидетельствуют об этой истории, раскрывают ее загадки. Упомянутое у Птолемея таинственное географическое название Азагориум "объясняется тем, что выводится из русского Загорья" (В.Н. Татищев). Название скифы - из ветхозаветной скинии ("зане в степях преходно в палатках или шалашах обитали" - В.Н. Татищев).<sup>81</sup> Скифы, стало быть, по своей древности - библейский народ. Есть, правда, и другая версия: имя скифы происходит от имени чудь (М.М. Щербатов):<sup>82</sup> праславянское племя, следственно, более "первоначально", чем античный миф. И еще одна: скифы (скиты) - потому что жизнь свою проводили в скитаниях (А.С. Шишков). В названии русского города Перемышль сохранилось имя Прометея (А.С. Шишков). Следовательно, славяне - не только современники библейских патриархов, но и свидетели ранней греческой мифологии. Более поздняя история и подавно отразилась в славянских названиях. Угры (мадьяры) - от горы, потому что жили у гор. Норвегия называется так, потому что на самом деле - Наверхия, расположена на верху карты. Британия - "искаженное" имя Пристаня, потому что там кельты пристали, нашли себе убежище. Слово кельты - от слова желтый, в соответствии с цветом волос. Амазонки - на самом деле омузонки, т. е. ,превратившиеся в мужей' (последние - знаменитые этимологии В.К. Третьяковского).

Все эти "закономерности" можно наблюдать потому, что славенский язык - "первоначальный", и не столько даже по отношению к своему историческому источнику, сколько ко всеобщему духовному. В нем подлинный дух Божественного Провидения и от него пошли все остальные языки мира.<sup>83</sup>

В связи с мифом о первоначалии языков нельзя не упомянуть его разновидность - миф о иафетических языках как "самых первоначальных". Признаки "иафетических" усматривались в разное время в разных языках,

вплоть до "нового учения о языке", которое классифицировало под этим наименованием языки Кавказа. На "донаучной" стадии было распространено представление о том, что иафетические языки - самые "первоначальные" и, следовательно, самые прозрачные в отношении обитающей в их формах Благодати. Ведь Иафет - единственный безгрешный сын Ноя, на нем нет проклятия, павшего на его братьев Сима и Хама, видевших наготу отца. Раз нет проклятья, то и первоначальный смысл в иафетических языках должен быть явлен с наибольшей наглядностью. Поиск иафетических языков - одна из интереснейших страниц "антинаучного" языкознания, один из интереснейших лингвистических мифов.

Мы не можем отказать себе в удовольствии пространно процитировать текст Шишкова, который является переводом из европейской мифологии иафетического языка. Для Шишкова истина, заключенная в этом источнике, абсолютна.

Из великого числа вышедших в сии последние веки сочинений о первоначалии языков можно с основанием усмотреть что в нашей Европе и в большей части Азии до некоторого времени был один язык, повсюду, при разности токмо наречий, тотже самый. Я древний сей язык называю Яфетовым [...], и распространяю оный во все те края, где они ("яфетиды". - И. С.) поселялись и водворялись. Едва бы можно было понять, каким образом потомки Яфетовы могли иметь столько выходцев, что населили всю Европу с ея островами, всю полуночную часть великой и малой Азии, Мидию, Армению, весь край между Черным и Каспийским морем, Великую Татарию, Индию и Китай, естлиб не знали мы, что сие сбилось по благословию, какое Патриарх Ной дал Яфету, сказав: да распространит Бог Иафета, и вселится в селениях Симовых, и да будет Ханаан раб ему [...] Отселе происходит, что в странах, преданных судьбою потомству Яфетову, в общем разделении земли между сынами Ноя язык Яфетов должен почитаться первобытным, и напротив в землях завоеванных, кои однакож сохранили оный некоторое время, надлежит почитать его искаженным, чрез принятие слов языка потомков, происшедших от Сима и Хама.

[...] Первые начала вещей по природе своей весьма просты; великие перемены не прежде воспоследовать могут, как по протечении долгого времени, и чрез разные изменения техже самых начал (обоснование "семантических примитивов". - И. С.). Отсюда почитаю я за верное, что хотя язык Яфетов разделился на многие наречия, однакож многие веки даже и после рассеяния людей, долженствовал сохранить первую основу и звуки началобытности своей в словах и значениях. Между всеми земными царствами нет ни одного, которое бы столько держалось языка своего, нравов и обычаев, как Славено-Иллирийские народы, которые и поныне суть единственные блюстители древнего языка первых потомков Яфетовых. Наконец сей древний Яфетов язык не богатый коренными, но пребогатеиший сложными словами, был такой природы, что мог извлекать и выражать живо, не только собственно мысль, но и постепенность ея, и принадлежности вещей.<sup>84</sup>



Наконец, проводится попытка толкования имен Священного писания, а тем самым - как бы подводится "базис" под высказанную выше гипотезу возникновения языков: Имя Яфет или Гиафет по Еврейски значит распространение; разумея под сим почти неисчислимое потомство, которое долженствовало рассыпаться по землям даже и тем, кои по общему разделению земного шара достались братьям его. Имя Яфета сохранилось и было в почтении от самой глубокой древности не токмо в Европе, где он поселился; но почти во всех областях Азии и Африки. Иллирийские Босняки, когда хотят сказать: это не большая вещь, то говорят [... "]нет тут Яфета["]. [...] Магог, второй сын Яфетов, [...] происходит от еврейского *mug*, значащего муку или мучение, претерпенное Прометеем; ибо гражданская история почитает Прометея сыном Яфетовым. По Иллирийски тиса или тика значит тож самое, что и еврейский *mug*, то есть, мучение, терзание. 85

Современный читатель легко запутается среди этих баснословных яфетов, гогов и магогов, но актуальный для своего времени политический смысл этого текста очевиден. Миф об иафетических языках, как мы видели, привел Шишкова к признанию "первоначалия славян". Это общее место риторики этимологистов - строителей русского литературного языка. Славенский язык - хранилище мирового порядка, включающего в себя и амазонок, и кельтов, и Прометея, "сына Яфетова", и скинию Завета, и Гога с Магогом. Различие языков - результат географического перемещения народов, "забывших" и "исказивших" свой "первоначальный" (славенский, т. е. богоданный) язык. "Первенство" славянского языка покоится, как на трех китах, на постулированных еще Третьяковым "трех главнейших древностях российских": это первенство "словенского языка пред тевтоническим"; "первоначалие Россов" и тезис о "варягах-руссах славенского звания, рода и языка".86

Мы видим, что поиски внутренней формы на этимологической стадии стремятся к утверждению универсализма русского языка - подобно отцу, русский готов принять под свою сень все остальные языки мира, "вторичные" по отношению к славенскому. Славенский готов дать этим языкам историческое и теософское "пристанище"; сохраняя в себе "первоначалие", он предоставляет "вторичным" языкам (например, "тевтонскому") возможность обрести себя в мифологизированной истории человечества, едва ли не единственным племенем которого оказываются славяне.

Этот универсализм носит политический характер, но и он в свою очередь продиктован герменевтическим климатом эпохи. Эра этимологии -завершающая стадия эпохи универсальных грамматик и важный этап всеевропейского процесса поиска совершенного языка.87

Уже отмечалось, что универсальная грамматика опирается на философское построение, которое усматривает в человеческом языке метафизику



скрытого Божественного замысла. Идеологически эта попытка была подготовлена Лейбницем и Декартом. Без лейбницевской идеи "предустановленной гармонии" не могла бы возникнуть и сама мысль об универсальной грамматике - по сути дела, не грамматике языкового выражения, но грамматике мироустройства. С другой стороны, онтологизация грамматики не была бы возможна и без картезианского уравнения между мышлением и экзистенцией. Коль скоро *cogito* есть то же, что бытие, то законы *cogito*, следовательно, есть не что иное, как законы Бытия, а логическая грамматика - то же, что небесная механика.

Именно Лейбниц выдвигает идею всеобщего, который устроен как логическая семантика Божественного творения. Мир начинает проявлять отчетливые признаки грамматикализованности; рационалистский Бог мыслит (творит) субъектами, предикатами, атрибутами, логическими связками. Среди подвижных и изменчивых форм язык один устойчив и неизменен, ибо по необходимости разума (Разум и Слово - атрибуты, отличающие человека от животного: общее место философии языка XVII-XVIII вв., от Декарта до Гердера и далее) должен основываться на универсальной грамматике Божественного Глагола. Толкуя языки, философ (филолог) приходит к пониманию предустановленной гармонии мира с тем, чтобы способствовать человеческому языку в деле несения из прошлого, утверждения в настоящем и передачи в будущее магической силы предустановленной гармонии - принципа, на котором, при всей переменчивости материального мира, зиждится его непреходящее духовное существо. Универсальная грамматика оказывается в рациональной системе Нового времени методологией сотворения мира.

Своеобразный универсализм - стремление включать мировые события в историю собственного племени - характерная стадия коллективной самоидентификации, предшествующая национальному партикуляризму. Согласно этому мифу, славяне изначально заключают в себе все, что содержится во вселенной Творения. Славянская история причастна всему, поскольку является "безгрешным" (Иафет безгрешен) свидетельством и собственно продолжением Священной истории. Истории других народов становятся с этой точки зрения чем-то случайным и необязательным, они не способны дополнить историю славян до целого, поскольку именно эта последняя то Целое в себе уже несет изначально. "Цельность" славянского легитимирует монополистическую претензию на владение Богом. Поиск внутренней формы, которая мыслится в терминах универсальной грамматики, как раз и приводит к этимологическим фантазмам. Этимологический метод герменевтики можно рассматривать как рационализацию Диахронической семантики. В ходе этой рационализации миф "вчитывает-

ся" не только и не столько в строй языка, сколько в его политическую историю. Только позже, в эпоху национального романтизма, в дискурсе коллективного "мы" возникнет вопрос о национальной специфике, и ранний империалистический универсализм уступит место национальному партикуляризму. Это будет связано с выдвижением новых требований к внутренней форме: национальный романтизм не ищет в языке "универсального Бога", "Бога для всех". Он стремится "вычитывать" из языковых значений "своего бога", т. е. не общность, но различие, не универсальность, но специфику. Внутренняя форма из грамматики всеобщности превратится в "грамматику национальной неповторимости". Из универсальной грамматики она трансформируется в "гения места", в гумбольдтовский "дух нации". В следующем поколении русских филологов, в эпоху славянофилов, возникнет в русской культуре и дискуссия о "русском боге".

Пока же у Шишкова речь идет не о "русскости", а о "всеобщности", но такой, которая берет свое "первоначалие" от Бога православной церкви. "Первоначалие" славянского языка - а следовательно, и первоначалие русского народа - связано с тем, что он есть язык (единственно верного, неискаженного последующими "забвениями") Священного писания, и, следовательно, проект сотворения мира по слову Божию в нем явлен в своем первоизданном виде.

Задача доказательства всех этих положений, как и стиль аргументации, определяются именно тем фактом, что ответ известен заранее и никаким пересмотрам не подлежит. Ведь само имя славяне, как это известно Шишкову из работ его предшественников-этимологов, производно от слово Слово. Или же от слова Слава, что в принципе безразлично, поскольку и Слово, и Слава имеют один и тот же референт: оба являются именами Бога. Славяне, следовательно, получили свое наименование - а вместе с ним и особые исторические полномочия - от самого Создателя. Они сохранили в чистоте Божественное имя и пронесли его через время и испытания в корне собственного этнонима. В силу этого они воплощают в себе и существо человеческого как такового - в том виде, в каком замыслил человека Господь. Поэтому и имя человек также этимологически возводится к слову (общность элемента -лов- является достаточным основанием для поэтического воображения). Шишков выстраивает фантазматическую этимологию от слова к словеснику (изобретая для этого несуществующую семантику: словесник означает 'существо, порожденное словом'), словесник объявляется ранней формой имени человек. Этот мифический словесник, в свою очередь, как оказывается, имеет еще одну деривационную основу: "родственное" ему слово целый в значении 'целомудренный, чистый, непорочный'. От целого этимологически производится якобы некогда существо-

вавшая форма целовек (т. е., надо думать, 'цельное, целомудренное существо') и из целовека - уже собственно человек. Что и говорит о первоначалии славян среди других человеческих племен, поскольку в Евангелии таким цельным Словом является Христос. Таким образом, и обоснованность геополитических претензий Империи можно считать доказанной: она продиктована словом Евангелия. Шишков резонерствует, рационализирует, подвергает слово Священного писания герменевтической проверке на растяжимость.

Дар слова есть величайшее преимущество, каким творец отличил человека от животного. Сего ради под именем словесного существа разумеется одаренное душою, мыслию, разумом, словом; а под именем безсловесного, неразумное, чуждое размышлений, умствования, любомудрия. Само название слава происходит от имени слово; ибо без молвы народной, без разговоров, без слов не может существовать никакой славы [...] Из сего явствует, что прение о Славенском народе, каким образом должно называть оный Словяне или Славяне, есть совершенно пустое; поелику слово и слава представляют нам одно и тоже или два одно от другого происходящие и весьма смежные между собой понятия.<sup>88</sup> Славяне (словяне) оттого так называются, что одарены словом.<sup>89</sup>

Изумление позднейших историков - ученых позитивистского толка<sup>90</sup> перед лицом этого этимологизма безмерно. Они объясняют его как простительную слабость донаучного состояния языкознания. Правда, склонность к этимологизациям свойственна и эпохе безраздельного господства науки. Этимологизируют не только эксцентричные Тредиаковский и Шишков. Этимологизируют Хомяков и Константин Аксаков. Этимологизирует, со ссылкой на научный авторитет Гумбольдта, А.А. Потебня. Этимологизирует В.И. Даль - автор лучшего русского словаря. Далее, как мы знаем, этимологизируют философы языка серебряного века (для С.Н. Булгакова философское толкование мира - это толкование слова, язык - это "имяславие"; ср. также философию имени у П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева).<sup>91</sup> Этимологизируют - под эгидой А.И. Бодуэна де Куртене - футуристы. Бурно этимологизирует "новое учение о языке". В наше время этимологизируют постструктуралисты, когнитивисты и концептуальные аналитики, включая и автора этих строк. Параметры истины ("экономия истины") по сравнению с шишковским временем неоднократно менялись, но технология ее производства во многом сохраняется.

Ранние архаизированные этимологии Тредиаковского, Шишкова и других, по оценкам специалистов позитивной школы, фантастичны, невероятны, являются продуктом пылкого воображения. Это облеченное в академическое рассуждение желание Поэтического - неудержимое стремление, по выражению более позднего времени, "кощунственно венчать гараж с

геранью". Этимологизаторов речь "заводит" (по слову Марины Цветаевой) едва ли не дальше, чем поэтов. Этимология строится как поэтическое созвучие, звуки в корнях переставляются, казалось бы, произвольно, но оказываются по отношению друг к другу поэтическими аллитерациями; корнесловие "венчает слова" на основании проявляющихся в них внутренних рифм. Смысл, воплощенный во внутренней форме слова, выстраивается наподобие стихотворной стопы или строки. Корнесловие - поиск созвучия. Это чисто поэтическое отношение к этимологии слова как к "звукам", как к "звонам".

Однако, слыша такой "звон", этимологист твердо знает, "где он": это ему подсказывает его политическое чутье. Этимологическое воображение воспламеняется не произвольно, но в связи с совершенно определенными темами: при рассуждениях о происхождении Россов, происхождении русского языка, при выражении патриотических и верноподданических чувств. Филологическое этимологизирование XVIII-XIX вв. - не мания, не дурное поветрие, как это иногда можно заключить из чтения научных книг. Его надо рассматривать как риторическое общее место, как прием дискурса совершенно определенного толка, а именно - дискурса о самоидентификации. Этимологические доводы - наукообразные псевдоаргументы или, наоборот, духовидческие поэтические откровения - обязательный компонент "словоизвития", связанного с дискурсом на темы "Кто мы", "Откуда мы" и "Почему мы лучше других".

Растерянность позитивной истории перед лицом такой риторики вполне понятна: историк языкознания, историк словесности ищет в "эпохе этимологии" предвестия неизбежного наступления Истины, заключенной в подлинно научном знании. Приговор ученого однозначен: глубокое невежество, проклятие "невегласия".<sup>92</sup> Фатальное непонимание существа научной истины.

Г.Г. Шпет в своих очерках по истории русской философии отмечает наряду с невежеством еще одну особенность русской академической интеллигенции: ее утилитарность, добровольное служение интересам Империи, полную ангажированность властью.<sup>93</sup> В реконструкциях словенского Ursprache поэтическое наитие и политический интерес не противоречат друг другу. Однако и здесь, как думается, следует видеть не свидетельство отсталости русской филологии, а скорее особенность ее культуры: не случайно русская академическая среда на протяжении своей истории систематически предпочитает независимому мышлению цивилизованного интеллектуала западного типа - миссию идеологического обслуживания государственной бюрократии. Выбор между "свободной" истиной и истиной, политически ангажированной и "общественно полезной", совершался в шишковские времена, как и в наши дни, сознательно.

В этимологиях русских историков и филологов следует видеть вполне авангардный по своему времени, хоть и не научный (именно антинаучный, идеологически убежденный антинаучный), но не менее значительный последующий генезис - а именно, генезис политического и поэтического языка. В "безумных" возведениях человека к слову - гениальное поэтическое открытие, достойное Хлебникова. Но в нем и изобретение идеолога, "инженера человеческих душ", который нащупывает формы будущего языка политической пропаганды, языка Империи, языка государственни-ческого определения нации и народности.

Язык власти мифологизирует свой исторический источник. В частности, маскируясь под "подлинную русскую архаику", политический язык тщательно камуфлирует свои задачи, связанные с программой Нового времени, программой современного государства - задачи выработки рационального идеологического механизма для создания общественного мифа. Это -цель политики европейского толка, и она имеет западные прецеденты. В рассуждении о "первоначалии Россов" Тредиаковский предлагает, казалось бы, оригинальный "росский" миф, но в своих "безумных" методах целиком опирается на языковые эксперименты западных предшественников.

С. Булич<sup>94</sup> приводит пространный список: здесь и "Синописис всеобщей филологии" Генселия - с замечанием позднего библиографа, "Это диковинное сочинение не заслуживает нашего внимания", как будто написанное о лингвофилософских изысканиях самого Василия Кирилловича. Здесь и Parallelismus XII Георга Каспара Кирхмайера, с его "скито-целто-европейскими (иафетическими)" языками. Здесь "Антиклувер" "шведа Стиернжелмия" (Георг Шернхельм, мудрец из Уппсалы, который в 1671 г. издал Готское евангелие Ульфины, где в примечаниях доказывал, что "Иафет с 15 родоначальниками его племени (от которых произошли Европейские народы) не участвовали в Вавилонском столпотворении" и, следовательно, европейские языки происходят непосредственно от Ноя - это из статьи некоего А. Б., возможно, профессора А. Барсова, от 1786 г.).<sup>95</sup> В этой же статье упоминается Иоганн Георг Экхардт, помощник Лейбница, который этимологическими методами объявляет о первоначалии немецкого народа, правда не от Ноя, а от какого-то другого библейского колена, ушедшего на север еще до Потопа (еще один интересный лингвистический миф - миф о Самбатиионе). Делаются ссылки на "Амазонические писания" Горопия Бекана (ван Горп или Горопиус Беканус), доказывавшего, что фламандский язык есть древнейший язык мира и что именно в Нидерландах располагался библейский рай. К сожалению, не упоминается имя шведа Олауса Рудбека,<sup>96</sup> профессора анатомии и филолога из Уппсальского университета, этимологические исследования которого позволили ему на-

учно доказать, что территория Королевства Шведского является не чем иным, как древней Атлантидой.

Внутренняя форма языка оказывается тем оплотом, который травмированное Временем сознание эпохи Современности выстраивает на пути неумолимого и необратимого Потопа-Истории. В этом потоке, увлекающем вещи к закату времен, лишь язык остается надежным, закрепленным, устойчивым причалом. Внешняя форма слова есть материальная оболочка, и как таковая она временна, тленна, преходяща. Иное дело - форма внутренняя, вечная, сокровенная. Это и есть не что иное, как язык в своей энергийной ипостаси, собственно *genius populi*, "дух народа". Этимология, углубляясь во внутреннюю - вечную, в отличие от изменчивой внешней - форму слова, создает миф стабильности, столь необходимый веку Прогресса. Будучи формой реакции рационалистического сознания на травму Времени-Истории, этимология оказывается и формой критики истории, критики цивилизации. Она создает мифологическое основание для новой политической философии. Именно лингвофилософская этимология выступает в рациональной системе своего рода символом веры. Вот и еще этимологии, более позднего времени, и тоже в переводе Шишкова: Латинец, любящий более раздробление, позволяет себе слова свои, так сказать, разламывать, и из разломков их, избранных и соединенных посредством некоего весьма необыкновенного сочетания, раждаются новые удивительной красоты названия, коих стихи не могут быть усмотрены, как токмо искусным оком: из сих трех слов, например: из *CAro*, *DAta*, *VERmibus*, составлено *CADAVER* (труп), тело, данное червям. Из сих других слов: *MAgis* и *voLo*, *NOп* и *voLO*, сделали они *MALO* и *NOLO*, два превосходных глагола, которым все языки, и самый Греческий, должны завидовать. Из *CAECus* *UT* *IRE* (идти ощупью подобно слепому) составили они *CAECUTIRE*, другой глагол, весьма щастливой, которого мы не имеем. Из слов *MAgis* *auCTE* произвели *MACTE*, слово, особенно свойственное Латинцам, и которое они красноречиво употребляют. [...] И что еще скажу вам о слове *NEGOTIER*, удивительно составленном из *Ne* *EGO* *oTIER* (т. е. я упражнен, не теряю времени), отколе произвели *negotium* и пр.? Но мне кажется Латинский ум всего превосходнее составил слово *ORATIO* из *Os* и *RATIO*, уста и разум, то есть: разум говорящий.<sup>97</sup>

Это поистине иезуитские упражнения в языке графа Жозе де Местра, в изложении Шишкова (будучи, подобно де Местру, политическим писателем и несмотря на то, что его "писания" принадлежат иному политическому флангу, Шишков оспаривает законность этимологии, но не сомневается относительно духа и характера "Латинцев", "любящих раздробление", т. е. "по природе" склонных к анализу - типичный русский миф о западном мышлении). Граф, как известно, был одним из первых, кто занес в Россию само выражение "дух нации". Более того, именно его влияние считают определяющим в формировании официальной патриотической идеологии

российской империи.<sup>98</sup> Выведение "духа нации" из поэтически-этимологического вымысла, как мы видим, ему также не чуждо.

"Фантастическое" этимологизаторство, таким образом - не бред воспаленного невежественного воображения, но филологический проект вполне в духе рациональности Нового времени. Поэтический вымысел, воплощенный в этимологии, нащупывает возможности политического языка будущего. В "шуме времени", в цитировании понаслышке всех всеми формируется предощущение нарождающейся идеологической системы. Этот "звон" стоит над всей Европой. Когда в "Лекциях для немецкого народа" (1807-08 гг.) Фихте провозгласил первенство германской расы, проистекающее из первоначалия немецкого языка, его аудитория была к этому уже давно готова: академические лекции лишь оформили собой давно сложившуюся политическую волю, ответили на давно лелеемое желание, на давно вынашиваемое ожидание нарратива. Эта политическая воля как будто сама собой вылилась в риторику политического языка, почву для которого возделывали филологи предшествующих столетий. Они работали над этой идеологией будущего, толкуя корни языка герменевтическими методами толкования Священного писания, которые позволяют говорить о ранней, "донаучной" философии языка как о рационалистической теософии.

#### *Словарь как герменевтический институт*

Внимательный читатель заметит, что, описывая лингвистическую программу по овладению внутренней формой в деятельности архаизирующего филолога, мы не пользуемся термином "пуризм", который принят в отношении Шишкова и его соратников в традиции обсуждения программ "архаистов" и "новаторов" (ср. критическое описание лингвистического пуризма на переломе XVIII-XIX вв. у В.М. Живова).<sup>99</sup> Нам хотелось бы сосредоточиться не столько на интенции "очищения", сколько на интенции "обогащения", которая присуща архаистам в не меньшей степени.

Об "очищении" можно говорить в том случае, если идеальный образец, к которому стремится пурист, не составляет сомнения и для критика-исследователя. Но с точки зрения того реконструирующего, созидательного, "целительного" аспекта работы над языком, которую вел Шишков, "восстанавливая" этимологические свидетельства первоначалия, вряд ли можно говорить о пуризме в этом смысле слова. Шишков не "очищал" форму языка, а создавал ее в творческом, поэтическом усилии его (языка) мифологизированной исторической реконструкции. С точки зрения практического языка, он не "очистил" его, а, наоборот, "засорил": ни одно из

его преднамеренно архаизированных изобретений, ни в плане этимологии, ни в плане словообразования (водомер вместо фонтан, мокроступы вместо галоши) ни в обыденном, ни в художественном языке не задержалось.

Это соображение никак не относится к языку политическому. Здесь изобретения Шишкова оказались, как мы показали, более чем уместными, здесь они создали влиятельную, мощную традицию. Но и эта традиция не имеет отношения к пуризму: политический язык русского общества не надо было ни от каких влияний очищать, его надо было создавать заново. Что и было достигнуто Шишковым, и его новаторская роль в этом проекте поистине поразительна.

Стремление архаиста к обогащению языка - а не к очищению его - проявляется в попытках внедрения "трудных мест". Шишков, вслед за поздним Державиным, работал не столько над "сложным слогом", сколько над внедрением особой герменевтики, особого режима чтения - внимательного, вдумчивого, медленного чтения трудного текста. Эта "трудная герменевтика", по наблюдениям Марка Альтшуллера,<sup>100</sup> составляла идеологическое сопротивление карамзинизму, но претендовала на гораздо большее, чем эстетический пересмотр ломоносовского высокого штиля. "Трудный слог" - а Шишков пишет и, главное, думает "трудным слогом" - важное средство народного воспитания, это политическая программа не в меньшей степени, чем эстетическая. Трудность - тяжесть, как можно думать, понимается Шишковым как эквивалент крестной ноши: читать (понимать) - как "нести крест". Мы хотим подчеркнуть, что "психотический" язык шишковских эссе и этимологии - это сознательная работа над языком, когда язык - в духе метафорического библейского переноса, который Шишков последовательно соблюдает и в своей эстетической, и в политической программе - из средства коммуникации превращается в средство испытания и закалки национального характера, проверки на прочность Веры. Всеми своими практиками, и в поэзии, и в словарном деле, и в цензуре, Шишков утверждал право такой герменевтики не только на существование, но и на абсолютную власть. Мы видим ту же тенденцию "институционализации трудности" и в повседневных практиках членов "Беседы", в церемониале их собраний, в которых "Беседа любителей русского слова" предстает чем-то средним между самоназначенной академией бессмертных, высшим судом, великосветским салоном и министерством культуры.<sup>101</sup>

Таким образом, не столько "пуризм", сколько "обогащение", причем обогащение новым типом герменевтики, который адепты связывают с христианской морально-этической традицией - т. е. ставят на ту же идеологическую основу, что и любовь к Отечеству. Прибегая к риторике обережения и обогащения языка, Шишков сигнализировал о принадлежности сво-

его лингвистического проекта более общему политическому проекту построения машины "трудной власти", государственного идеологического аппарата. Это наблюдение позволяет нам сделать заключение о том, что не только теория языка не обладает политической нейтральностью, но и собственно лингвистический аппарат, с помощью которого такие высказывания производятся, нельзя считать политически нейтральным. Мы видели, что святая святых лингвистической мысли - универсальная грамматика и внутренняя форма - оказываются, в более общем контексте, разновидностями языковой утопии, которая ничуть не противоречит политической утопии поиска "секуляризованного Бога" в образе общественного - символического или исторического - порядка.

Постулированный философами Просвещения статус языка как первичного социального института переносит бремя ответственности за язык на инстанции социального регулирования. В первичном социальном институте должен быть порядок, и этот порядок должен кто-то охранять. Именно в символическом строе выразительных систем Нового времени язык оказывается в прямых отношениях с властью. "Администрирование" языка - это процесс регулирования властных полномочий вокруг языка и в языке.

Когда язык "ушел" из области теологического толкования (язык Священного писания и библейские интерпретации) в область светского администрирования, он поневоле принял на себя функции средства для выражения власти, а также и той среды, в которой реализуются властные отношения, и того приза, за который ведется борьба. С этой точки зрения современный язык не может не быть языком политическим: имея референта в т. н. "мире" (каковой мир есть, на самом деле, господствующая онтология, общепризнанная версия мироустройства), он несет кореференцию к системе распределения ролей и капиталов на рынке символического обмена. Политическая коннотация не может не присутствовать и в языках, прокламирующих свою отдельность от политики, в частности, в языке поэтического самовыражения. Язык оказывается властью как таковой, теория языка - чистой формой теории власти.

Поэтому не удивительно, что такое устройство языка требует специальной инстанции "цензуры",<sup>102</sup> не только в строго политическом смысле, но в смысле администрирования и распределения смыслов языка. Усилиями "администраторов" вырабатывается теория и философия языка, поддерживается способность языка осмыслять свою собственную форму, поддерживать ее в нормированном, устойчивом состоянии, укреплять внутреннюю упорядоченность (например, систему стилей и жанров) и временную последовательность (например, языковую память и традицию). Этим и занимаются "работники слова", авторы эсплицитных и имплицитных лингво-философских концепций. Поэтическое творчество, словарное дело и поли-

тическая цензура оказываются формами таких лингвофилософских построений. В своей совокупности они выступают как разновидности авторитетного суждения о мире и как формы герменевтического толкования этого мира.

Излишне говорить, что именно сочетанием этих функций в одном одиозном лице - неудачливого поэта, не менее неудачливого лексикографа и, наконец, неудачливого цензора - нас и привлекла фигура адмирала Александра Семеновича Шишкова.

Все эти идеи могут показаться упрощением и уплощением по отношению к языку, особенно по отношению к художественному слову, основой которого принято считать не соображения охраны символического порядка, а стихийную силу творческого воображения. Художественное слово, как представляется, целиком связано с идеями Прекрасного и к политическим интригам отношения не имеет. Однако, как и обывенный язык, так и язык Прекрасного и язык власти не сосредоточены в своих индивидуальных носителях. Язык распределен, рассеян среди субъектов речи, причем рассеян не только в своем состоянии "здесь и сейчас", но и в совсем историческом, временном измерении. Коллективное, диалогическое "обговаривание" значения происходит в каждый отдельно взятый момент времени, между современниками, предками и потомками. Это замечание в духе школы Бахтина было бы излишним, если бы в отношении политического языка не господствовало предубежденное мнение, что он (будучи, по определению своих противников, голой фразеологией и пустой риторикой), складывается из произвольно выбираемых слов, единственное предназначение которых - "прикрыть" собой политическую реальность. Вслед за Шишковым, мы отрицаем возможность произвольного имени. Наоборот, политический язык творит условия политической реальности. Слово политическое оказывается словом творения не в меньшей степени, чем слово поэтическое.

Наряду с помещением духа в самую сердцевину языка, наблюдается и стремление языка предлагать себя в качестве области поэтической и/или политической манипуляции. В наивных лингвофилософских построениях архаиков-этимологистов метафора слова как Глагола постулируется со всей возможной прямоотой и понимается буквально. Слово человеческого языка уподобляется священному глаголу, силой которого сотворяется мир. Миф о творящем поэтическом / политическом слове возникает тогда, когда язык осознает себя как отдельное от мира явление и обращается от интерпретации мира к интерпретации собственной формы. Этот шаг был сделан в самый канун наступления эпохи Современности и, как мы думаем, подготовил ее едва ли не более существенным образом, чем последовавшая деятельность энциклопедистов по переобговариванию онтологии.

Это относится и к историко-политико-филологическим мифам, которые "вытягивали" из своих этимологизации рациональные архаики типа Шишкова. Их "фантастические" приемы деривации имели целью выяснение порядка Божественного алфавита идей. В этом отношении архаизаторы-этимологи лишь развили деятельность предшествующих риториков, которые и писали свои риторические сочинения на сугубо практических основаниях, стремясь научить читателя "правильно" думать о мире.<sup>103</sup> Отсюда - строго идеографический принцип составления риторических пособий.

Того же идеографического принципа настоятельно требовал Шишков при составлении плана второго издания Академического словаря - требование, похороненное его последователями, которые предпочли аналитический - алфавитный - порядок презентации слов, руководствуясь соображениями научности и удобства. Перейдя во втором издании (1806-1822 гг.) на научный алфавитный порядок, языковеды пост-шишковского направления стремились и к тому, чтобы избавить словарь от функции сакральной герменевтической системы, в которой Шишков видел собственно смысл лексикографической работы. С введением научных принципов лексикографии сакральный аспект словаря не отменился, но подавился, ушел глубоко в подсознание профессионального сообщества и при этом отнюдь не утратил своего значения. Теперь сакрализация прячется глубоко между строк словарей, но незримо присутствует в самом жанре словаря как текста.

Будучи формой саморефлексии языка, словарь претендует на объективное описание последнего, но поскольку литературный язык является артефактом культуры, словарь поневоле документирует те символические процессы, которые определяют производство и потребление такого артефакта. Если позитивное - научное - языкознание видит в языке объект, который представляется ему столь же несомненным, сколь природа несомненна для биологии, то культурная археология относится к слову как к культурно-исторической вещи, а к словарю - как к институции, организующей порядок внутри множества таких культурно-исторических вещей. Как всякая репрезентация порядка, словарь оказывается не менее важной инстанцией, чем энциклопедия, музей, библиотечный каталог или естественно-научная классификация. Он становится в ряд институций, которые призваны обеспечить сохранение и трансляцию алфавита - единиц, которые культурная эпоха рассматривает на правах констант и незыблемых ценностей.

Бенедикт Андерсон, описывая феномен "филологической революции", интерпретирует лексикографию XIX века как проект политический *par excellence*, как побочный продукт идеи национального самоопределения, как форму политического воображения нарождающегося национального государства. Процесс "изобретения" национальных языков, а вместе с ни-

ми и национальных культурно-исторических традиций в ходе построения национальных литератур и национальных филологических школ он рассматривает как чисто политический отклик на "запрос времени", на потребность изобретения нации.

Пользуясь искаженной цитатой из Бродского, мы назвали бы этот взгляд "верным, но варварским". Верным, потому что нельзя не согласиться с тем, что именно филология и литература, а вовсе не официальная политическая власть, создали дискурс современного государства, в том числе, как его разновидности, государства национального. Более того, в истории Российской империи национальное государство так и осталось недостижимой утопией философии, филологии и литературы, не воплотившись в реальные политические институции.

Назвав же позицию Андерсона "варварской", мы имели в виду проводимую им прагматическую редукцию языка: он отрицает ценность слова как такового и приписывает ему "полезность" только как инструменту в политическом процессе. Такое уплощение языка противоречит той идеологии и мифологии языка, которая сопровождает всю современную историю и мотивирует ее деятелей. Прагматическая редукция языка не только опровергается литературоцентристской направленностью русской культуры, для которой Слово есть ценность, значение которой намного превосходит его полезность. Она противоречит и повседневному опыту любого, кто работает со словом и сам пишет. Здесь интереснее обсуждать политическую теорию не как прямое выражение политического интереса, а как подчиненный общим языковым процессам, родственной, сопоставительный контекст, который вызван к жизни общими изменениями в состоянии языка эпохи, одинаково затрагивающими все стороны языкового выражения.

Эти соображения распространяются и на лексикографию. Вместе с историей и философией, лингвистика составляет один из "генеральных нарративов" современной истории; практика же и теория словарного дела, с одной стороны, преломляет генеральный нарратив языка в область практического действия, а с другой - запечатлевает в собственных установках структуру этого генерального нарратива. Заслуга Андерсона заключается в том, что он категорически отрицает объективность лексикографического описания, его изъятость из исторического процесса и обращенность к более общим, надисторическим силам. Это особенно справедливо для лексикографической работы, поскольку задача словаря - фиксировать значения слов как данность, тогда как реально дефиниция значения есть теоретический конструкт, продукт редуцирующей работы дисциплины. Тем не менее, фиксируя значения и придавая им определенный порядок, лексикограф выстраивает целую вселенную смыслов, подразумевая по умолчанию,

что порядок этих смыслов в словаре есть не что иное как порядок собственно мироустройства.

Утверждение доктора Самюэля Джонсона о том, что лексикограф - это всего лишь "harmless drudge", на деле опровергается той демиургической ролью, которую лексикограф призван играть в своей словарной вселенной. Эта роль сопоставима с ролью романтического поэта: и тот, и другой выступают как созидатели миров, и тот и другой подразумевают всеобщую обязательность таких миров. Вскрывая скрытые от постороннего глаза, но доступные профессиональному методу взаимодействия между словами, автор словаря утверждает примат неявного (значения, внутренней формы) над явным (формой) и оказывается единственным, кому доступен ключ к этому неявному, но неоспоримому ("объективному") порядку. Лексикограф, таким образом, становится свидетелем и хранителем коллективного подсознательного эпохи. Неудивительно, что он знает о культуре больше, чем она сама знает о себе. Он владеет ключом к коллективному культурному подсознательному своего времени.

В то же время, порядок, который лексикограф устанавливает в своем словаре, не есть объективное отражение порядка культуры. Находясь "внутри" описываемого языка и описываемой культуры, лексикограф подчиняется их практикам - системе классификаций и умолчаний, правилам истинностной ценности, функции авторства и пр. Словарь, таким образом, оказывается не собранием зарегистрированных фактов, но сложной формой критического комментария; с одной стороны, он воплощает в себе порядок дискурса в не меньшей степени, чем другой письменный документ времени. С другой стороны, лексикографа отличает сознательное отношение к порядку дискурса; такое сознательное отношение может подразумевать осознанную работу по созданию культурных конструктов (например, "Словарь языкового расширения" А.И. Солженицына и лексикографическая программа Шишкова объединяются общей созидательной задачей спасения "умирающих слов").<sup>104</sup> Может содержаться и осознанная же, но зашифрованная в тексте словаря критика доминирующих идеологем.

Словарь оказывается, таким образом, не пассивным симптомом времени и не вынужденным свидетельством языка эпохи, но осознанным проектом по критическому комментированию и, выражаясь по-гамлетовски, "вправлению вывихов" своего века. В этом своем качестве словарь активно воплощает в себе современные ему социальные утопии.

Политические последствия такого "критического свидетельствования" понятны. Именно с утопическими проектами "вправления вывихов", как нам кажется, связана политизация русской лексикографии, а вместе с ней и реакция лексикографии на цензурный гнет - стремление словарного дела в XX веке писать словари все более и более сложным профессиональным

метаязыком, а то и вообще переводить их на компьютерные языки, которые требуют от читателя-профессионала очень узкой и специализированной компетенции. Лексикограф, таким образом, защищает свою позицию критического комментатора и стремится прикрыть доступ к методологическим основаниям собственной дисциплины как к ключу к комментарию. Экспликация значения - это форма критики. Обращаясь к словарю в поисках информации о слове - особенно об истории слова - мы не должны забывать об этой особенности лексикографии как жанра письменности.

Иллюстрацию этих положений мы находим в лексикографическом творчестве А.С. Шишкова. Как известно, он посвятил большую часть своей жизни составлению Академического словаря, но был не удовлетворен результатом. С его точки зрения, задача словаря не в том, чтобы показать, что именно слова означают, но в том, чтобы сделать явной ту невидимую высшую реальность, которую они знаменуют. Для этой цели он использовал свои этимологические "фантазмы", которые, при заметной тенденции его коллег прививать русскому словарному делу признаки научности, оказались невостребованными. Поэтому Шишков занимался составлением словаря корнесловия, которому предписывал служить дополнением для Академического словаря. В словаре корнесловия Шишков руководствовался утопической программой, которая закономерным образом была отвергнута проектом научности и оказалась на обочине лексикографической работы.

Позднейшие историки иронически описывают, как Шишков "свободно разгуливал в созданном его воображением филологическом лесу, извлекал из него и корни и деревья слов, ломал и пересаживал их по своему произволу [...]".<sup>105</sup> Однако в своих оценках они игнорировали нравственную и политическую проповедь, заключенную в шишковских этимологиях, а вместе с нею - и тот момент, в который фантазер-филолог и поэт-неудачник сливаются с изувером-цензором: момент отношения к слову как к моральной ценности, как к историческому достоянию и политическому капиталу. Если рассматривать "Словарь корнесловия" с этой точки зрения, он оказывается не таким уж и наивным.

Вот пример шишковских рассуждений в попытке реконструировать историческую семантику слов, в корне которых содержится звук гр (на стадии выделения "семантических примитивов" Шишков вполне согласен с Руссо в отношении того, что звуки человеческого языка произошли из звукоподражаний и эмоциональных восклицаний). Интерпретацию реконструированных (изобретенных, точнее говоря) им метафор он проводит, прослеживая иерархию мироустройства от телесно воспринимаемого к духовно-умозрительному, от конкретного к абстрактному, от непосредственного ощущения к отвлеченному созерцательному понятию (звукоподражание гр

> объект материального мира гора > свойство характера человека гордость > теологическое понятие грех): Гора. Человек, наученный природою под звуком гр разумеет всякий глас или шум, и оттоле самый сильнейший из сих шумов, слышимый им всегда над главою своею, назвав гром, стал далее соображать и рассуждать. С понятием о громе естественно слилось понятие о высоте, поелику гром всегда вверху слышится. Отсюда, увидя нечто отличной высоты, он тотчас (не по стуку, но по высокости) снес сию вещь с словом гром, или гором, и назвал оную гора. Сие новое в уме его понятие о горе (родившееся от слова гром) подало ему повод подобным же образом, то есть через сличение и уподобление вещей, производить от того же начала (корня) и другие колена и от колен ветви [...] Гордость. Без всякого сомнения от уподобления с горою; потому что сословы (синонимы. - И. С.) гордости суть: спесь, напыщение, высоковоинность, высокомерие; первое от сопеть, второе от пыхтеть (примечательный прием синекдохи: сопит тот, кто спесив, пыхтит - тот, кто напыщен. - И. С.); третье от высоко носить шею или голову; четвертое от превозноситься, ставить себе высокую меру. Из всех сих понятий явствует, что признаком гордости почитается, когда человек надувается, поднимает голову вверх, и следственно как бы хочет стать некою горою, выше всех превозносящеюся.

Грех (грешу, грешешь) показывает также следы происхождения своего от гора. Мы уже видели, что под словом горний часто разумеем мы Бога и небеса (горний царь, горния силы). Слово же грех означает именно вину перед Творцом небесным. О человеке говорим мы: я виноват пред ним; но в отношении к Богу не употребляем слова виноват, а говорим: согрешил перед Богом. И так ясно, что грех [...], яко вина пред горним владыкою, долженствует происхождение свое иметь от сего же самого понятия. Сверх того, грех, будучи виною пред горним, есть, для раскаивающегося в нем, купно и горе, и горькость, и грусть, и горесть. Все сии понятия, из одного корня истекшие, кажутся быть изображающимися в слове грех.106

Однако совершенно фантастический порядок восхождения от гр к греху -не единственная священная иерархия, охранению которой Шишков посвящает свое служение. Теми же этимологическими методами он объясняет и политические иерархии, толкуя слова политического языка. Мы уже видели один пример в его толковании слова славяне, из которого он извлекает политическое обоснование государственной системы, покоящейся на крепостном праве. Это "у них там", т. е. в западных языках, крепостные -это (этимологически говоря) узники; у "нас" же (т. е. в идеологически сконструированной системе русской этимологии) они - домочадцы, члены общей семьи. Поэтому и западная философия права к русской ситуации неприменима.

## *Цензура как герменевтический институт*

Политическая деятельность Шишкова, в том числе его работа над Цензурным уставом 1826 года (знаменитый "чугунный устав"), показывает, что практика цензурной правки подчиняется у него тем же герменевтическим принципам, которые усматриваются в его теории языка (этимология) и в словарной работе. Это подтверждает нашу мысль о единстве герменевтических процессов поэтического / политического, единстве в работе Воображения.

Мы уже отмечали, что шишковская идеология "отечественного" опирается на критику западной цивилизации, которая характерным образом фокусируется в критике западных языков.

Поскольку, как мы уже говорили, западные языки, будучи отлученными от благодати Священного писания, не могут нести в себе его (Священного писания) предание, постольку отлучены они и от подлинной мудрости. Западное слово - произвольно ("условно"; напомним, что о произвольности - условности как результате договоренности - знака человеческого языка заявил Руссо), не является знаменованием. Вот какие из этого происходят следствия: Мы говорим целомудрие. Французы говорят chastite. Немцы Keuschheit. Какую мысль заключают в себе слова их? Никакой, кроме условной, то есть основанной на вере к тому, от кого я их услышал.<sup>107</sup>

Шишков, следовательно, не отрицает того, что впоследствии станет основанием научной теории знака, и, в духе Руссо, рассматривает значение слова как результат общественного договора, видя в этом условии произвольности (условности) имени. Но произволен только знак западного языка. Эта произвольность - недостаток "западного" слова. По сравнению с ним, Наше слово, напротив, само себя толкует и объясняет. Я в знаменовании его не другому верю, но ему самому; ибо [...] нахожу в нем целость, означающую или такую вещь, которая все свои части при себе сохраняет, или такую в которой ни одна из ее частей не повредилась; [...] В таком разуме сказано: будьте мудры яко змеи, и цели яко голуби, то есть ничем не повреждены, невинны, чисты, непорочны. Во вторых, к сему понятию присовокуплено еще понятие о мудрости. Следовательно слово целомудрие само собою значит: мудрое сохранение себя во всей чистоте и непорочности. Представляется ли вся сия мысль Французу или Немцу в словах их chastite или Keuschheit, в составе которых нет ничего, напоминающего о мудрости и неповрежденности или непорочности?<sup>108</sup>

По этому же принципу строит Шишков словарную статью о слове отечестволюбец, объясняя его предпочтительность перед заимствованным синонимом патриот. Дело не в том, что патриот - слово французское; беда в том, что это и не синоним на самом деле; этимологический состав существительного патриот не несет в себе "знаменования" любви к отечеству, патриот - это просто отечественник; слово отечестволюбец гораздо точнее передает суть дела: не всякое отношение к отечеству, но лишь любовь к нему отвечает духу родного языка, а вместе с этим и духу идеологической доктрины. Этим рассуждениям никак нельзя отказать ни в тонкости, ни в последовательности.

Нельзя не отметить попутно, что шишковские этимологии, а также попытка провести различие между западными языками и "славенским" по библейской оппозиции "разума - сердца" ("Закона - Любви", ап. Павел) очевидно вдохновляются у него поисками в русском языке "благодати", живого знания, которое отличалось бы от мертвой буквы "закона" - общественного установления. Подобно ранним немецким романтикам, он ищет в слове "дух любви" - к Отечеству. В этимологии слова он обретает свое Откровение. Вполне в стиле любимой им - и, кстати, не так уж задолго до написания его программных текстов открытой - русской духовной литературы (вспомним "Слово о законе и благодати" митр. Иллариона), он вносит в свои изыскания о языке дух посланий апостола Павла.

У этой "духовидческой филологии" есть очень отчетливый политический и юридический момент - тот самый, что и ложится в фундамент обоснования цензуры. Речь идет опять о "ложном умствовании": Некоторые Иностранные невежды из имен Славяне, Сербы, сделали имена Склавы, Эсклавы, Сервы, которые на их языках значат: узники, невольники, рабы. Из сих грубо превращенных слов заключают они (т. е. "Иностранные невежды". - И. С.), что Славяне всегда были в диком и рабственном состоянии, отчего так и прозваны. Поводом к сему нелепому заблуждению послужило Французское слово *esclave*, означающее колодника, невольника, связня, какими некоторые хищные народы и поныне торгуют, захватывая их на морях или привозя из (*sic*) Америки. Сие безумное мнение простерлось до того, что многие чужеземцы, не зная ни силы сего слова, ни состояния помещичьих в России крестьян, называют их Склавами или Эскпавами. Объясним сперва это слово: оно составлено из предлога *esc* [...] и имени *law* по нашему закон. Следовательно имя *exlaw*, испорченное в *esclave* означает человека вне закона, то есть поставляет его на равне с животным, за убиение или изувечение которого хозяин не преследуется законами. Вопросим теперь: можно ли, без крайнего невежества, сие чудовищное право полагать в России, когда в ней не подвержены оному даже и самые тяжкие преступники, осужденные вместо смерти на вечное заточение.<sup>109</sup> Как? И сие зверское право полагается в той державе, в которой, единственной, нет смертной казни! однакож некоторые Иностранцы, пишущие без всякой пред истинною и здравым разсудком ответственности, жалуют Домочадцев наших в Эсклавы!<sup>110</sup> но еще страннее и печальнее для



нас, что некоторые Русские, как будто не Русские, к сим ложным бредням их (Иностранцев. - И. С.) в такой же степени заблуждения, слепо прилепляются.<sup>111</sup> Так в языке обретается не только миф об "истоках" и "первоначалиях", но обоснование политической системы. Система крепостной зависимости - совсем не то, что думают о ней "Иностранные невежды" и "некоторые Русские, как будто и не Русские". "Русскость" в этом пассаже оказывается уже не природным, не богоданным и даже не лингвистическим состоянием. "Русскость" - в противоположность "иностранности" - это образ мыслей. Кроме того, "русскость" отличается от "иностранности" самим устройством зрения. Где иностранец (ошибочно) видит ярмо рабства, там русский имеет узы семейственности, родственную связь между домочадцами. У "русскости" иные основания естественного права.

Стиль этого отрывка безошибочно узнается как стиль политического доноса, особенно кивки в сторону "Иностранных невежд" и "некоторых Русских, как будто и не Русских". Здесь с нами говорит уже не только филолог, но и сотрудник идеологической полиции. Здесь русским не приписывается, но уже предписывается определенное политическое воззрение. Упражнение в филологическом толковании превращается в циркуляр; филолог-любитель - в специалиста по тому, что в поздней брежневской империи называли иностранным словом "контрпропаганда".

Этой же "контрпропагандистской" установкой русским, дабы не попадаться в силки "сих (иностранных) ложных бредней", предписывается глубина и "трудность" мышления, которая и достигается проникновением в смысл славенских этимологии. Еще раз повторим тезис Шишкова о том, что западные языки неспособны к глубине, поскольку никакой глубины в них и нет: ни английский, ни немецкий, ни французский, как мы помним, не происходят напрямую от языка Священного писания. Поэтому удел западного мышления - поверхностность, чудовищные искажения, невежество.

Свои методологические построения Шишков перенес и в государственный совет, опираясь на них в толковании политических принципов. Например, при обсуждении проекта гражданского уложения, разработанного Сперанским, он указывал на неясности языка и предлагал собственные термины. Так, его не устраивал термин гражданский. Слово гражданский, рассуждает Шишков, происходит от слова град и означает, следовательно, не что иное, как городской. Это слово он предлагал заменить на термины государственный, общественный, народный или отечественный. Учитывая, что Сперанский явно ориентировался на французские образцы, такая "синонимическая" замена была политической уловкой, которая, тем не

менее, разбила государственный совет на партии и по сути дела сорвала официальное принятие этого документа.<sup>112</sup>

Нельзя не признать, что, вступая в дискуссию о значении правовых терминов, Шишков способствовал разработке принципов парламентаризма. Но дальше его этимологии дело не пошло. Зато в деле компрометации либеральной партии они сослужили свою службу. Филологические доказательства, которые Шишков привлекал при обсуждении помещичьего права, оказались неотразимыми. Он не только не хотел переводить русским словом раб французское *esclave*, но вообще видел в самой проблеме лишь результат "ложного умствования". Русское существительное раб, аргументирует Шишков, происходит от глагола работать, т. е. "служить по долгу и усердию". Следовательно, русское рабство не имеет в себе ничего постыдного, а, наоборот, являет собой положительный образец служения.<sup>113</sup>

Наконец, свои принципы толкования смысла слова Шишков воплотил и в цензурном деле. В этой области, как в никакой другой, очевидными становятся коллективные процессы создания художественного слова в языке Нового времени (практика цензуры - ранний случай бартовской "смерти автора", "продром" авторства как функции, производной от порядка дискурса у Фуко). Между тем, уже современники, несколько гиперболизируя ситуацию, усматривали этот процесс в деятельности цензуры: о постепенном замещении автора цензором с горечью писал в одном из писем Карамзин.

Нельзя сказать, что современники не видели и положительных сторон в том, что "грамотный специалист" вмешивается в процесс интерпретации слова и "наводит порядок" в деле оценки политической благонадежности этого слова. На улучшение, рационализацию этого процесса надеялся в начале шишковского царствования в цензуре Пушкин, ожидая от Шишкова, филолога и автора, разумного подхода к цензурной правке как герменевтическому процессу. Эти надежды оправдались, но в худшую сторону: наряду с требованиями "разумности", профессионализации и системности в цензурном деле, Шишков внес в него и дух художнического соревнования, изничтожая все, что не соответствовало его филологической доктрине. За два года его цензурной эпопеи (1826-1828) цензура стала областью не столько политических, сколько филологических баталий. При этом Шишков закрутил гайки настолько, что даже императору Николаю - поклоннику дисциплины и порядка - стало ясно, что цензура занимается посторонними делами и провоцирует опасную дискуссию, в результате чего и "чугунный" шишковский цензурный устав был несколько смягчен в 1828 г.

Что могло внушить Пушкину надежду на справедливый суд от руки такого носителя архаизированного реконструирующего бреда, каким был

Шишков? Ответ ясен: только неопишное состояние герменевтических операций, которые при цензуровании книг практиковались предшественниками "филологически подкованного" Шишкова - Магницим, Руничем, Стурдзой, Красовским. В качестве примера я приведу такие толкования, по сравнению с которыми в корнесловии Шишкова можно видеть только свет научного просвещения. Вот, например, требования Ученого комитета, отправлявшего надзор за университетами (несоблюдение этих требований, как мы знаем, привело к погрому университетов в начале 1820-х гг.):

Учение о первобытном состоянии человека может излагаться лишь в виде гипотезы, неосновательность которой следует сделать очевидной, подобно тому как в географии полагаются линии на земном шаре для удобнейшего расчисления времени и расстояний. Исторические книги, сколько возможно, должны возвещать о единстве истории, столь поучительном для ума и сердца учащих; чистое указание на дивный и постепенный ход богопознания в человеческом роде и верная синхронистика со священным бытописанием и эпохами церкви должны напоминать учащимся высокое значение и спасительную цель науки. В преподавании естественных наук отстраняются все суетные догадки о происхождении и переворотах земного шара и все внимание обращается на ясность, порядок и полноту методы. Физические и химические книги должны распространять полезные сведения без всякой примеси надменных умствований, порождаемых во вред истинам, не подлежащим опыту и раздроблению.<sup>114</sup>

Другой пример - хрестоматийный эпизод правки, произведенной цензором Красовским. Он также дает представление о характере герменевтических практик, принятых в дошишковской цензуре - практик, которые Шишков пытался упорядочить и поставить на осмысленную почву (мы цитируем по вышеупомянутой книге Скабичевского,<sup>115</sup> слева даются строки, подвергшиеся цензурному гонению, а справа - замечания цензора Красовского):

Улыбку уст твоих небесную ловить

*Слишком сильно сказано; женщина недостойна того, чтобы улыбку ее называть небесною.*

И молча на тебе свои покоить взоры

*Тут есть какая-то двусмысленность.*

И поняла, чего душа моя искала

*Надбно объяснить, чего именно, ибо здесь дело идет о душе.*

Что в мненьи мне людей? Один твой нежный взгляд // Дороже для меня вниманья  
всей вселенной

*Сильно сказано; к тому ж во вселенной есть и цари, и законные власти, вниманием которых дорожить должно. [...]*

О, как бы я желал всю жизнь тебе отдать!

*Что же останется Богу?*



Вчитавшись в эти пассажи, мы легко убедимся в том, что такая цензура не имела под собой никаких методологических оснований, никакого критерия. Что такое "суетные догадки"? Что считать "полезными сведениями", а что - "надменными умствованиями"? Это был вопрос не только теоретический, но и практический: как инструктировать рядовых цензоров? Что можно, чего нельзя? Но для Шишкова, как мы можем думать, здесь была и проблема принципиальная, а также нравственная: при его остром чувстве справедливости он, наверное, не мог мириться с подобным хаотичным подходом, с произволом по отношению к слову, а возможно, даже и к самим авторам. Во всяком случае, приступая к составлению Цензурного устава, он намеревался навести в этой области порядок, поставив дело "обуздания разврата" на профессионально-филологическую основу. Неподцензурные вольности он рассматривал не только как преступления против Царя и Отечества, но и как насилие над русским языком. В дискуссии с оппонентами по вопросам цензуры он замечает: Влияние на Цензоров, влияние письменное, влияние на печатание книг. - Бедный Русский язык! И с тобою не лучше поступают, как с законами и правосудием. О времена! О нравы! [...] Нет возможности не скорбеть, видя язык искаженным и правду попираемую ногами.<sup>116</sup>

"Искажение языка и попрание правды" в данном случае Шишков усматривает в "карамзинизированной" форме влияние на; правильно, с точки зрения "языка и правды" - влияние в, поскольку вливать во что-то.

Для "тихого и скорого потушения того зла, которое хотя и не носит у нас имени карбонарства, но есть точно оно, и уже крепко разными средствами усилилось и распространилось",<sup>117</sup> Шишков предлагает ряд нововведений, самое главное из которых заключается в том, что проводится ревизия принципа "милосердного толкования" (термин церковной герменевтики), на котором базировался Цензурный устав 1804 года. В письме Николаю от 1826 года, т. е. сразу после восстания 14 декабря, он пишет: В прежнем Цензурном Уставе была статья, предписывавшая, в случае двумыслия, толковать оную в пользу автора, то есть, позволявшая всякому злонамеренному писателю, употребляя только некоторую хитрость, сеять сколько ему угодно нечестия и разврата.<sup>118</sup>

Этот пассаж направлен против эзоповского языка - испытанного средства русской словесности в борьбе против цензурных рогаток. В тексте Цензурного устава 1804 года знаменитое положение о "милосердном толковании" выглядит так:

21. [...] Цензура в запрещении печатания или пропуска книг и сочинений, руководствуется благоразумным снисхождением, удаляясь всякого пристрастного толкования сочинений или мест в оных, которые по каким-либо мнимым причинам кажутся подлежащими запрещению. Когда место, подверженное сомнению, имеет двоякий смысл, в таком случае лучше истолковать оное выгоднейшим для сочинителя образом, нежели его преследовать.<sup>119</sup>

Шишков не видит смысла в этом положении, так же как он не видит никакого толку и в знаменитом римском правиле *Nullum crimen sine lege* ("что не возбраняется, то не осуждается"). С таким правилом, согласно Шишкову, можно оправдать и убийство: раз не возбраняется использование ножа, то не осуждается и его применение. Эту логику Шишков применил в обвинении переводчика Попова, редактора перевода "развратной" книги протестантского проповедника Госнера, которую Шишков рассматривал как проявление "расколов и ересей". На возражение защиты, что Попов не прибавил от себя ни слова, а лишь поправил дурной слог перевода, пестревший германизмами, Шишков отвечал, что безбожную книгу и поправлять не надо было, а раз поправил - значит соучаствовал.<sup>120</sup>

Таким образом, именно в "принципе милосердия" при толковании подцензурного текста он был непримирим. Эта установка связана с его отношением к языку: знаменая собой "начала мироустройства", язык не может быть двусмысленным, как не может быть двусмысленным собственно Божественный замысел. Поэтому всякая двусмысленность, вольная или невольная, есть результат злонамеренного искажения истины и должна преследоваться.

Не случайно в шишковском Уставе погрешности против языка упоминаются в качестве объектов цензуры наряду с сомнениями в Откровениях, опровержениями непреложной достоверности православия греко-российской церкви, нарушениями христианской нравственности, нарушениями обязанностей верноподданого к священной особе государя императора и так далее.<sup>121</sup> В частности, статьями 154 и 155 Цензурного устава не пропускаются к напечатанию

[...] сочинения и рукописи на языке отечественном, в коих явно нарушаются правила и чистота русского языка, или которые исполнены грамматических погрешностей [...] Сие правило имеет силу и в отношении к печатаемым в России на иностранных языках книгам и рукописям [...]<sup>122</sup>

Таким образом, отход от нормы языка оказывается, по сути дела, составом преступления. Это принципиально новое состояние нормы, качественный ее переход с уровня "красоты и благозвучия" на уровень "государственной благонадежности". Языковая форма принимает на себя новые функции "знаменования" - функции основания для суждения политической цензу-



ры. Форма языка институируется как предмет, составляющий часть государственной безопасности, государственной важности. "Нормирующий зуд" литературного работника, который ранее изливался на страницы общественных дискуссий, теперь приобретает новое место - место в государственном законодательстве. Языковая норма получает в лице радеющего о ней цензора полноценный политический статус.

Вводя языковую форму в разряд выразителей благонадежности, Шишков отнюдь не занимался, как принято думать, "гасительным самодурством". Этот шаг - свидетельство его последовательности и принципиальности. Мы уже обсуждали вопрос о том, что связь между формой языка и властью, формой языка и государственным устройством для него была очевидной всегда, задолго до введения в официальную должность, которая принесла ему, между прочим, одни разочарования на старости лет. Строя язык из примитивов-корней, видя в этих корнях знаменования мироустройства, он относил к основам мироустройства веру и отечество. Поэтому и искажение языка у него закономерно оказывалось актом подрыва по отношению к вере и отечеству.

Шишков легко находил в истории российского государства примеры, подтверждавшие его правоту в смысле того, что подрыв языка ведет к подрыву устоев. Это, конечно, история раскола, который начался с переписывания богослужебных книг и реформы литургического языка. Правда, "зачинщиков" он видел в старообрядцах, хотя на самом деле реформа была инициирована правительственной партией. Опасаясь подрывного действия через искажение канонической формы языка, Шишков ополчился и на Библейское общество, которое занималось переводом Библии на обыденные современные языки. Он видел в этой инициативе предвестие нового раскола. Ополчаясь на "вредные библейские переводы", он оставляет герменевтический процесс как политически ответственное дело, которое нельзя доверять "неведомо кому" и проводить "неведомо как". Герменевтика как контроль за состоянием дискурса - дело идеологически выдержанного специалиста. Он пишет в письме Александру: Если Библейские общества будут по прежнему существовать и, проповедуя пользу и распространение в Христианском Государстве Христианства, в самом деле умножать только ереси и расколы; если церковные книги, для того чтоб уронить важность их, будут с высокого языка, сделавшегося для нас священным, переводиться неведомо кем и как на простонародный язык [...], если для распространения таких переводов [...] вместо наших молитв и Евангельских нравоучений, переводиться будут так называемые, духовно-философические, а по настоящему их смыслу, карбонарские и революционные книги [...], то я Министром Просвещения быть не гожусь [...]<sup>123</sup>

И с характерной прямоотой, толкуя значение, по своему обыкновению, буквально, "как в Библии", и подменяя этим толкованием актуальное "философическое", он объясняет свое - единственно возможное, поскольку этимологически верное - понимание слова просвещение:

Истинное просвещение состоит в страхе Божиим, который есть начало премудрости; в утверждении себя в Православной вере, напоющее (sic) душу и сердце благоговением к Богу, любовью к ближнему и всеми нужными для блаженственного общежития добродетелями, и наконец, в украшении ума своего науками, отвергающими путь к обширнейшим познаниям, к полезным искусствам и художествам.<sup>124</sup>

Таким образом, в цензурной доктрине Шишкова политический режим получает не только онтологическое обоснование, но и достаточно систематический метод герменевтики и автоописания. Методы цензурного толкования максимально сближаются с принципами толкования религиозного текста. Шишков осознает этот факт и не обижается на обвинения в инквизиторстве: ведь слово инквизиция (опять буквальное толкование) означает "всего лишь вопрошание", что же в этом дурного?<sup>125</sup> Усилиями Шишкова, слово родного языка приобретает характер политической иконы, официальная идеологическая доктрина превращается в светскую форму литургии, а метод ее интерпретации - в разновидность секуляризированной теологической герменевтики, которой придается обслуживающий аппарат.

#### *Герменевтический климат эпохи: Слово против фраз*

Шишков как философ языка являет нам один из самых поразительных в русской истории примеров того, как работает политическое воображение. Его этимологические и исторические изыскания, имеющие целью доказать историческое и духовное превосходство русского языка, характеризуют его как мастера художественного воображения, пророка демиургического слова, политические воззрения которого целиком определяются его эстетическими, художественными, поэтическими воззрениями на язык. Случай Шишкова являет нам доказательство того, что политический язык - это по преимуществу язык поэтический, который опирается на те же принципы, на которых покоится вся эстетика, весь символический порядок культурной эпохи.

Мы стремились показать выше, что, как конструкция политического воображения, Родина/ Отечество предполагает существование целого ряда культурных институтов. Прежде всего, это порядок, институционализирующий процессы герменевтики. К этим институтам мы должны отнести языковую норму, которая легитимирует характер функционирования гер-

меневтических практик. К числу таких герменевтических практик мы относим художественную словесность, словарное дело и цензуру. Все три составляют неразрывно связанные стороны одного и того же проекта, в основе своей эстетического. В словесности языковая норма институционализируется в терминах Прекрасного. В словаре - в терминах Научного. Наконец, в цензурной герменевтике - в терминах Верноподданнического. Эти три аспекта суть взаимозависимые стороны Воображения, которое вписывает (вчитывает) в языковой знак контекст мифологизированной истории, традиции и памяти культурного сообщества, а также и проект его (этого сообщества) утопического будущего.

Риторическим общим местом русского дискурса является противопоставление Слова - пустой риторике, напыщенной фразеологии, трескучей фразе. Мы попытаемся понять, что стоит за этими обозначениями. Мы полагаем, что именно этим противопоставлением описывается то, что можно понимать как "герменевтический климат" эпохи.

В самом общем виде, мы видим в нем попытку присвоения внутренней формы, привлечения истины, скрытой во внутренней форме языка, на ту или иную сторону в идейно-политическом и эстетическом противостоянии.

Так, слово истины соответствует "правильному" пониманию истории, а пустая фраза соответствует "пустому" времени, ложной истории, противоречит "истинному прогрессу" и "истинному благу". Пустая фраза - это "пузырь земли", случайное образование материальной внешней языковой формы, не одушевленное духом истины, духом внутренней формы. Пузырь земли, пустой звук, видимость смысла - такая "фраза" есть не что иное, как симуляция Божественного глагола, языковая ипостась "мертвой души", "навьих чар". Если Слово - это ипостась Времени, то пустая фраза - это симулятивное время, история, лишенная истинностного обоснования.

Задача художника, философа, филолога - культивация истинных слов и "выпалывание пузырей земли", сорных трав на делянке языка, возделывание которой есть призвание Демииурга. То же относится и к языку политическому, где "пузыри земли" создаются "ложными умствованиями", и задача их искоренения приобретает дополнительную важность: ведь слово исторической истины - путь к Спасению, путь коллективный, который нельзя отдать на произвол безответственным словоплетам, демагогам и умникам.<sup>126</sup> Коллективное спасение - это общественное благо. Здесь исключительное значение приобретает роль идеолога и педагога. Демииург политического слова - это пастырь политической паствы, он один отвечает за искупление всех в спасительном лоне той политической утопии, проповедником которой он выступает.

Однако борьбу за слово как залог Истины в противовес пустой риторике, голой фразе и другим формам симулятивного языка мы наблюдаем и в идейно-эстетической борьбе литературных группировок.<sup>127</sup> Едва ли не с середины XVIII века в творчестве Тредиаковского, Хераскова, Ломоносова красота, правильность, истинность собственного языка, языка "своего круга" близких по эстетическим и политическим настроениям людей отождествляется с "правильным" пониманием истории благодаря приобщенности к художественной Истине, а вместе с ней и к исторической Правде, тогда как система выражения противника осмеивается как искусственная, надуманная, неправильная, вторичная.

Риторика превознесения "своего" языка и осмеяния языка противника не изменяется, даже если убеждения поворачиваются на 180 градусов. Так, ранний Тредиаковский в качестве "западника" осмеивал надутую риторику "славенщизны", а затем, сделав политический поворот кругом и став сторонником охранительной партии церковнославянского языка, едва ли не в тех же выражениях критиковал как пустую болтовню "язык щеголей", т. е. салонную беседу просвещенной элиты, ориентированную на французские риторические образцы.<sup>128</sup> И в своем первоначальном качестве западника, как и в последующем качестве русского патриота, уже совершив превращение "из Савла в Павла", Тредиаковский не устал подчеркивать естественное превосходство того языка, конструкция которого становилась во главу его политико-филологической деятельности. Слову Истины противостояла пустая болтовня или надутые словеса по другую сторону баррикад. Слово как глагол Истины и слово как пустая расхожая фраза - вот два полюса в культурном спектре, в терминах которого происходит политическая самоидентификация и политическое определение "наших" и "чужих".

В полемике карамзинистов с шишковистами этот прием восхваления собственной филологической системы как слова Истины и принижения противоположной как пустой фразы достигает кульминации стараниями обеих сторон. Речь идет не о личном положении каждого из участников полемики в социальной иерархии. Речь идет, по существу, о концепции истории, о программе развития культуры, это диалог между архаистами и новаторами не столько о сущности языка, сколько о сущности времени - осознание понятий "древности" и "современности", "традиции" и "актуальности", "прогресса" и "регресса". Язык оказывается здесь иносказанием времени и истории.

Противопоставление Слова фразе позволяло не только освоить время, но и расчертить социальное пространство, выделив в нем неформальные иерархии, не соответствующие официальным пирамидам классов, сословий, чинов и пр. В пушкинском кругу принято было отличать язык приличного общества от вульгарного, мещанского, грубого языка черни (в

понятие черни включалась и светская чернь, которая, несмотря на сословные привилегии, не отмечена благодатью поэтического слова, просвещенной беседы, цивилизованных нравов; вульгарность светской черни - в ее полной идентификации с языком власти, ее подчиненности моде и формальному авторитету, в ее внутренней пустоте - ср. пустая фраза - и в неспособности жить удовольствиями духа, удовольствиями слова).

Не только класс (порядочное общество vs. чернь), но и гендер конструировался через апелляцию к языку. Если язык щеголей, ориентированный на французский классицизм, а также язык карамзинистов, ориентированный на англизованную беспечность и французскую элегантную чувствительность, в основном связывался с языком женщин, то патриотические концепции языка с их приверженностью к цитатам из Св. Писания и к патриархальному "идеалу древности" в качестве своего героя, а также и идеального носителя, имели не просто мужчину, но государственно мыслящего, увенчанного боевой славой, занятого глубокой думой Мужа. Поиски русской идеи вытесняют нежный женский образ на периферию салонной - т. е. анти-историчной неангажированной - речи. Не случайно у Гоголя апогей пустого фразирования воплощен в образах двух дам - дамы просто прекрасной и дамы прекрасной во всех отношениях. Отголоски этой установки по отношению к истории и к языку мы улавливаем и в современном нам презрительном отношении к "дамской литературе". Через свое отношение к языку женский образ (поэтический фантазм мужской культурной элиты, который не следует смешивать с реальной ролью женщины) оказывается иносказанием для выражения определенной исторической и эстетической программы. "Муж" - не только гендер, но и возраст. Так, у Шишкова образ зрелого в гражданском и прочих отношениях мужа противостоит образу школяра, вчерашнего школьника, безответственного болтуна и невежды.

То же взаимоисключающее отношение между Словом и фразой мы видим в риторике политического самоопределения, когда каждое следующее поколение "идейных борцов" вытесняет с политической сцены предшественников. Для русской культуры очень характерно идейное противодействие между поколениями, а не между политическими программами. Отчасти это связано с тем, что в идеологиях эпохи Современности чрезвычайное значение имеет противопоставление "старого" "новому", т. е. ощущение смены поколений как логики исторического, политического и эстетического процесса, а не как фактора физического или биологического времени. Каждое следующее поколение приходит в качестве идеологов-новаторов и в ходе самоопределения создает себе лагерь противников-архаистов. Формальные признаки языка - лексика, стиль - оказываются символами политической погрессивности или реакционности, т. е. репрезентациями исто-

рического процесса. Как может быть некрасива или неверна та или иная языковая форма, так может быть ложна или вредна для прогресса та или иная историческая идея. В последнем случае ее следует исправлять, обличать или искоренять так же, как следует искоренять в речи неправильности грамматической формы и лексические несообразности.

Примечательно, что, ополчаясь на ту или иную форму языка как "нормативно неправильную", критик отнюдь не знает истинного состояния нормы: поскольку литературный язык и создается в акте такой критики, о предварительном существовании нормы не может быть и речи. Тем не менее, все строители языка начиная с Третьяковского неустанно к некоей норме апеллируют так, как будто она уже где-то заведомо существует и ее надо только "прозреть" в акте откровения и, подобно Прометею, подарить человечеству во имя его (человечества) вечного блага. Прозрение языковой нормы подобно прозрению "правильной" истории и "правильного" будущего. Литературная и языковая норма, таким образом, познается тем же магическим действием творческого откровения, что и поэтическая строка. Романтическая эстетика поэзии как Откровения (Шиллер), а философии как теории поэзии (Новалис) распространяется, таким образом, и на область языкового нормирования, на область идеологии.

"Новизна" и "старина" - категории, в которых интерпретируется борьба вокруг поэтических форм и языковой нормы - оказываются критериями политической борьбы не только за место литературной группировки в истории, но и за право писать историю России, как прошлую, так и будущую. В духе этой оппозиции и продолжалось литературное противостояние. В каждом из последующих эпизодов, однако, политическая дискуссия сосредотачивается на качестве художественного слова, на его способности или неспособности нести на себе печать истины и подлинности. Так, литература 30-х годов прошлого века отвергает некогда новаторский карамзинизм как манерную аристократическую фразеологию, противопоставляя ей в качестве "полновесного слова" государственнический историзм и идеи "подлинной народности" (московский круг Полевого, литература официальной народности). В 40-е гг. круг Белинского отрицает язык предыдущего поколения как ложно-патриотическую фразеологию, усматривая слово истины в социальном реализме. Нигилисты радикально отрицают, в качестве пустой фразы, "красивый язык" как таковой ("Друг Аркадий, не говори красиво", - призывает Базаров и даже вызывает на дуэль "красиво говорящего" Павла Петровича). В 80-е годы критике за пустое фразерство подвергается уже язык демократов-шестидесятников, и прототипным носителем пустой фразы становится новый персонаж - интеллигент, вторичный и поверхностный, а главное, "отсталый" по отношению к "историческому веянию" герой. Это - герои чеховских произведений, рефлексирующие,

слабые и заеденные средой невротики или же "деятели прогресса" - "не то психопаты, не то фразеры" (как говорит чеховский персонаж о докторе Астрове). Подлинный расцвет этой тенденции - период революционной диктатуры пролетариата. В порядке программы революционного преобразования языка "авангардная" лингвистика выступает с призывом очистить язык от пустой фразеологии.<sup>129</sup> Идеологические выпады против буржуазной фразы оказываются частью пропагандистской риторики, победа над "фразой" приписывается освободительным достижениям революции.

В фильме С. Эйзенштейна "Октябрь" мы видим наглядную иллюстрацию революционного противоборства между языком революции и буржуазной фразеологией. Буржуазную фразу представляет персонаж, являющий собой "типичного интеллигента" - показателями этой буржуазности у Эйзенштейна оказываются проverbsальные очки, борода и шляпа. "Шляпа" беседует с революционным матросом, воплощающим в себе образ языка революции. Интеллигент взывает к матросу, убеждая его долгими репликами, красноречивыми взглядами, выразительной жестикულიцией (фильм Эйзенштейна немой, и содержание речи интеллигента не передается титрами). На эти взрывы буржуазного фразерства революционный язык отвечает кратким отрицательным жестом. Титр на экране переводит этот жест не менее лапидарным "Нет". Так повторяется несколько раз. Язык революции отвечает пустой буржуазной фразе абсолютным, безусловным и кратким отрицанием. Напомним, что дело происходит в эпизоде разгона Учредительного собрания. "Буржуазная фраза" репрезентирует здесь не что-нибудь, а именно парламентскую демократию.

Борьба слова против фразы - это политическая борьба за внутреннюю форму, в которой каждое новое поколение низвергает предшествующее, а свой язык возводит на престол слова истины. Один и тот же процесс повторяется в каждом новом поколении с постоянством и независимо от политической окраски сторон. Борьба слова с фразеологией оказывается не просто поэтической задачей, но частью повседневной жизни, формой идентификации и предлогом в идеологическом соревновании. При этом достоинством слова и, следовательно, гарантией его истинности оказывается его эстетическая ценность: "свободный язык" карамзиниста превращается для отрицателя в манерное сюсюканье и т. д. Культурный прототип этого идеологического конфликта очевиден - это опять Евангелие. Но по сравнению с религиозной доктриной Слова, в светской политической борьбе исход совсем иной. Не случайно, что у Достоевского эта бесконечность взаимозамен слова на фразу и наоборот разрывается третьим элементом - молчанием. В "Легенде о Великом Инквизиторе" Антихрист красноречив, т. е. представляет собой "фразу", и Хри-

стос как сокрытое для прагматика-Инквизитора Слово Истины отвечает Антихристу молчанием. В идеологическом конфликте между словом и пустой фразой нет этого третьего элемента - молчания. Это всегда, по существу, политическая борьба между двумя риториками, двумя формами красноречия - "старым" и "новым".

Форма саморефлексии языка как части политики и повседневности, таким образом, задается эстетической программой языка, в подтексте которой лежит воззрение на историю, но содержание этой саморефлексии в конечном счете чисто политическое. Форма языка определяет положение по отношению к власти и определенную ступень в культурной иерархии. Символизируемая таким образом языковая форма оказывается культурной институцией и задает роли, такие, как реакционер или прогрессист, славянофил или западник, отечестволюбец, выразитель подлинной народности, поборник свободы или гасильник. Именно с той или иной философией языка оказываются связанными едва ли не все политические клише. Кроме того, форма языка задает и классовые идентификации (благородное общество vs. мещанство, демократ, интеллигент, человек из народа) и даже возрастные (муж vs. вчерашний школьник) и гендерные (изящество языка аристократических дам у Карамзина vs. пустая болтовня "дам, приятных во всех отношениях"). Политические баталии вокруг понимания исторического процесса закодированы эстетическими формами языка - продукта культурного конструирования протемеистического художественного сознания.

Слово как таковое, Слово в том полновесном теологическом понимании, которым только и хочет заниматься русская словесность, отказываясь иметь дело с пустыми фразами. Родина как имя знаменует собой победу русской словесности над пустыми фразами на поле политического сражения за внутреннюю форму.

Однако события последнего десятилетия XX века отмечены новым состоянием русской словесности. Это новое состояние связано с выходом русского языка на глобализированную коммерческую и политическую арену. По ряду причин можно думать, что этот выход означает не только экономическую либерализацию, но и эмансипацию русской культуры от герменевтических условий русской словесности с ее культом Слова. В начале нового тысячелетия на русской арене правит бал пустая фраза. Это новое герменевтическое состояние, которое требует самого внимательного к себе отношения. Эти обстоятельства мы хотели бы рассмотреть в следующем разделе, который предлагаем и как Заключение к нашему исследованию.

\* \* \*

Все это показывает нам, в каких сложных условиях складывается конструкция Родины и насколько глубоко вопросы о соответствующем дискурсе погружены в самые фундаментальные проблемы культурного производства. Мы уже неоднократно отмечали, что патриотическое воображение, бурностью которого так отличается история России, часто рассматривается как нечто банальное, наносное, временное, как чистый продукт игры власти на поле политической пропаганды. Археологический анализ Родины заставил нас углубиться в самые недра русской дискурсивной машины, где мы обнаружили глубинную, функциональную необходимость Родины как продукта работы всего герменевтического механизма. Идеологический и политический институт Родины - российское государство, в каком бы политическом обличье оно ни представало - вторично по отношению к герменевтическим институтам Родины: литературе, цензуре, словарю. Родина - не только слово из числа многих слов русского лексикона. Родина – это

[...]

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Регенерация Родины**

*Могу любое, ношу отечественное*  
(из рекламы)

С 1991 года геополитическое пространство, которое называлось великой социалистической Родиной, больше не существует. Мы уже говорили, о том, что распад Союза довольно значительной частью населения переживался как насильственное лишение Родины. Это была болезненная ампутация. Ее проводили методом шоковой терапии, без анестезии.

Метафоры ампутации, шока, анестезии - не пустые слова. Поскольку мы рассматриваем Родину как конструкцию воображения, а эстетический момент такого конструирования - как центральный, мы не можем не указать на то, что собственно "эстетическое" - это то, что имеет отношение и к перцепции, к ощущению, т. е. к опыту тела. Благодаря эстетической претензии, фактор телесности в опыте Родины тоже получает исключительное значение, а с ним и все то, что с телом связано, в том числе и боль, и утоление боли. В критике идеологии принято полагать политический язык авторитарной власти чем-то совершенно посторонним по отношению к опыту индивидуального существования, чем-то, что тяготеет над последним, но не затрагивает его существа. Эстетический аспект конструирования Родины как раз и свидетельствует об обратном.

Только при поверхностном взгляде можно отрицать политический язык как совокупность ничего не значащих пустых фраз. Мы видели и на примере "простой советской женщины" Е.Г. Киселевой, и на примере "архитектора" Отечества адмирала Шишкова, сколько душевных сил, сколько страсти, сколько жизни вкладывается в дело построения таких "пустых фраз". Уже одного только этого человеческого усилия говорения было бы достаточно, чтобы признать высокую содержательность "пустой фразы". Не говоря уже о том, сколько физических жизней отдавалось в войнах и трудовых буднях ради того, чтобы эта "пустая фраза" не прекратила своего существования. Те, кто умирал на полях сражений за веру, царя и отечество или за родину и Сталина, умирали не за "пустую фразу".

Говорящий о Родине связан с предметом говорения тесными, интимными узами. "Письмена" Родины - это "письмена на теле". Напомним еще раз о понятии фигуры у Ролана Барта. Родина - одна из таких фигур: она встроена в любовный опыт тела, это не знак, а жест, который совершается в состоянии влюбленности. Родина дискурсивно устроена так, что, даже ненавидя, ее нельзя не любить. Ведь ненависть - необходимая составная часть любовного отношения и дискурса любви. Дискурс патриота - всегда Дискурс влюбленного, даже если этот патриот любит Родину лермонтов-

ской отрицающей "странную любовь". Любовь к Родине - особая форма фасцинированности.

Отсюда и метафорика телесности - боль, ампутация, анестезия. Продолжая этот "анатомический ряд", логично было бы предположить и возможность протезирования и/или регенерации. Исторический генезис Родины, как мы уже упоминали, отличается устойчивостью телесности знаков - фразеологического состава ее означающих. На протяжении истории России много раз имели место катастрофические сломы идеологических систем, но знаковое тело Родины превозмогало обстоятельства и восставало, регенерировало свою фразеологическую ткань, восстанавливало нарушенную текстуру, достраивалось до новой целостности, до новой дискурсивной завершенности.

Ностальгическая боль по утраченной Советской Родине, которую испытывает постсоветский субъект - это фантомная боль на месте ампутированного члена. Однако в постсоветской ситуации опять, как и прежде, Родина находится в состоянии активной регенерации своей дискурсивной ткани. На месте ампутированного органа остался шов, ткань разрастается спайками, которые искусственно поддерживают в состоянии целостности и единства то, что раньше, до ампутации, держалось "само собой". Спаечные структуры удерживают разорванные ткани от коллапса. Чем спаек больше, тем крепче шов.

Современная нам Родина, Родина постсоветского субъекта, функционирует на правах "красного словца". Это наблюдается и в политике, и в media, и в рекламе. Это не означает, однако, что Родина прекратила свое существование. Наоборот, она умножилась, хотя и утратила авторитетный центр, из которого контролировался процесс ее производства. Новые дискурсы Родины множественны, как множественны спайки хирургического шва. На смену единому пришел дискурс, который распределен по многочисленным разным каналам и часто дублирует информацию, идущую по другим каналам. Например, идея любви к Родине утверждается не только в педагогическом дискурсе, но и в дискурсе коммерческой рекламы. Идея служения Отечеству больше никем не монополизирована, она используется в целях promotion при организации политических кампаний самого разного толка. Мысль о святости Родины используется как аргумент не только среди воцерковленных патриотов, но и в порядке риторической фигуры равно в коммунистической и в правой пропаганде.

Такие множественные "спайки" говорят о протезирующем характере постсоветского дискурса о Родине. Протез - максимально возможное сочетание функциональности с правдоподобием. Красота протеза (красное словцо - значит "красивое") это, с одной стороны, совершенство дизайнерского решения, которое есть функциональность, помноженная на сопро-

тивление материала. Однако "красота" протеза для его пользователя - это еще и способность симулировать, т. е. производить видимость неповрежденности, целостности тела, один из органов которого подвергся ампутации. Травма, вызванная ампутацией Родины из коллективного тела советского человека, компенсируется производством видимой непрерывности в производстве ее фразеологии.

Производство видимости - симуляция<sup>1</sup> - это, согласно Ж. Бодрийяру, автономный режим дискурсивной практики, который не есть только разновидность производства как такового. "Видимость" как цель производства-симуляции - не совсем то же, что "продукт", цель производства. Живопись-"обманка" (*trompe l'oeil*) создает иллюзию глубины: посредством использования иллюзий перспективы на живописной плоскости глухой стены появляется симулякр третьего измерения - видимость кессонированной поверхности или уходящего в открытый сад окна посередине глухой перегородки или иллюзия скульптурного рельефа на холсте и т. п. Практика *trompe l'oeil* чрезвычайно поучительна и полезна для осознания относительности того, что мы понимаем под знаком. Предполагая под собою глубину, поверхность "обманки", казалось бы, констатирует неизменность и вечность самой конструкции знака: его поверхность-тело-означающее находится в обязательных отношениях манифестации того, что скрывается в глубине, в значении, в означаемом. Очевидное наличие явной поверхности заставляет предположить и необходимое наличие под ней тайной глубины. Однако практика *trompe l'oeil* подрывает самими своими условиями обязательность такого предположения. Симулируя "глубину", обманка отменяет и необходимость ее обязательного существования под "поверхностью". Но если не "глубина", то что же тогда манифестируется в "поверхности"?<sup>2</sup> И можно ли говорить о манифестируемости вообще? А если нельзя, то как быть с вековой традицией русской герменевтики, залогом истинности которой является чудо воплощения Христа, т. е. чудо явленности глубины-Бога в поверхности-слове?

Такой подрыв обязательности отношения между "поверхностью" и "глубиной" оказывается фатальным для онтологии Родины и для ее языка. Мы обсуждали выше герменевтический контекст, в котором эта конструкция создавалась. Это был контекст поиска универсального вечного языка -внутренней формы - за обманчивыми формами языка повседневности. Логика этого поиска потребовала институционализации внутренней формы как "инстанции глубины". Именно к этой "инстанции" обращались как к источнику символической авторизации при обосновании "врожденности", "естественности", "первоначалия". Внутренняя форма Родины / Отечества выступала в качестве гарантии истинности ее манифестаций, в том

числе тех манифестаций, которые принимали формы институтов государственной власти.

Практика симуляции отменяет этот герменевтический пафос. Внутренняя форма становится совершенно излишней, если известны приемы синтеза, которые создадут видимость подобия внутренней формы - так поверхность синтетической кожи составляет подобие поверхности кожи натуральной, совершенно не воспроизводя при этом "внутреннюю форму" процесса производства кожи. Потребительские качества синтетического материала должны соответствовать качествам натуральной кожи, а отсутствие такой "внутренней формы" для покупателя должно быть безразлично.

Предположим, шишковское "Рассуждение о любви к отечеству" писалось бы в наши дни и предназначалось бы для странички в Интернете. Сам процесс производства такого письма противоречил бы принципам устройства знака, из которых "Рассуждение" произошло. Передаваясь по телефонным каналам или по спутниковой связи, виртуальное сообщение меньше всего сохраняет сходство со своим теоретическим прообразом - высказыванием как единством плана выражения и плана содержания. Виртуальное сообщение - это электрический сигнал, и он выбирает тот канал связи, который меньше загружен другими сигналами. При выборе канала то, что мы получаем в виде сообщения, подвергается делению, разрыву или мультипликации вне какой бы то ни было соотнесенности со структурой содержания или структурой формы. Манипуляции над тканью высказывания не диктуются внутренним его состоянием и вызываются только состоянием канала на данный момент. Разорвавшись на фрагменты, которые предъявляются читателю случайным сочетанием сигналов, да еще распылившись по множественным каналам передачи, все это "ничто" синтезируется в "нечто" - читабельное сообщение - лишь на экране принимающего компьютера по команде читателя, который в нужный момент щелкает мышкой. Здесь "ничто" делает уступку сознанию читателя, который привык получать информацию в образе алфавитного текста, а не, например, бинарного кода. Только на его экране и только в данный момент "хаос" сигналов превратится в текст - единство плана содержания и плана выражения. Как только читатель теряет интерес и снова щелкает мышью, видимость текста исчезает, снова распыляясь в "ничто". Текст "держится" как текст, вместе со своей симулированной "глубиной" и виртуальной "поверхностью", только усилием внимания читателя.

Невозможность "Рассуждения" в наши дни, таким образом, мы связываем с радикальными изменениями герменевтического порядка. Все это можно назвать гораздо проще - свободой слова. Как герменевтический

институт Родины, цензура отменилась одновременно с распадом ее (Родины) геополитической манифестации, государства под названием СССР.

Однако "свобода предпринимательства" по отношению к знаку - это не политическое нововведение, а обстоятельство более общего герменевтического плана. Именно эту новую герменевтику мы и пытались отразить, вводя в рассуждение метафору Интернета. Политический язык нашего времени - результат нового состояния языка как совокупности media.

Это состояние, вновь обращаясь к авторитету Бодрийера, мы обозначили бы как переход языка репрессии в язык обольщения. Репрессию здесь можно понимать и в политическом, и в психоаналитическом смысле. И то, и другое словоупотребление подразумевает наличие двух дискурсов - одного манифестного, другого - латентного. Правда подразумевается в латентном дискурсе, тогда как манифестный тчится эту правду скрыть. Герменевтика в режиме репрессии - это выявление подавленной истины. В этом же жесте выявления заключается и критика: анализ разрывает поверхность манифестного дискурса ради высвобождения аутентичности, которая невидимым образом живет в латентном дискурсе.

Язык обольщения, в отличие от языка репрессии, не озабочен проблемой аутентичного. Свой движущий принцип он обретает в борьбе за адекватность. Если сформулировать этот принцип совсем тривиально, задача обольщения - сообщить то, что слушатель хочет услышать. Если язык репрессии имеет задачу воспитания и исправления, которую он решает, используя герменевтический прием "срывания масок", то язык обольщения, наоборот, заботится о целостности поверхности, и производство смысла здесь сводится к тому, что он (смысл) "подгоняется" к тому смыслу, который антиципирует слушатель. Адекватность - это соответствие ожиданиям обольщаемого, а не "объективным" условиям аутентичности / истинности. Как говорит донне Анне дон Гуан, «Я был бы раб священной вашей воли, // Все ваши прихоти я б изучал, // Чтоб их предупреждать, чтоб ваша жизнь // Была одним волшебством беспрерывным».

"Воля", "прихоть", "блаженство" - все это новые свойства слушателя - субъекта языка, причем те самые, которые язык репрессии в нем подавлял или из него "выжимал по капле". Именно эти свойства язык обольщения, наоборот, в говорящем культивирует. Язык обольщения по-новому конструирует своего субъекта. Речь идет не только о новом персонаже в драме языка, но и о совершенно иной политэкономии обмена между говорящим, слушающим и тем, о чем говорится.

Конструкция православного Отечества у Шишкова была построена на своеобразном механизме взаимного долженствования: отдавая свою жизнь

на алтарь Отечества, сын его получал "компенсацию" в виде безусловных ценностей славы и чести. Подобные отношения долженствования объединяли и сына советской Родины с его Родиной-Матерью. "В обмен" на подвиг служения - бескорыстный труд на благо Родины, беззаветную преданность ее идеалам и т. п., сын Родины "получал от Родины все" - мирное небо над головой, возможность созидательного труда, уверенность в завтрашнем дне.

Долженствование указывает на неравноправное положение субъектов в таком обмене: советский русский язык изобрел для такого обмена удачное имя - "добровольно-принудительно".<sup>3</sup> Это оксюморонное сочетание описывает двойственное положение субъекта говорения о Родине: при всей добровольности служения, он все равно оказывается объектом принуждения. В плане языка это принуждение проявляет себя в норме. Добровольность подчинения норме не исключает и не облегчает принудительности самого процесса нормирования. Так насилуют, невзирая на то, что насилуемый и сам готов добровольно отдаться. Будучи продуктом языка репрессии, Родина принудительна независимо от доброй воли служения, которую демонстрирует ее сын или дочь.

Ныне на символической арене бывшие "сыны Родины" уступили место новому коллективному телу - "электорату". У Родины нет по отношению к электорату никаких обязательств. Теперь она не может и не хочет "долженствовать" в прежнем смысле символического обмена, как патрон она обанкротилась и не может предложить своим клиентам в обмен на служение ни чести, ни славы, ни уверенности в завтрашнем дне. Бывший "сын Родины" приобрел известную степень автономности, но в то же время он как бы осиротел. Если "сына Родины" надо было кормить и идеологически окормливать, то на "электорат" это не распространяется: предполагается, что и в смысле хлеба насущного, и в смысле политических предпочтений он заботится о себе сам. Но от электората нужны избирательные голоса. Электорат не вступает с Родиной в отношения "добровольной принудительности". Постсоветская Родина должна изыскивать другие резервы убеждения. Прямой подкуп электората - грубый, но характерный метод новой герменевтики Родины. "Сын Родины" превращается в ее "подписчика". Сознательность служения уступает место фасцинированности и самообольщению, свойственным потребителю в коммерческом обмене. Язык обольщения нельзя навязать, он возможен только тогда, когда его субъект желает самообольститься. Поэтому возникает необходимость стимуляции Желания.

Итак, в конструкции языка обольщения долженствование и насильственное принуждение не имеют места. Язык объявляет себя "рабом священной вашей воли" и обещает позаботиться о том, что вся последующая

жизнь его "подписчика" стала "одним волшебством непрерывным". С точки зрения аутентичности значения, это стратегия обмана, но аутентичность, как мы говорили, здесь не играет роли. Речь идет о безоговорочном и любовном служении языка прихотям своего говорящего. Вернее, должна возникнуть видимость такого служения. Для этого надо добиться абсолютной гладкости "поверхности" дискурса - такого непрерывного состояния формы, которое не нарушалось бы никакими разрывами, ранами, трещинами, швами, неровностями - ямками или, наоборот, выступающими частями. Перерыв в континууме поверхности говорит о возможности скрытого от глаз внутреннего повреждения. Любой дефект поверхности может насторожить обольщаемого, вызывая подозрение, что под гладкой поверхностью прячется пропасть.<sup>4</sup> Родина в этих обстоятельствах должна продемонстрировать качества гладкости: красное словцо симуляции - это язык, который красно бает, сладко поет, гладко или складно излагает.

Задача "гладкого языка" - задача адекватности - это максимальное сужение зазора между тем, что говорит обольститель, дон Гуан, и тем, что хочет слышать его собеседник, донна Анна. Это симулятивный диалог, анти-диалог с точки зрения сократической беседы. Это та самая симуляция дискурса, которую Платон осуждал в практиках софизма. В обыденном значении слова симуляция - это притворство, попытка казаться тем, что ты не есть. Она подразумевает дурную цель, получение незаслуженной привилегии, например, освобождения от работы в случае успешной симуляции болезни. Все эти низкие коннотации само имя симуляция имеет лишь в лексиконе языка репрессии - наравне с другими случаями неправильной или несанкционированной "экономии истины", который язык репрессии желает исправлять.

Поскольку симуляция лежит в самом основании "гладкого" языка обольщения, важно то, что она стремится не только к "производству видимости", но и к искусственному синтезу других перцептивных ощущений: врач щупает лоб больного и чувствует жар, слушает его речь и слышит бред. Точно так же в симулированной продукции виртуальной реальности "поверхность" воспроизводится не просто как зрительная иллюзия, но как полноценное эстетическое - телесно-перцептивное - переживание. Виртуальные тренажеры воспроизводят аварийные ситуации в их восприятии пилотом или шофером, а виртуальный секс - все телесные ощущения, связанные с лаской и оргазмом. "Поверхность" такого виртуального языка оказывается не столько внешней стороной знака (означающего), сколько неопределенным, "неформатированным" континуумом переживаний симулированного гипертела. Именно непрерывность такой поверхности составляет область интересов языка обольщения: нарушается непрерывность,

вскрывается пропасть - и гладкость оборачивается пропастью, обольщение - репрессией.

Как практика элиминации зазора на гладкой поверхности языка, симуляция далека от идеала того языка, который ставит своей задачей срывание масок и выяснение истины. Зато именно симуляция оказывается способной воплотить в реальность бахтинскую утопию диалога. Имея в виду достижение адекватности, симуляция-обольщение готово обговаривать мир на условиях своего "клиента". Оно готово считать истиной то, что диктует ему воля, прихоть, желание донны Анны. Дело за малым - как сделать так, чтобы донна Анна захотела хотя бы чего-нибудь?

\* \* \*

Одно из самых сильных переживаний от пост-тоталитарной Москвы - радикальное изменение стилистики ее (Москвы) визуального ряда, ее общественного языка. Это наблюдение вполне тривиально: на тех местах (пространствах, как любят выражаться московские рекламные компании), которые раньше были заняты советскими лозунгами, теперь висит коммерческая реклама. Взглядом, воспитанным на образности советской пропаганды, эти новые картинки воспринимаются не в своей капиталистической новизне, а наоборот, в своей пост-тоталитарной преемственности. Проходя мимо гигантского билборда, который, от лица коммерческого банка, ничтоже сумняшеся гарантирует нам "защиту от стихий" рыночной экономики и уверенность в завтрашнем капиталистическом дне, мы не можем не вспомнить о том, что его полотнищем занавешен советский лозунг, который с такой же прямолинейной наглостью гарантировал нам двадцать лет назад, что "наше будущее - коммунизм".

Наш покровитель и патрон, гарант нашего светлого будущего сменил риторику убеждения. Пару лет назад московские улицы украсились рекламным изображением прекрасного женского лица, улыбавшегося со своего билборда проезжающим под ним машинам. Надпись на билборде гласила: "Я тебя люблю". Учитывая, что в изобразительных практиках советского общественного языка женское лицо скорее всего использовалось бы как иносказание Родины, соблазнительно было и эту голубоглазую нимфу воспринимать как новый облик Родины. Перемена была разительна. Если раньше Родина обращалась к нам с призывом, с воинственным кличем воздевая руку и указуя пальцем на текст военной присяги, то теперь она молчала, смотрела на нас с нежной, понимающей и чуть грустной улыбкой. Прежде она бросала нас грудью на амбразуру, теперь же, подобно дивному гению, осеняла своим нежным ликом бешеный трафик мос-

ковского "дикого" капитализма, изливая на субъекта рыночной экономики то простое и человеческое, чего так не хватает в его жизни - покой и любовь.

Интерпретируя девушку на рекламе как преобразенную Родину, мы, конечно, допускаем сильную натяжку. Однако в этом и заключается тактика обольщения: никакого принуждения, дух интерпретации витает там, где хочет. Ключевое слово - "хочет". Для успеха обольщающего высказывания нужно, чтобы оно "зацепило" клиента за что-то, чего ему хочется.

Можно думать, что в наше время "клиент", безусловно, хочет Родину, но Родину нежную, любящую, бесконфликтную. Это должна быть такая Родина, которая легко поддается манипуляции. Трагический, исполненный пафоса борьбы и гибели образ Родины / Отечества в имперских риторических практиках прежних эпох здесь остается невостребованным. Этот нестигаемый - чугунный, стальной, железобетонный - образ не приспособляется к требованиям постсоветской гибкости. Его место в музее. Музей теперь единственное убежище, где находят себе приют динозавры моральной нестигаемости - вечные ценности.<sup>5</sup>

В условиях капиталистического стресса, в Родине ее нынешний "клиент" скорее всего станет искать какую-то форму терапевтического воздействия. Заявления в роде "Я тебя люблю" как раз и оказывают целительный, анестезирующий эффект. Содержание терапевтического высказывания не существенно - главное его любовная, нежная, участливая интонация. Если терапевтический эффект возникает у части электората в связи с его ностальгией по советскости, то обольстительный общественный дискурс обязан предоставить и такую нишу. Но только как нишу и только для тех, кто желает этой нишей воспользоваться. Эта ниша должна быть устроена так, чтобы ее можно было легко монтировать и столь же легко демонтировать. Чугун и бетон здесь неуместны. Вечные материалы годятся только для воплощения вечных тем. Но именно вечность и бессмертие - это то, что безвозвратно уходит из языка, едва только режим принуждения и репрессии переключается в режим обольщения. В последнем главное - мобильность. Подобно цирку шапито или цыганскому табору, "гладкая" Родина раскидывает свои обольстительные шатры там, где находит себе потребителя, и так же быстро складывается и убирается, как только потребитель теряет к ней интерес.

Родина, таким образом, утрачивает свои эссенциальные параметры, перестает обладать существованием. Она превращается в подобие одежды: в условиях капиталистической свободы выбора собственно форма Родины - нежная или воинственная, бедная или процветающая, духовная или плотская - оказывается лишь формой плана выражения. Патриотизм как постсоветская установка - в отличие от директивного, безальтернативного,

репрессивного патриотизма советского времени - устроен наподобие гардероба: это ассортимент "прикидов", а не предзаданное, существенное свойство субъектности.б

Не Родина конструирует своего субъекта (будь то сын Родины, защитник Отечества, певец Отчизны или какая-то иная судьба) но, наоборот, агент выбирает из многих возможных такой "патриотический прикид", который соответствует его целям, настроениям, желаниям и пр.

Происходит обращение лакановской схемы S/s: Родина-фаллос, "главное русское слово", абсолютное означающее русской символической вселенной и верховный генератор-конфигуратор всех ее субъектностей, оказывается сам объектом игры. Агент патриотического жеста "носит отечественное" не потому, что "отечественное" эссенциально отвечает его внутренней сущности, и не потому, что другого нет и быть не может, а потому, что, преодолев аскетический принцип дефицита и имея возможность вообще-то "носить любое", он по тем или иным причинам предпочитает "носить" Родину и находит в этом удовлетворение.

Потребность мобильности при монтаже / демонтаже Родины вызывает и нужду в новых материалах. Виртуальная реальность рекламы обеспечивает максимальные возможности в этом отношении. Реклама рассчитывается максимум на несколько недель. Материал, из которого она делается, не оставляет по себе никаких следов. Если скульптуру или здание, например, собор, можно сорвать или взорвать, то на прежнем месте останется опустевший пьедестал или воронка. И то, и другое несет в себе миф уничтоженной конструкции едва ли не лучше, чем сама конструкция делала это, пока стояла на месте. Уничтоженный памятник сохраняет вечность еще крепче. Но что остается от рекламного изображения, когда на него наклеивают новое? Что остается от обольщающего популистского нарратива избирательной кампании? От коммерческого проекта promotion в борьбе одной марки шампуня против другой? Язык обольщения весь состоит из гладкой поверхности и не оставляет по себе ничего, кроме гладкой поверхности, на которой расположится новый рекламный имидж.

Будучи продуктом классической логики, т. е. подразумевая под поверхностью наличие глубины, а в глубине внешней формы - наличие вечной и непреходящей внутренней, знак языка репрессии не предусматривает открывать зрителю метод собственного конструирования. Родина как политический советский лозунг - это разновидность иконы, а икона есть не что иное, как окно в реальность высшего порядка. Язык обольщения в этом смысле пост-классичен, он усвоил и переработал уроки модернистских репрезентирующих практик. Здесь произведение искусства не несет весть о внешнем (подлинном) мире и поэтому не является "окном". Оно интересуется только собственным внутренним, функ-

циональным устройством как произведения искусства. Можно сказать, что содержанием такого объекта является рефлексия того генезиса, в результате которого объект оказался в художественной галерее или в музее, а не где-нибудь в другом месте. Дюшановский писсуар остается писсуаром, в нем самом нет ничего примечательного кроме одного: он экспонируется в пространстве эстетического. Тем самым объект намечает стратегию собственной критической деконструкции; он включает эту стратегию в свое содержание как его центральный пункт. Тем же самым он и привлекает к себе интерес.

Так же и рекламный объект привлекает внимание клиента тем, что предлагает ему игру собственной самодеконструкции. В витрине одного из московских магазинов автор этих строк обнаружила такого рода рекламный имидж. Это были копии кремлевской башни и православного собора, выполненные из деталей детского конструктора "Lego". В этом объект озадачило стремление репрезентировать вечные ценности Родины - ее духовную и историческую традиции, воплощенные в образах кремлевских святынь - в материале, который подразумевает временность, необязательность конструкции и, главное, акцентирует саму работу по конструированию "вечного". Рекламный объект экспроприировал у взорающего на него критика функцию критической деконструкции. Он сам, без постороннего анализирующего вмешательства, постулировал себя как симуляцию. Он показал - без всякого "срывания всех и всяческих масок" - условность и "манипулябельность" того, в чем видится источник привлекательности для клиента.

В этом объекте видимость национальной самобытности, исторической уникальности, духовной особенности русского создается в материале, который максимально приближен к требованиям, наоборот, универсальности, воспроизводимости, безразличия к различию. Кубики "Lego" считаются самым лучшим детским конструктором именно потому, что из них можно воспроизвести все, что угодно. Они сделаны так, чтобы свести "сопротивление материала" к нулю. Именно "безразличие к различию" придают "Lego" свойства материала глобализированной эпохи. Это игрушка без свойств, начисто лишенная признаков "характера". Ее притягательная сила и игровой потенциал заключаются в том, чтобы наглядно демонстрировать принцип симуляции. Абсолютно все, что мы считаем уникальным, любое чудо света, включая и чудо русской национальной традиции, оказывается воспроизводимым. "Lego" населяет мир анти-уникальными объектами, превращая область истории и духовности в игровую площадку.

В модуле "Lego" неповторимость прототипа - собственно форма храма, кремлевской башни и пр. - вместо того, чтобы нести весть о непостижимости и вечности его внутренней формы, будь то русский бог или русская

история, оказывается технической задачей конструирования. Воспроизведение крестов и кокошников требует умения обращаться с кубиками. "Lego" тренирует пространственное воображение и умение комбинировать элементы, но прежде всего остается занятием для игры и досуга, для отдыха. При помощи "глобализированного", коммерчески зарекомендовавшего себя материала из священных символов Родины обустроивается площадка для рекреации. Ее всегда можно демонтировать и собрать из кубиков какое-нибудь новое "чудо света". В глобализированном контексте рекреации любое различие сметается желанием клиента to have fun и функциональным безразличием послушного этому желанию материала.

Этот же "Lego"-принцип монтажа / демонтажа Родины мы можем наблюдать в практиках евроремонта - косметической реставрации старых московских зданий, в ходе которой им придается видимость по-западному комфортабельных сооружений, пригодных для проведения в них экономических транзакций на уровне запросов глобализированного мирового сообщества. К числу объектов таких транзакций следует отнести и образ жизни, и особенно практики тела. Иными словами, это прежде всего транзакции в области эстетического-aisthithikos, т. е. перцептивно-(телесно)-значимого. Не случайно и начинается евро-ремонт с установки западной сантехники и особенно популярных ванн-джакузи.

Вообще приобретение нового опыта тела можно считать основным условием успешной экономической транзакции между экс-советским субъектом и западным символическим порядком. Как и в виртуальном сексе, здесь многое упирается в симулятивное воссоздание телесного переживания. В евро-ремонтированных домах и офисах русские нувориши устанавливают не только супер-унитазы для цивилизованной организации функций естественного отделения, не только ванны для гигиенического и эротического досуга, но также и новые окна, которые снижают уличный шум, духоту и запыленность, и кондиционеры, облегчающие жару или холод. "Новое тело" - обихожное, здоровое, чистое, загорелое, сексуально удовлетворенное, натренированное на тренажерах - важная часть современной нам риторики успеха. Оно конструирует из новорусского материала некое обобщенно-"западное" тело, воспроизводя его ощущения не в модусе "естественной потребности" (потребность экс-советского, приученного к дискомфорту тела в супер-унитазе или джакузи довольно сомнительна), но в модусе коммерчески оправданной симуляции. Это тело-витрина, тело-завывала, тело "на продажу". Чего? Не важно.

Отметим особо, что это "буржуазное тело" есть тело паразитической рекреации и нарциссической самоудовлетворенности, т. е. нечто совершенно исключаящее тот физический и моральный аскетизм производства дефицита, который навязывала советскому гражданину его Родина (прото-

типом такого аскетизма в системе идеалов Родины было тело Рахметова, который, отдавая себя на служение революции, т. е. процессу производства утопического светлого будущего, спал на гвоздях).

Установка джакузи - это символический жест дезидентификации по отношению к дискурсу советскости как революционного самоограничения тела. Это сигнал о готовности вступить в "западный образ жизни", если это необходимо для выживания в мире глобальных экономических "акул". Но буржуазное тело для постсоветского человека пока сохраняет свою отдельность от практической жизни, пока еще осознается как код и как роскошь. В качестве подтверждения сошлемся на фельетон Евг. Попова, герой которого - обанкротившийся новый русский - вынужденно заменяет дорогую кипрскую глину, в которую справляет нужду его кошка, на общедоступные (и родные) опилки. Перед лицом экономических обстоятельств кошка-патриотка легко смиряется с вынужденным ограничением, которое сама жизнь накладывает на ее тело.

Поучительная история с кошкой говорит о том, что новое русское тело не вызывается внутренней нормой (или внутренней формой) физиологической потребности, а создается поверхностно, симулятивным путем, конструируется из заготовок наподобие "Lego"-собора в витрине магазина. При необходимости оно легко перемонтируется в "старое русское", но этим снижается его потребительная стоимость на рынке международного обмена. Поэтому практики евро-ремонта ищут такие способы конструирования своих поверхностей, которые не вызывали бы шока при взаимопереходах от "нового русского" к "старому советскому" и обратно. Родина стремится глобализироваться, но не раствориться в этом процессе.

Интересы западного истеблишмента и ностальгические желания отечественного тела ищут область возможного компромисса. Этот поиск отражается в политических практиках, где процессы либерализации в "западном" духе проводятся в ходе передвижения политических фигур, навечно вписанных в советские анналы. Фигура агента КГБ на посту президента демократической России оказывает успокоительное воздействие на взвинченные нервы бывшего советского субъекта, который колеблется между страхом коммунистической реставрации и не менее сильным страхом американской глобализации. С этими страхами приходится мириться и международным партнерам, которые уступают ностальгическим настроениям экс-советского электората, лукаво приписывая его колебания так называемой "слабости демократических традиций" или "отсутствию гражданского общества". На самом деле, такое примирение западной демократии с бывшим КГБ есть, конечно, результат распространения языка обольщения: мы уже говорили, что для этого языка не важно, "кто", "что" и "откуда", а

важно только отсутствие зазоров и невидимость стыков в "поверхности" коммуникации.

С полной наглядностью эти принципы оформления поверхности проявляются в архитектурных практиках, например, в способах ремонта советских фасадов. Здесь глобализированные технологии, которыми располагает международный истеблишмент, подчиняются русскому желанию "своего" пространства, в котором было бы удобно измученному лишениями бывшему советскому телу и которое своей внешностью доставляло бы отраду ностальгирующему патристическому глазу.

Нам удалось найти пример таких практик на одной из московских площадей, где мы наблюдали два парные, как каминные канделябры, сталинские жилые дома, из которых один уже подвергся евро-реконструкции, а второй еще стоял в первоначальном виде.

В отремонтированном здании мы наблюдаем "разглаживание" поверхности-означающего буквальным образом. Характерная для сталинского фасада мелочность архитектурного украшения как бы смывается минимизирующим усилием глобализованного дизайна. Поверхность покрывается ровным слоем штукатурки, нижний этаж отделывается полированным камнем, окна забираются тонированными сплошными стеклами, без внутреннего деления рамы. Игра светотени и цвета в мелких деталях, свойственная оригинальному рельефу сталинской стены, сменяется в результате реконструкции ровной заливкой зрительной поверхности. Окна увеличиваются в размерах и уменьшаются по количеству - верный признак, что и жилых "отсеков"-ниш внутри этой твердыни оказывается в результате евро-ремонта гораздо меньше.

Минимализация украшений на фасаде вновь отремонтированного здания говорит о новой политэкономии в распределении красоты и комфорта. Идея сталинского фасада - изобилие, идеал социалистического общества, который проявляет себя в избытке мелких рельефов и украшений. "Сдержанность" нового фасада призвана вызывать представление о солидности. Здесь больше не место рядовому советскому человеку, которого сталинская красота приглашает принять участие в коммунальном празднике изобилия, где каждому найдется завитушка, колонка, раковинка или еще какое-нибудь излишество. Минимальная рельефность новой поверхности не сулит радости жизни на этом празднике изобилия; наоборот, она внушает почтение к универсальному экономическому закону, который, со всей прямотой молодого капитализма, формулируется так: "Кто не успел, тот опоздал". Культ успеха, который достается сильнейшему, противопоставляет себя утопическому идеалу изобилия, распределяемого по принципу коммунальной справедливости. "Новое" здание населяется "субъектами успеха" - обитателями апартаментов и бизнес-офисов. "Старое" здание



пока что занято уходящим классом - некогда счастливыми обладателями почти бесплатных квадратных метров в престижном месте сталинской коммунальной застройки. Понятны экономические мотивы, которые движут архитектором при планировании фасада. Сталинская архитектура могла позволить себе излишества, потому что пользовалась бесплатной рабочей силой при возведении своих шедевров. Евро-ремонт, наоборот, осуществляется силами гастарбайтеров, которым надо платить "по коммерческим ценам". Элиминируя архитектурные излишества, застройщик стремится создать видимость солидности при невысоких затратах. Отсюда - дешевые материалы, например, сплошное застекление фасадов, в результате которого обольщающая гладкость поверхности доводится до абсолютного состояния.

Но узурпация некогда коммунальных квадратных метров во имя вновь разбогатевшего потребителя не означает отрицания сталинской красоты. Наоборот, пейзаж сталинской застройки не только сохраняется, но и подчеркивается. В декоре "новорусского" евро-ремонта сохраняются башенки и объемы, которые и создают специфику сталинского гранд-стиля. Они становятся теперь предметом экспонирования. На фоне минималистского фасада совершенно избыточные башенки смотрятся так, как джюшановский писсуар смотрится в аскетической белизне стен художественной галереи.

Евро-ремонт редактирует городской пейзаж с коммерческими целями. Сама линия московского горизонта, исчерченная причудливыми и мистическими очертаниями фантастических башенок, готических крыш и скульптур, установленных на этих крышах - этот прихотливый горизонт московского пейзажа уже сам по себе есть исторический памятник, который безошибочно связывается в наших воспоминаниях с безграничным, тотальным фантазированием советского политического проекта. Московский советский пейзаж воплощает в себе эстетику и поэтику пытки. Это понятный без слов, и потому вполне интернациональный язык абсолютной репрессии. Внося поправки в оригинальный замысел, своим редактирующим усилием "новорусский" архитектор стремится нейтрализовать страх смерти, которым проникнут сталинский городской пейзаж.

Как и безымянный конструктор "Lego"-храма, он переводит уникальность исторического опыта детей ГУЛАГа в регистр рекреативного аттракциона. Евро-отремонтированный сталинский дизайн доставляет удовольствие и потакает самообольщению. Пресловутая башенка намекает клиенту на возможность приобщения к той нечеловеческой власти, которую она репрезентировала в своем "родном" символическом пространстве - пространстве абсолютной репрессии. У клиента возникает ощущение, что теперь, в условиях рынка, эту безграничную власть можно купить или как-то иначе приобщиться к ней, заплатив за это всего лишь деньгами, а не

собственной жизнью. Советская история оказывается чем-то наподобие декорации в мастерской провинциального фотографа: нарисованный самолет с дыркой; достаточно клиенту всунуть голову в дырку, а фотографу щелкнуть затвором, и видимость полета - приобщенность к полету - налицо.

Регенерация Родины в языке, построенном на принципе обольщения, опирается на протезирование "естественными" - гарантированно неотторгаемыми - тканями, трансплантатами. Текстовые фрагменты - фразеологические нити - мелкие кусочки языковой ткани - обрывки языковой памяти и идентичности - соединяются тонкими швами, сосуд к сосуду, в попытке восстановить кровообращение в коллективном символическом теле русского "мы". Мы узнаем в улыбающемся девичьем лице или в игрушечном православном храме облики Родины, но это результат манипуляции над цитирующим, припоминающим характером ее фразеологии. Сейчас, когда репрессивная Родина, хочется надеяться, отошла или (болезненно) отходит в прошлое, в истории цитирования прослеживается новый "наворот". Фразеология Родины раскручивается назад, как будто в текстовом редакторе по команде "undo": кажется, что достаточно нажать на стрелку, и дискурс вернется в прежнее состояние. Но природа операции undoing в реальности языкового обмена, как и в виртуальной реальности text processing, такова, что она, независимо от того, как выглядит в результате этой операции текст на экране, лишь симулирует возвращение к прежнему, а на самом деле оказывается качественно новым этапом переписывания.

В патриотических программах новой России речь не идет, несмотря на все уверения, о возвращении к старому символу, к возрождению поруганных святынь. Если доперестроечный дискурс Родины можно считать этапом сакрализации, а иконоклазм перестройки - десакрализацией, то сейчас, в условиях нового русского капитализма, мы сталкиваемся с процессом де-десакрализации - undoing и операции по сакрализации, и по последующей десакрализации. О том, что де-десакрализация - это и не очищение иконы, и не разбиение ее, а лишь следующий этап ее секуляризации и коммерциализации, свидетельствует та легкость, с которой сакральный символ встраивается в лексикон коммерческого языка promotion.

На выезде из международного аэропорта Шереметьево-2, в самом начале долгой дороги в Москву, приезжего встречает большой рекламный щит. Это продукция компании "Кока-кола", изображение гигантской бутылки, из которой разлетаются пена и капли влаги, в жаркий день приятно будоражит, обещая утоление жажды. Естественно, на ум приходит раблезианский Храм Большой Бутылки, поневоле вспоминается долгий путь героев в поисках этого храма, поневоле вспоминается и амбивалентный его результат (Бутылка, как мы помним, сказала "тринк" - что бы это ни означало),

поневоле с этим путем сопоставляется и собственное только что проделанное жалкое двухчасовое странствие из одной метрополии в другую. Под изображением бутылки - надпись: "С возвращением". Именно так - не добро пожаловать" и не "с приездом". Символический жест коммерческой апроприации: американская компания "Кока-кола" приветствует нас не от своего имени, но от имени Родины - ведь куда же еще можно вернуться?

Глубокая ирония такого возвращения это уже совсем другая история.

Москва — Стокгольм, 1997-2000

В качестве иллюстраций использованы материалы из журналов СССР на стройке и На суше и на море, а также снимки, сделанные в последние годы на улицах Москвы.

I Родное слово.

Народ-языкотворец в тесном единении с инстанциями языковой нормализации (т. Ягода и Горький среди передовой молодежи)

II-III Вступление в трудовую семью

IV-V Производство нового тела: испытание трудом, испытание стихиями

VI-VII Несение передовой идеи

VIII-IX Новая жизнь на марше

X-XI Производство счастливого детства

XII-XIII Преимущества социалистического образа жизни.

На снимке XIII: латвийская молодежь в национальных костюмах

XIV-XV Сделай сам

XVI-XVII Коммерциализация святого

XVIII-XIX Коммерциализация святого (продолжение)

XX-XXI Монтаж и демонтаж фасада

XXII-XXIII Евро-ремонт: освоение величественного

XXIV-XXV Евро-ремонт: лакировка поверхности







## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

1. Степанов, Ю.С. 1997. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. Москва; Степанов, Ю.С. и С.Г.Проскурин. 1993. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. Москва.  
Ю.С. Степанов дает двухстороннее определение константы в культуре. С одной стороны, это "концепт, существующий постоянно или, по крайней мере, очень долгое время". С другой - принцип создания "алфавита культуры", "проецирующийся далее в различных культурах на представления об устройстве мира". Обсуждение константы как аналитического инструмента см. Ю.С. Степанов, указ. соч., стр. 13-78.
2. Виноградов, В.В. 1994. История слов. Москва.
3. Более подробно см. Bartminski, J., I. Sandomirskaja, V. Telija. 1998. "Ojczyzna w polskim i rosyjskim obrazie swiata". Z polskich studiow slawistycznych. Językoznawstwo. Seria 9. Warszawa. 21-29.
4. Geertz, Clifford. 1983. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. NY.
5. Критику Heimat см. в сборнике Hermand, Jost and James Steakley (eds). 1996. Heimat, Nation, Fatherland. The German Sense of Belonging. NY. См. также интересную критическую историю послевоенного западногерманского патриотического фильма в Kaes, Anton. 1989. From Hitler to Heimat. The Return of History as Film. Harvard and London.
6. Об особенностях имен, которые не имеют экстенсионалов и в своей семантике зависят от условий культурного конструирования понятий, см. Арутюнова, Н.Д. (отв. ред.). 1989. Логический анализ языка. Проблемы интенциональных и прагматических контекстов. Москва.
7. Барт, Ролан. 1999. Фрагменты речи влюбленного. Москва.
8. Здесь и далее - там же, стр. 81-82.
9. "Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist." Gellner, Ernest. 1964. Thought and Change. London, 169. О роли "воли к нации" в формировании национализма - Gellner, Ernest. 1987. Nationalism and the Two Forms of Cohesion in Complex Societies. Culture, Identity and Politics. Cambridge, London and NY, 6-28.
10. Featherstone, Mike. 1995. Undoing Culture: Globalization, Postmodernity and Identity. London, 1995, Chapter 6.
11. Известия, 3(354), 1997.

12. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Chapter 2 "Cultural Roots". Андерсон описывает нацию как культурный артефакт, а ее символы - как репрезентации культурного процесса по созданию новой идентичности.

13. Барт, Ролан. 1994. *S/Z*. Москва, 13-19. Рассматривая отношение между денотатом и коннотацией, Барт отмечает иллюзионность этих систем.

[П]ервая из двух систем, а именно денотативная, сама к себе оборачивается и сама себя маркирует; не будучи первичным, денотативный смысл прикидывается таковым; под воздействием подобной иллюзии денотация на проверку оказывается лишь последней из возможных коннотаций (той, что не только создает, но и завершает процесс чтения), верховным мифом, позволяющим тексту притворно разыгрывать возвращение к природе языка, к языку как природе: ведь и вправду, разве нам не хочется верить, что в любой фразе, какие бы смыслы ни высвобождались из нее впоследствии, изначально содержится некое простое, буквальное, безыскусное, истинное сообщение, по сравнению с которым все прочее (все, что возникает позже и сверх того) воспринимается как "литература"? (стр. 19).

14. Анализ нарративности и фактора литературной утопии в дискурсе политического и особенно национального самоопределения см., в частности, Thorn, Hakan. 1996. *Rorelser i det moderna. Politik, modernitet och kollektiv identitet i Europa 1789-1989*. Falun, ss. 49-58, 99-154. Термин "история" в нашем употреблении не совсем точен. Скорее можно говорить о синергетическом (в понимании Эйзенштейна) образе, соединяющем в себе и слово, и сюжет, и визуальный ряд. Огромную роль играет цвет и даже звук - обрывки интонаций, музыкальные фрагменты. По сравнению с традиционным, мы несколько усложняем понятие нарратива, включая в него и элементы телесности.

15. Teliya, Veronica, Natalya Bragina, Elena Oparina and Irina Sandomirskaya. 1998. "Phraseology as a Language of Culture. Its Role in the Representation of a Cultural Mentality". *Phraseology: Theory, Analysis, and Applications*. Ed. by A.P. Cowie. Oxford, 55-78.

16. Гаспаров, Б.М. 1996. *Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования*. Москва.

17. Антипенко, Людмила и Галина Карнаушенко. 1993. "Родина глазами харьковского студенчества". *Pojencie ojczyzny we wspolczesnych jezykach europejskich*. Pod red. Jerzego Bartminkiego. Lublin. 105-126.

18. Lewicki, Roman. 1993. "Semantyka pojecia ojczyzny i jego funkcjonowanie we wspolczesnym jezyku rosyjskim". Там же, 83-91.

19. Здесь уместно вспомнить определение интертекстуальности по Ю. Кристевой: [A]ny text is constructed as a mosaic of quotations: any text is the absorption and transformation of another [...] The term intertextuality denotes (the) transposition of one (or several) sign system(s) into another. (Цит. по Kristeva, Julia. 1993. *The Kristeva Reader*. Ed. by Toril Moi. Oxford, pp. 37, 111)

20. Александров, В. 1988. Как создавался Гимн Советского Союза. Москва, 3, 190 и далее.
21. Бабиченко, Д.Л. 1994. Писатели и цензоры. Советская литература 1940-х годов под политическим контролем ЦК. Москва.
22. О бессловесности власти см. Делез, Жиль. 1992. "Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое)". Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж.Делез. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. Москва, 191-199.
23. Benedict Anderson. Imagined Communities. Introduction. Хотелось бы обратить внимание на предлагаемое Андерсоном понятие нации как сообщества эмоциональной легитимности (стр. 13-14).
24. Социальную работу по производству безразличия и отчуждения как часть процесса цивилизации Бауман обсуждает в Bauman, Zygmunt. 1991. Modernity and the Holocaust. Cambridge, 12-27. Мы предполагаем наличие контр-тенденции, социальной коллективной работы по созданию чувства причастности целому, аффективной близости.
25. См. Вышеуказанный сборник под ред. Е. Бартминского.
26. Wierzbicka, Anna. 1995. "Lexicon as a Key to History, Culture and Society. 'Homeland' and 'Fatherland' in German, Polish, and Russian". Current Approaches to the Lexicon: A Selection of Papers Presented at the 18th LAUD Symposium, Duisburg, March 1993. Frankfurt a. M., 103-155.
27. Телия, В.Н. 1999. "Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте родина". Славянские этюды. Сборник к юбилею СМ. Толстой. Москва, 466-476.
28. Tolstaja, Swetlana. 1993. "Ojczyzna w ludowej tradycji slowianskiej". Pojecie ojczyzny. 17-22.
29. О полемике между "риторическим" словом и "платоновским" словом с точки зрения философии языка и методологии культурного анализа см. Fish, Stanley. 1990. "Rhetoric". Critical Terms for Literary Study. Ed. by Frank Letricchia and Thomas McLaughlin. Chicago, pp. 203-223.
30. Bergman, Peter and Thomas Luckmann. 1991. The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge. London.
31. Борхес, Хорхе Луис. 1994. Аналитический язык Джона Уилкинса. "Оправдание вечности." Москва, 391-394.
32. Фуко, Мишель. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург. Приведенная цитата, а также анализ отрывка из Борхеса- стр. 28-37.
33. Там же, стр. 28.
34. Lakoff, George. 1987. Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind. Chicago and London, p. 3.

35 О языке как о первичном социальном институте писал еще Жан-Жак Руссо в своем "Трактате о происхождении языка" (Rousseau, Jean-Jacques 1986 "On the Origin of Languages" On the Origin of Language Chicago) См использование понятия "первичного социального института" как критического термина в социальной лингвистике в Halhday, MAK 1979 Language as Social Semiotic the Social Interpretation of Language and Meaning London

36 Примеры концептуального анализа "культурных непереводаемостей" такого типа см., например, Арутюнова, Н Д (отв. ред.) и Т. Б Князевская (сост.) 1994 Понятие судьбы в контексте разных культур Москва, Арутюнова, Н Д. (отв. ред.) 1991 Логический анализ языка Культурные концепты Москва

37 Под "культурной генетикой" я имею в виду лингвофилософские концепции, связывающие причинно-следственной связью "конфигурацию" культурного знания и национально-этнического различия с генезисом родного языка В этом духе - Muttersprache как "матрица", порождающая национальное сознание - рассматривал язык Лео Вайсгербер, идеи которого сейчас приобрели большую популярность в восточно-европейском языкознании См., например, его основополагающую работу "Родной язык и формирование духа", написанную в 1929 г, русский перевод Вайсгербер, Йоханнес Лео 1993 Родной язык и формирование духа Москва

38 Schultz, Emily A 1990 Dialogue at the Margins Whorf, Bakhtin, and Linguistic Relativity Madison, Wisconsin, and London

39 Там же, стр. 152

40 Телия, В Н 1996 Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингво-культурологический аспекты. Москва

41 Там же, стр. 215

42 Там же, стр. 226

43 Там же, стр. 214-215

44 Миф "органической целостности" имеет прямое отношение к "платоновскому слову", см Указанную выше работу Stanley Fish "Rhetoric" О том, почему интерпретация плохо "прививается" к дискурсу размышления о бытии, в чем заключается внутренний конфликт между ними, см Рикер, Поль 1995 Конфликт интерпретаций Очерки о герменевтике Москва

45 Williams, Raymond 1988 Keywords a Vocabulary of Culture and Society London.

46 O'Sullivan, Tim, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery, and John Fiske 1994 Key Concepts in Communication and Cultural Studies London, NY

47 Понятие символического капитала заимствовано нами из социологии Пьера Бурдьё (см в частности Bourdieu, Pierre 1990 The Logic of Practice Cambridge, 112-121). Бурдьё проводит различие между производительными и "непроизводительными" (символически

значимыми) действиями в структуре обмена Последние создают статус, авторитет, власть О связи между правом вообще и правом на речь см Certeau, Michel de 1997 *The Capture of Speech and Other Political Writings* Minneapolis and London, 1997, особенно стр. 1-39 Язык - и не только право на говорение, но и право на форму говорения - оказывается полем борьбы интересов, тем символическим "местом", за которое ведется борьба Подробнее о борьбе за форму говорения и место в языке см Козлова, Н Н и И И Сандомирская 1996 "Я так хочу назвать кино" "Наивное письмо опыт лингвосоциологического чтения Москва, особенно стр. 19-57

48 Bourdieu, Pierre 1989 *Distinction a Social Critique of the Judgment of Taste* London

49 Отношения власти и языка Мишель Фуко видит в порядке дискурса Вкратце такой порядок можно определить как то, что в данной культуре разрешено к говорению, а что замалчивается, как понимаются базовые дихотомии, например, "истина" и "ложь", "прекрасное" и "безобразное", как мыслится и практически реализуется авторская функция и др. Порядок дискурса (а не индивидуальная воля и не органическая целостность коллектива - бердяевский "национальный человек") определяет "конфигурацию" субъектности, в т ч характер агентивности в языке и культуре Порядок дискурса - это технология, по которой действует машина производства смысла Foucault, Michel 1984 "The Order of Discourse" *Language and Politics* Ed by Michael Shapiro Oxford, 108-138

50 Dijk, T van 1995 *Discourse, Semantics and Ideology* *Discourse and Society*, 6(2), 248 Еще одна работа этого же автора (Dijk, T van 1993 *Principles of Critical Discourse Analysis* *Discourse and Society*, 4 (2), 249-283) является интересным примером того, как учение об идеологии встраивается в рамки критической лингвистики, которая основывается на когнитивных принципах Наше исследование Родины стоит несколько в стороне от этой программы, поскольку описывает Родину скорее как языковое действие, чем как языковое знание

51 Кант, И 1964 *Критика чистого разума* Соч. в шести томах Т 3 Москва, 85

52 Там же, стр. 88

53 Там же, стр. 91

54 См , например, Fairclough, Norman 1989 *Language and Power* London and NY, Fairclough, Norman (ed) 1992 *Critical Language Awareness* London and NY, Hodge, Robert and Gunther Kress 1993 *Language as Ideology* London and NY, Cameron, Deborah (ed) 1990 *The Feminist Critique of Language a Reader* London, Cameron, Deborah 1992 *Feminism and Linguistic Theory* London К этому же направлению надо причислить *critical discourse analysis* ван Дейка, ссылки на работы которого приводились выше

55 "Дело Сокаля" связано с публикацией в журнале *Social Text* (весна - лето 1996 г.) статьи физика Алана Сокаля "Transgressing the Boundaries Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" - текста о "культурной относительности" законов физики, который с большим энтузиазмом был воспринят теоретиками постмодернизма, но впоследствии оказался чисто пародической подделкой под язык критической теории Несмотря на признание факта розыгрыша, дискуссия вокруг этого текста явилась важным моментом в рефлексии теоретического языка критики культуры См., например, Sokal, Alan



1996. *Transgressing the Boundaries: An Afterword*. *Philosophy and Literature*, 20 (2), 338-346; Ogden, Stephen Andrew. 1999. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (a review). *Philosophy and Literature*, 23 (1), 240-242. Вопрос об "abuse of science" как раз и связан с постановкой проблемы об относительности научного знания, которую мы обсуждаем в этой работе.
56. Н.Н. Козлова, И.И. Сандомирская. "Я так хочу назвать кино".
57. Teun van Dijk. *Discourse, Semantics and Ideology*.
58. О метанарративах (генеральных нарративах) см. Lyotard, Jean-Francois. 1993. *The Postmodern Condition: a Report of Knowledge*. Minneapolis.
59. Арутюнова, Н.Д. 1998. Типы языковых значений. Событие. Оценка. Факт. Москва. Как часть макрокомпонентной структуры оценка рассматривается в двух планах: как атрибут денотата и как эмпатическая, прагматически-ориентированная эмоциональная оценка в коннотации у В.Н. Телия: Телия, В.Н. 1996. *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва, 103-130.
60. См., в частности, "римскую речь", особенно о роли пустой и полной речи в реализации субъекта. Лакан, Жак. 1995. *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года. Москва.

## **Часть первая**

1. Сбор материала и обсуждение полученного корпуса проводилось совместно с проф. В.Н. Телия и проф. Ежи Бартминским.
2. Хотелось бы отметить Конкорданс русского языка, составленный в Институте славистики Уппсальского университета (Швеция). Из доступных автору словарных материалов Конкорданс с его ориентацией на русский литературный язык советского периода оказался самым полезным.
3. Cherniavsky, Michael. 1961. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New Haven Хотелось бы сослаться на ставшую классической работу Анджея Валицкого: Walicki, Andrzej. 1989. *The Slavophile Controversy: The History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Notre Dame, Indiana; а также на работы коллеги из Стокгольма Пера-Арне Будина: Bodin, Per-Arne. 1994. *Varlden som ikon. Attaforedrag om den ryskortodoxa andliga traditionen*. Skelleftee.
4. Prefabricated unit - термин британской лексикографии, которая рассматривает не столько фразеологию как отдельный лексический уровень, сколько проблемы коллокации, микро-синтаксиса сочетаемости на уровне фразы. См., например, Fontenelle, Thierry. 1998. "Discovering Significant Lexical Functions in Dictionary Entries". *Phraseology: Theory, Analysis, and Applications*. Ed. by A.P. Cowie. Oxford, 189-208.

5. Lakoff, George and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago.
6. Хоркхаймер, Макс и Теодор В. Адорно. 1997. *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*. Москва - Санкт-Петербург, 61-103.
7. Человек эпохи современности, ностальгически ищущий свою идентичность - герой социального анализа Энтони Гидденса: Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity*. Stanford, Calif. О проблеме номадизма как стиля жизни в глобализированном сообществе, который приходит на смену оседлости "национального человека" с его "корнями" и "почвой", см. Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass. О пути как судьбе субъекта постиндустриальной эпохи и о сложившихся в связи с этим культурных позициях - Туриста, Бродяги, Пилигрима - см. Bauman, Zygmunt. 1997. *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge, 81-94. Хотелось бы также сослаться на собственную работу, посвященную символике сталинского туризма: Сандомирская, И.И. 1996. Новая жизнь на марше. Сталинский туризм как "практика пути". *Общественные науки и современность*, 4, 163-172. См. также Sandomirskaya, Irina. 1998. "Proletarian Tourism: Incorporated History and Incorporated Rhetoric". *Soviet Civilization between Past and Present*. Ed. by Mette Bryld and Erik Kulavig. Odense, 39-52.
8. Kloskowska, Agnieszka. 1993. "'Kraj, do ktorego sie wraca". *Czym jest ojczyzna dla lubelskich studentow?*". *Pojencie ojczyzny*. 49-56.
9. Ср. также анализ метафоры передвижения как репрезентации обновления в риторике советского авангарда в: Паперный, Владимир. 1996. *Культура два*. Москва, 60-71.
10. См. лингвокультурологический анализ женских образов в русских фразеологизмах у В.Н. Телия. *Русская фразеология*. 260-268.
11. Шаляпин, Федор. 1997. *Маска и душа*. Москва, 6.
12. Москва, 7-8, 1990,47.
13. Бальмонт, К.Д. 1992. *Где мой дом*. Стихотворения, художественная проза, статьи, очерки, письма. Москва. 274-275.
14. Москва, 2, 1989,88
15. Востокова, С. 1962. *В краях чужих*. Литературно-художественный сборник. Берлин, 96 и далее.
16. Странствие "минус"-сына Родины не приносит ему удовлетворения и характерным образом заканчивается наказанием: Родина-мать не узнает изгнанника. Ср. нижеследующий отрывок, который начинается цитатой из лермонтовского "Осенний листок оторвался от ветки родимой" и заканчивается мотивом наказания и страха забвения со стороны Родины-матери:  
И носило меня, как осенний листок. // Я менял города, я менял имена. //  
Надышался я пылью заморских дорог, // Где не пахли цветы, не блестела трава [...]  
// Зачеркнуть бы всю жизнь да сначала начать, // Полететь к ненаглядной певунье своей, // Да боюсь не

узнает ведь Родина-мать // Одного из пропавших своих сыновей. (М. Ножкин, песня из к/ф "Ошибка резидента")

17. Аксаков, И.С. 1886. Славянофильство и западничество. 1860-1886. Полное собрание сочинений. Т. 2. Москва, 112.

18. За всю историю присуждения Нобелевских премий единственным лауреатом - лицом без гражданства был И.А. Бунин. Сведения взяты из статьи о Нобелевской премии в шведской национальной энциклопедии: Nationalencyklopedin. 1994. 14-de band. Höganas, 196.

19. Природа такого "света и цвета", разумеется, насквозь символична. Свет, пронизывающий визуальный ряд соцреалистического канона, не имеет физической природы. Это свет просвещения, знания, свет коммунизма. Ср. определения Ленина из торжественной патриотической песни: "Светоч нашей жизни, // солнце коммунизма, // Сердце нашей партии родной."

Здесь интересно, что советский канон усвоил иносказание света (категории реалистической живописи) как символической отсылки к свету небесному, невечернему, как описал его П. Флоренский. Его определение белого цвета как репрезентации божественного света было подхвачено живописцами круга неформального искусства в 1960-е годы и "левым МОСХом" в 1980-е. О символизации белого цвета как света в этих кругах см. Кабаков, Илья. 1999. 60-е и 70-е ... Записки о неофициальной жизни в Москве. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 47. Wien.

О природе света в изобразительной риторике соцреализма см., например, Efimova, Alla. 1997. To Touch on the Raw: The Aesthetic Affections of Socialist Realism. Art Journal, Spring 1997.

Ср. тему "света и цвета", "расцвеченности и цветения" в штампах советской песенной лирики:

Друзья, вперед, // Нас жизнь зовет, // Наша Родина кругом цветет. (Л. Ошанин)

Наше счастье в борьбе и в пути, // В том, чтоб Родине ярче цвести. (Л. Ошанин)

Под лучезарным небосводом, // В сиянье солнца золотом, // Как символ мира и свободы, // Алеют флаги над Кремлем. // Родина моя, // Мирная, любимая! // Нерушимая, неприступная, // Родина моя! (Л. Ошанин)

Где найдешь страну на свете // Краше Родины моей? // Все края земли моей в расцвете, // Без конца простор полей! (С. Алымов)

Примеры взяты из сборника: Песенник. 1964. Москва.

20. Покровский, М.Н. 1920. Русская история в самом сжатом очерке. Части 1 и 2. Москва.

21. Люлечник, В. 1995. Русский вопрос в России. Новый журнал, 196, 359-370.

22. Поливанов, Е.Д. 1931. За марксистское языкознание: сборник популярных лингвистических статей. Москва.

23. Clark, Katerina. 1995. Petersburg, Crucible of Cultural Revolution. Cambridge, Mass.
24. Селищев, А.М. 1928. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет. 1917-1926. Москва.
25. Интересное собрание таких мифов можно найти в Пирогов, А.Е. 1897. Русская военная сила. История развития военного дела от начала Руси до нашего времени. Тт. 1, 2. Москва.
26. "Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду". 1 Кор. 3:18.
27. "В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят". Быт. 3:19
28. Поэтическую утопию труда как часть большевистской программы преобразования природы и человека см. Богданов, А. 1918. Красная звезда. Роман-утопия. Петроград.
29. О жертвоприносительном аспекте поклонения Родине, с точки зрения экономики символического обмена в сталинской культуре, см. работу Merlin, Valery. 1999. "From General Economy to Great Economy: Thinking the Conditions of Russia". Wiener Slawistischer Almanach, Band 43, 143-161.
30. Примеров славословия Родины ("Родина, тебе я славу пою") - несчетное количество, например, тот, который мы приводим ниже (примечателен мотив "прославления Родины делами (а не словами)", еще одно заимствование из ап. Павла): Мы за Партией идем, // Славим Родину делами, // И на всем пути большим // В каждом деле Ленин с нами. (Л. Ошанин).
31. Разгон, Л.Э. 1989. Непридуманное: повесть в рассказах. Москва.
32. Для примера приводим образцы соответствующей песенной продукции:  
Цвети, будь краше во сто крат, // Далекий край родной! // Солдаты Родины стоят //  
Здесь грозною стеной. (С. Тельканов)  
Пути большие пройдены // По этим берегам // Во славу нашей Родины, // На страх  
ее врагам. (С. Тельканов)  
Напрасно девушки на нас гадают // Вечерком в родном краю. // Моряки своих  
подруг не забывают // И Отчизну милую свою. (А. Фатьянов)  
Снежные сибирские // Белые поля. // С детства сердцу близкая // Русская земля. //  
Родина-отчизна, // Я навеки твой. // На границе часто снится // Дом родной. (Б.  
Царин)  
Всегда готова оправдать // Родины доверие // Советская, // Ракетная, // Родная //  
артиллерия! (П. Градов)

Окончена служба. Пути и дороги солдата // По зову Отчизны меня на Алтай привели. (В. Пухначев)

И если враг нашу радость живую // Отнять захочет в упорном бою, // Тогда мы песню споем боевую // И встанем грудью за Родину свою. (В. Лебедев-Кумач)

Товарищ, товарищ! В труде и в бою // Храни беззаветно Отчизну свою! (С. Михалков)

33. См. фильм С. Бодрова "Кавказский пленник".

34. "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч". Мтф. 10:34.

35. Benedict Anderson. Imagined Communities.

36. Дружба народов, 3, 1985, 23. 37. Дружба народов, 5, 1985, 74.

38. Дружба народов, 5, 1985, 73.

39. Там же.

40. Там же.

41. Дружба народов 5, 1993, 109.

42. Молодая гвардия, 10, 1996, 194.

43. И.С. Аксаков. Славянофильство и западничество, 44.

44. Никитенко, А.В. 1955. Дневник. В трех тт. Москва. См. также Чертков, Л. 1980. О двух тенденциях в славянофильстве. Россия/Russia, 4, 15-47.

45. Хомяков, Алексей. 1955. Избранные сочинения. Нью-Йорк, 82-83.

46. Там же.

47. Там же.

48. Там же.

49. Термины возвратиться в Отечество, покинуть Отечество описывают действия юридического характера, которые совершаются с официального разрешения властей; отказ от своевременного возвращения в Отечество преследуется по закону. Единственное лексикографическое издание, из которого автору удалось выяснить, в чем различие между родиной и отечеством, - Стоян, П.Е. 1913. Малый толковый словарь русского языка. Санкт-Петербург, 115.

50. Алексей Хомяков. Избранные сочинения, стр. 116-117.

51. Там же.

52. Трубецкой, Н.С. 1995. "О расизме". История. Культура. Язык. Москва, 449-457.

53. Там же, стр. 452.

54. Там же, стр. 454.

55. Там же. Не можем не привести еще три фрагмента из этой статьи. В первом из них романтическая демонизация еврея "переведена" в термины этической философии. Во втором предлагается утилитарно-историческая концепция, в третьем - "гигиеническое" обоснование:

Неправильно было бы просто отрицать существование у евреев разлагательной психологии, как это склонны делать многие семитофилы. Надо признать, что очень многие, и как раз наиболее типичные, евреи действительно находят удовольствие в развенчании чужих идеалов, в замене возвышенных идеальных побуждений цинично-холодным расчетом, в вскрытии низменных подоплек всего высокого, в чистом отрицании, лишаящем жизнь всякого смысла. [Н]еобходимо признать, что еврейское разлагательство обычно превышает ту меру, до которой оно могло быть полезным, и в громадном большинстве случаев является злом. [О]но является симптомом того нездорового духовного состояния, в котором пребывает почти каждый отдельный еврей с самого детства, и является как бы разрядением мучительных подсознательных комплексов и душевных судорог, (стр. 455-456)

Автор этих строк не обнаружила в справочном аппарате издания никаких комментариев

составителей тома по поводу этого текста.

56. Цитата из шиллеровского "Дон Карлоса". В качестве пропагандистского лозунга была популярна не только в СССР, но также и в Российской империи и, по причине географического разброса колониальных владений, в Британской.

57. Тема обуздания стихии - общее место в детской литературе довоенного периода, особенно эпохи индустриализации. Здесь вспоминается не только пресловутый "Рассказ о строителях города Кузнецка" В. Маяковского, в котором моральные качества "человеческого материала" хрестоматийно сравниваются с прочностью железа, предназначенного для производства гвоздей. Интересный пример - "Днепрострой" С. Маршака, гимн индустриальной современной цивилизации. Здесь интересный мотив - насильственное помещение Стихии (вод Днепра) в контролируемое замкнутое пространство водохранилища, своего рода изоляция за стеной, подобной стенам ГУЛАГа, за которыми изолировалась враждебная режиму политическая стихия (вредный элемент): "Человек сказал Днепру: //

Я стеной тебя запру."

Подобная риторика изоляции Стихии неожиданно откликается в популярной советской детской литературе на тему "Зоопарк", например, В. Маяковский "Что ни страница, то лев, то львица", С. Маршак "Детки в клетке" и "Где обедал, воробей?". Ср. "зоологическую" поэму К. Чуковского "Крокодил", написанную, впрочем, гораздо раньше, где паро-



дня на революционные события вкладывается в описание побега из клеток зоосада "злых, яростных зверей", которые "вас хотят на части, // На части разорвать!".

58. Такие ответы, в частности, давали в ходе опросов белорусы - граждане ныне независимой республики. В патриотическом дискурсе новообразовавшихся государств бывшего СССР), как в уменьшительном стекле, воспроизводятся мифологии и идеологии великой Родины, но без упоминания слова советская. Реинтерпретации подвергается и заимствованная из советского дискурса символика. См., например, официальную версию значения государственного герба и флага Республики Беларусь (Государственный герб и Государственный флаг Республики Беларусь. Минск, 1997): Каждый народ издревле защищал и оберегал Родину - территорию своего развития и проживания, национальную культуру, свой уклад жизни, сформированные опытом поколений нравы, обычаи, воззрения. Каждый народ гордился и гордится своей историей, славил и славит героических, трудолюбивых предков. [...] Государственные герб и флаг нашей Родины воплощают ее общественный и политический строй - демократический, нацеленный на развитие и процветание страны, обеспечение достойных условий жизни для каждого гражданина. [...] Присутствие звезды (советского военного символа. - И. С.) в верхней части герба символизирует гуманизм и одновременно защиту нашего Отечества, к которой готов каждый белорусский гражданин.

59. В оформлении патриотического мемориального комплекса в городе-герое Новороссийске, посвященного событиям Великой Отечественной войны, использованы гигантские, грубо вырубленные из камня кулаки с зажатыми в них автоматами Калашникова.

60. В передовице одного из номеров довоенного спортивного и общественно-политического органа Общества пролетарских туристов - журнала На суше и на море (1929, 1, 12), мы читаем характерное программное обращение к советской молодежи: Наша эпоха требует ясной мысли, стальных мышц, жизнерадостности и упорства в достижении цели. [...] Это качества [...], необходимые нашей молодежи, стоящей на пороге исторических классовых битв.

61. Robert Hodge and Gunther Kress. Language as Ideology, Chapter 9 "Reading Power".

62. О том, что в дискурсе коммунистического воспитания коллектив мыслится именно как одно тело, свидетельствует педагогическая фразеология, в которой "правильные" отношения внутри коллектива метафорически переосмысляются как здоровье, а неправильные - как болезнь, например: здоровый коллектив (т. е. такой, в котором все члены дисциплинированы, подчиняются руководству, единодушны в мнениях и т. д.), здоровая / нездоровая обстановка / атмосфера в коллективе (т. е. приемлемая или неприемлемая с точки зрения нравственных норм воспитания), нездоровые явления (т. е. такие, которые не согласуются с коллективной моралью, проявления индивидуализма), нездоровое оживление (т. е. оживление в коллективе зрителей или слушателей по поводу чего-то морально сомнительного), нездоровый интерес (т. е. интерес к тому, что предосудительно), нездоровый смех (т. е. смех по поводу того, к чему должно относиться серьезно или что следует игнорировать).



63. Припоминаются слова пионерской песни (автор слов - К. Ибряев): "Семь цветов у радуги, семь дорог у нас. // Новой далью радуют нас они сейчас. // Мы пионеры, мы все на марше, // Цветами радуют знамена наши. // В еще не пройденном, неведомом, большом пути // С тобой нам Родина, любимая, шагать, расти."

64. И.И. Сандомирская. Новая жизнь на марше.

65. Лемке, М.Н. 1904. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. Санкт-Петербург, 376-422. Отрывок о "Матушке-России" цит. по этому изданию, стр. 379. Судя по тексту Записки, Булгарин предлагает "дифференцированный подход" со стороны правительства и цензуры к разным "состояниям", которые он выделяет среди читающей публики, т. е. предлагает политические меры в отношении общественного мнения в соответствии с символическими правами разных "состояний" (доступ к печати, образованию и культуре). Его анализ - это одновременно и обзор рынка печатной продукции, классификация потребителей печатных изданий. Здесь получает подтверждение мысль Бенедикта Андерсона о связи политического воображения с состоянием рынка печатной продукции: чем шире круг "подписчиков культуры", тем выше роль литературы и языка, специализированных знаний и приобщенности к слову в построении "воображаемых сообществ". См. недавнюю работу о Булгарине и его попытках "практической социологии" общественного мнения в Алтунян, А.Г. 1998. "Политические мнения" Фаддея Булгарина. Идеино-стилистический анализ записок Ф.В. Булгарина к Николаю I. Москва. В этой работе приводится интересный анализ образности в политическом письме Булгарина с точки зрения когнитивного наполнения метафор и в плане заключенных в них политических коннотаций.

66. Рассказывают, что гр. Растопчин был до войны поклонником всего французского, а жена его даже перешла в католичество во время кампании по "обращению светских дам", которую проводили в обеих столицах иезуиты. В Москве в первые месяцы войны царил такой патриотический подъем, что с подобной биографией можно было опасаться расправы разъяренной толпы. Так что то фальшивое впечатление, которое производил на современников "народный" язык растопчинских патриотических прокламаций, могло быть связано с тем, что современники видели в его инициативах лишь неуклюжие попытки "замести следы" (из частной беседы с Ефимом Кургановым).

67. Лемке, М.Н. 1904. "Эпоха обличительного жара (1857-1864)". Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия, 1-11.

68. А.В. Никитенко. Дневник. Т. 1, стр. 306. Запись относится к 1847 г.: Читали (цензорам. - И. С.) предписание министра (Просвещения С.С. Уварова. -И. С.), составленное по высочайшей воле и где объясняется, как надо понимать нам нашу народность и что такое славянство по отношению к России Народность наша сотоит в беспредельной преданности и повиновении самодержавию, а славянство западное не должно возбуждать в нас никакого сочувствия. Оно само по себе, а мы сами по себе. [...] Оно и не заслуживает нашего участия, потому что мы без него устроили свое государство, без него страдали и возвеличились, а оно всегда пребывало в зависимости от других, не умело ничего создать и теперь окончило свое историческое существование.



На основании всего этого министерство желает, чтобы профессора с кафедры развивали нашу народность не иначе, как по этой программе и по повелению правительства. Это особенно касается профессоров: славянских наречий, русской истории и истории русского законодательства.

69. Термин "народность" переводится на английский язык по-разному и поэтому в западной литературе обсуждается с точки зрения nationality (nationhood), popularity, folkhood и т. д. Все это имеет лишь косвенное отношение к предмету. О категории народности в советской догме см. очень сжатое изложение в Kelly, Catriona and David Shepherd. 1998. Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940. Oxford, etc., 28-36.

70. Козлова, Н.Н. 1996. Горизонты современности в советской эпохе: голоса из хора. Москва. См. также гл. "Советский человек" в Козлова, Н. 1998. Социально-историческая антропология. Москва, 151-169.

71. Антропологический анализ книги Е.Г. Киселевой см. Н.Н. Козлова, И.И. Сандомирская. "Я так хочу назвать кино", стр. 7-87, в этом же издании полный неотредактированный текст рукописи (стр. 89-244); по этому же изданию дается пагинация в данном тексте; фрагмент отредактированной версии опубликован в журнале Новый мир, 2, 1991.

72. "Я так хочу назвать кино", стр. 142.

73. При определении народного поэтического творчества мы пользовались основополагающей статьей в Литературном энциклопедическом словаре (1987. Москва, 234-235). Среди признаков фольклорного поэтического творчества относятся "устность, традиционность, непосредственная] народность" и другие категории, отличающие фольклорное произведение от произведения профессионального литератора. Именно "непосредственная народность" и интересует нас в тексте Киселевой.

74. Анализ редакторской правки см. "Я так хочу назвать кино", стр. 245-255.

75. Там же, стр. 168.

76. Там же, стр. 144.

77. Там же, стр. 150.

78. Там же, стр. 140-141.

79. Там же, стр. 101.

80. Там же, стр. 208.

81. Там же, стр. 224.

82. Там же, стр. 135-136.

83. Там же, стр. 91-92.

84. Там же, стр. 123.
85. Там же, стр. 140.
86. Там же, стр. 142.
87. Там же, стр. 221.
88. Там же, стр. 229.
89. Там же, стр. 232.
90. Там же, стр. 127.
91. Там же, стр. 100.
92. Там же, стр. 95.
93. Там же, стр. 144.
94. Там же, стр. 146.
95. Там же, стр. 127.
96. Там же, стр. 135-136.
97. Там же, стр. 135-136.
98. Там же, стр. 156-157.
99. Там же, стр. 226-227.
100. Там же, стр. 160.
101. Там же, стр. 205.
102. Там же, стр. 217-218.
103. Там же, стр. 184.
104. Там же, стр. 127.
105. Там же, стр. 135.
106. Там же, стр. 127.
107. Там же, стр. 183. 108. Там же, стр. 210-211.

109. Там же, стр. 208.
110. Там же, стр. 192.
111. Там же, стр. 225.
112. Там же, стр. 128.
113. Там же, стр. 159.
114. Там же, стр. 217.
115. Там же, стр. 230.
116. Там же, стр. 156.
117. Там же, стр. 224.
118. Там же, стр. 230-231.
119. Там же, стр. 231.
120. Рыклин, Михаил. 1992. Террорологиики. Тарту - Москва, 34-51. Работа Рыклина посвящена анализу книги М.М. Бахтина о Рабле. Гротескное "народное тело" у Бахтина Рыклин анализирует как "тело террора". Соответственно, бахтинский карнавал в интерпретации Рыклина обращается в компенсаторный дискурс, в котором идея "народного веселья и ликования" оказывается реакцией на историческую травму коллективизации, а само понятие народности - фантазмом травмированного подсознания, которое ищет рациональное объяснение иррациональности массового истребления. В этом отношении я бы говорила не столько об утопизме бахтинской теории карнавала, сколько о роли карнавализации в историческом процессе воплощения утопии. Бахтин не столько создал антицивилизационную утопию, сколько засвидетельствовал ее как неизбежность процесса цивилизации, необходимую составляющую дискурса рациональности.
121. Certeau, Michel de. 1988. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley. Де Серто обсуждает человека повседневности как потребителя практик доминирующей культуры. Политическое измерение практик повседневности - а именно к такого рода практике следует отнести "обыденное письмо" Киселевой - заключается в том, что им сопутствует выработка "тактики потребления, хитроумных способов, с помощью которых слабые используют сильных" (стр. xvii). Способ такого использования, пишет де Серто, "складывается в форму сопротивления по отношению к историческому закону, на который опирается некое положение вещей и в котором оно находит себе оправдание. Практика, направленная на порядок, созданный другими, приводит к перераспределению собственного пространства; такая практика придает этому порядку некую игру, создавая пространства для маневрирования неравных сил, для утопических точек отсчета [...] Бесчисленные способы обыгрывания и отражения чужих игр, т. е. пространства, институционализированного другими, складываются в тонкие стратегии упорного сопротивления тех групп, которые, не имея собственного пространства, вынуждены довольствоваться сетями уже устоявшихся сил и репрезентаций" (стр. 18).

## Часть вторая

1. Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*. With an introd. by Robert Nisbet. London, 1976.
2. Benjamin, Walter. 1969. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". *Illuminations*. NY, 217-251. "Все усилия придать политике эстетическое измерение приводят к одному: к войне", пишет Беньямин (стр. 241, перевод мой. - И. С.).
3. Лотман, Ю.М. 1993. "Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого (к проблеме средневековой традиции в культуре барокко)". Совм. с Б.А. Успенским. *Избранные статьи в трех томах*. Т 3. Таллинн, 201-212.
4. Wolff, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, Calif
5. Музиль, Роберт. 1994. *Человек без свойств*. Роман. Книга первая. Москва, 410-411.
6. Там же.
7. Там же.
8. Исследование истории и исследование памяти - не одно и то же. История как дисциплина с собственной традицией записи оказывается неспособной на сохранение прошлого, поскольку сама имеет начало и конец, сама пишется как произведение. Эту неспособность компенсирует память, удерживая в себе то, что отвергает история. Однако память, в свою очередь, оказывается в зависимости от "медиализации" - все возрастающего воздействия средств техники коммуникации и техники хранения памяти на ее содержание. Технически сохранение прошлого сейчас обеспечено так, как никогда раньше - это и архивные техники, и музейные практики, и гигабайты памяти компьютеров, и Интернет. Однако идеологически сохранение прошлого в памяти оказывается зависимым от технологии хранения, которая накладывает свои цензурные ограничения. Память - не только хранитель текста коллективной идентичности, но прежде всего редактор этого текста. См. обсуждение этой проблемы в Budick, Sanford and Wolfgang Iser. 1996. *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Stanford, Calif.; в частности работу из этого сборника Motzkin, Gabriel. "Memory and Cultural Translation", 264-281.
9. Об археологии слова как культурно-исторической вещи см. уже упоминавшуюся работу В.В. Виноградова. *История слов*. В этой опубликованной посмертно работе интересно обращение позднего Виноградова к слову-вещи, близкой категориям русского формализма. Ср. работу Виктора Шкловского "Искусство как прием" в Первом сборнике ОПОЯЗа (*Michigan Slavic Materials. Readings in Russian Poetics*. Ann Arbor, 1971), а также манифесты Шкловского и Сергея Третьякова в ЛЕФовском сборнике "Литература факта" (например, Шкловский, В. 1929. "О писателе и производстве". *Литература факта*. Первый сборник материалов работников ЛЕФа. Москва, 189-194; Третьяков, С. "Сквозь непротертые очки". Там же, 227-232). Интересно также отношение между культурной археологией слова у Виноградова и палеонтографическим анализом Н.Я. Марра.



10. Подробнее о знаке как институционализированном следе и особенно об интересующем нас отношении между следом и произвольным знаком см. Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore, Chapter 2. "Linguistics and Grammatology". Poleмику с деконструктивизмом и метод деконструкции русского "следа" см. Мерлин, В.В. 1992. Пушкинский домик. Алма-Ата, 28-51.
11. Автор хочет выразить признательность проф. Йорану Терборну (Шведский коллигиум высших исследований в области общественных наук, Уппсала) за вопрос, ответа на который так и не нашлось.
12. Cherniavsky, Michael. 1961. *Tsar and People. Studies in Russian Myths*. New Haven and London, Chapter 4 "Holy Russia".
13. Сергей Третьяков. Сквозь непротертые очки.
14. Ашукин, Н.С. и М.Г. Ашукина. 1960. Крылатые слова. Литературные цитаты, образные выражения. Москва.
15. Подробнее о цитировании и апроприации как способе языкового существования см. Гаспаров, Б.М. 1996. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. Москва, 51-63.
16. Цит. по Лемке, М.К. 1908. Николаевские жандармы и литература 1826-1855 гг. Санкт-Петербург.
17. Черных, П.Я. 1993. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Тт. 1-2. Москва.
18. Подробное изложение этих дебатов см., например, Булич, С. 1904. Очерк истории языкознания в России. Т. I (XIII в. - 1825 г.). Санкт-Петербург, Сухомлинов, М.И. 1885. История Российской Академии. Вып. седьмой. Санкт-Петербург, а также фундаментальные исследования наших современников Успенский, Б.А. 1985. Из истории русского литературного языка XVIII - начала XIX века. Москва; Живов, В.М. 1996. Язык и культура в России XVIII века. Москва.
19. См. Ю.М. Лотман. "Отзвуки концепции "Москва - третий Рим"".
20. Пример таких геральдических толкований можно найти в собственноручных показаниях раннего "изменника отечества" дьяка Котошихина, в его рассказах шведским чиновникам об иерархии при дворе Алексея Михайловича, особенно в его объяснениях по поводу царских титулов и языка различных придворных документов. Pennington, A.E. 1980. Григорий Котошихин. О России в царствование Алексея Михайловича. Text and Commentary. Oxford, 49 и далее.
21. Вопрос о праве распоряжаться дискурсом, т. е. о власти над символическим, Жан Бодрийяр рассматривает в связи с тем способом дискурсивного обмена, который он называет обольщением (более подробно см. Заключение этой книги). Обольщение представляет собой владение символической вселенной, тогда как собственно власть - это всего лишь владение вселенной реального. Суверенность обольщения, пишет Бодрийяр, несоизмери-

мо выше привилегии обладания политической или сексуальной властью. Эти слова как нельзя лучше объясняют страсть к овладению и регулированию символической вселенной отечества, которую так маниакально проводит в жизнь русский политический язык. Об обольщении см. Baudrillard, Jean. Seduction. NY. Определение обольщения, приведенное выше - стр. 8.

22. Michael Cherniavsky. Tsar and People, стр. 96-97 (постраничное примечание).

23. Греч, Н.И. 1886. Записки о моей жизни. Санкт-Петербург.

24. Шишков, А.С. 1825. "Рассуждение о любви к отечеству, читанное в 1812 году в Беседе Любителей Рускаго Слова". Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова, Российской Императорской Академии Президента и разных ученых обществ Члена. Часть IV. Санкт-Петербург, 147-185.

25. Шишков, А.С. 1832. Краткие записки адмирала А. Шишкова, веденный им во время пребывания его при блаженной памяти Государе Императоре Александре Первом в бывшую с Французами в 1812 и последующих годах войну. Изд. второе. Санкт-Петербург. Кроме того, Стоюнин, В. 1880. "Александр Семенович Шишков". Исторические сочинения. Часть 1. Санкт-Петербург.

26. Аксаков, С.Т. 1961. "Воспоминание об Александре Семеновиче Шишкове". Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. Москва, 266-313.

27. См. статью Вл. Соловьева о де Местре в словаре Брокгауза и Ефрона. С(оловьев), Вл(адимир). 1897. "Мэстр". Энциклопедический словарь. Том XX. Санкт-Петербург, 349-352.

Соловьев, в частности, указывает: "В отношении политическом его проповедь абсолютизма обнаружила прочное влияние в России", видя в этом влиянии прежде всего политическую школу, те "взгляды и рассуждения, которые образуют доселе политический катехизис известного направления" (стр. 350). В изложении Соловьева, де Местр утверждает:

Писаная конституция всегда бездушна, а между тем вся сущность дела в народном духе, которым стоит государство [...] Этот дух выражается прежде всего в чувстве патриотизма, одушевляющем граждан [...] Настоящий патриотизм чужд всякого расчета и даже совершенно безотчетен; он заключается в том, чтобы любить свою родину, потому что она родина, т. е. не задавая себе никаких других вопросов - иначе мы начнем рассуждать, т.е. перестанем любить. [...] В этом заключается истинная свобода [...] - свобода, состоящая в полном поглощении личности народом и государством (стр. 351).

28. Шишков, А.С. 1827. "Некоторые выписки из сочинений Графа Мейстера, с примечаниями на оныя". Собрание сочинений и переводов адмирала А.С. Шишкова. Часть XI. Санкт-Петербург, 264-290.

29. Можно, наверное, говорить об относительности, политической иносказательности терминов "архаисты" и "новаторы", предложенных Юрием Тыняновым. Я благодарю Любовь Киселеву за обсуждение этой темы в частной беседе.

30. Шишков, А. 1994, 1996. Письма к жене. Публикация Л. Киселевой. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. I (Новая серия). Тарту, 213-241; II (Новая серия). Тарту, 258-297.
31. О путешествии Шишкова из Кронштадта в Константинополь, которое он описал в собственноручных записках, см. Kiseleva, Lyubov. 1997. "Europe of the 1770s through the Eyes of a Russian Sailor: Aleksandr Shishkov". Reciprocal Images. Russian Culture in the Mirror of Travellers' Accounts. Ed. by Peter Ulf Moeller. Culture and History. Copenhagen, 67-73.
32. С.Т. Аксаков описывает Шишкова как гневливого, страшно рассеянного, глубоко занятого своими мыслями и страстного ученого чудака. При всей его "русской самобытности", Шишков у Аксакова - это персонаж "англизированного" толка, он самобытен, как диккенсовский джентльмен-эксцентрик.
33. А.С. Шишков. Краткие записки, стр. 1-2.
34. Карамзин, Н.М. 1984. "О любви к отечеству и народной гордости". Соч. в двух томах. Т. 2. Критика. Публицистика. Главы из "Истории государства Российского". Ленинград, 225.
35. Чаадаев, П.Я. 1991. Цена веков. Москва, 145.
36. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 149.
37. Там же, стр. 153-154.
38. Там же, стр. 167.
39. Там же.
40. Там же, стр. 169-170.
41. Там же, стр. 163-164.
42. Там же, стр. 147.
43. Там же, стр. 148.
44. Там же.
45. Там же, стр. 177.
46. Там же, стр. 168-169.
47. Там же, стр. 173.
48. Там же, стр. 165.

49. Там же, стр. 173.
50. Там же, стр. 175.
51. Там же, стр. 184.
52. Ср.: "22 и голоса играющих на гусях, и поющих и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе (Вавилоне) уже не слышно будет; не будет уже в тебе никакого художника, никакого художества, и шума от жерновов не слышно уже будет в тебе; 23 и свет светильника уже не появится в тебе; и голоса жениха и невесты не будет уже слышно в тебе" (Откр. 18) и "5 И голос от престола исшел, говорящий: хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие" (Откр. 19).
53. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 149.
54. Там же, стр. 150.
55. Там же.
56. "Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели меня, не достоин Меня". (Мтф. 10:37).
57. "53 Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. 54 Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: "поглочена смерть победою". (1 Кор. 15).
58. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 153-154.
59. А.С. Шишков. Краткие записки, стр. 90.
60. Там же, стр. 81-91.
61. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 177-178.
62. Там же, стр. 187-188.
63. Шишков был автором одной из многочисленных драм о Самозванце.
64. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 161-162.
65. А.С. Шишков. Краткие записки, стр. 30.
66. А.С. Шишков. Краткие записки, стр. 70.
67. А.С. Шишков. "Рассуждение о любви к отечеству", стр. 186-187.
68. Там же, стр. 184.
69. Там же.

70 Там же

71 Там же, стр. 182

72 Там же, стр. 184

73 Потебня, А.А. 1989. "Мысль и язык" Слово и миф. Москва, 17-200 Потебня, как известно, видел во внутренней форме источник языкового поэзиса, который, подобно ключу, "бьет" из поэтического народного творчества, "приутихает" в прозе и "осаждается" в виде метафоры в слове обыденного языка Внутренняя форма не есть представление (репрезентация) - это поэтический центр образа, "образ образа" Потебнианское понимание внутренней формы, как нам кажется, определило то, как русская лингвистика "прочитала" теории западного структурализма, в частности, как она откликнулась на понятие формы содержания у Луи Ельмслева и позднее на категорию мифа у Ролана Барта

См в связи с этим основополагающую работу по коннотации Телия, В Н 1986 Коннотативный аспект семантики языковых единиц Москва, а также анализ "пост-потебнианских" интерпретаций идеи внутренней формы в русской религиозной философии в Поставалова, В И 1995 "Наука о языке в свете цельного знания" Язык и наука конца 20-го века Ред. Ю. С. Степанов. Москва, 342-420

74 Шпет, Г. Г. 1996 Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольдта) Москва - Воронеж, 49-260

Рассматриваемая нами "пост-потебнианская" интерпретация внутренней формы Г. Г. Шпетом относится к самому авангарду раннего русского структурализма в философии -направления, которое, по известным обстоятельствам, вынужденно ушло в глубокое подполье советской эзоповско-научной речи Шпетовский акцент на технэ сближает его концепцию с концепцией языка у Вальтера Беньямина, особенно в ее позднем варианте, представленном в уже цитированной нами работе о "механической воспроизводимости" языка. И у Шпета, и у Беньямина во главе угла стоит технэ как способ производства (в широком смысле), что дает возможность интересных сравнений между этими двумя теоретиками, их философскими истоками и историко-политическими контекстами возникновения их теорий

75 Там же, стр. 159

76 Там же, стр. 150

77 См работу современного шведского философа языка Ханса Руина (Hans Rum). "Origin in Exile - Heidegger and Benjamin on Language, Truth, and Translation" (рукопись) Автор проводит линию преемственности между Гаманом и Гердером, с одной стороны, и, с другой стороны, между Хайдеггером и Вальтером Беньямином как последователями антипозитивистской "словоцентристской" философии языка раннего Романтизма Руин опирается на раннюю работу домарксистского периода в творчестве Вальтера Беньямина "О языке как таковом и о языке человека" (Benjamin, Walter 1996 "On Language as Such and on the Language of Man" Selected Writings Vol 1 1913-1926 Cambridge, Mass , 162-74 )

78 Ср. гердеровскую полемику с Руссо по вопросу о происхождении языка в Herder, Johann Gottfried 1986 "Essay on the Origin of Language" On the Origin of Language.



Chicago and London, 87-166 Для Гердера была неприемлема позиция Руссо, который видел в языке "всего лишь" первичный социальный институт и продукт исключительно общественного договора в человеческом обществе

79 О лингвофилософских аспектах энергичного принципа внутренней формы см. Постовалова, В И 1982 Язык как деятельность опыт интерпретации концепции В Гумбольдта Москва

80. Об открытии концепта "историческое время" в теории Нового времени и об оппозиции "древнее / современное" как базовой метафоре в самоидентификации см Calmescu, Matei 1987 Five Faces of Modernity Modernism Avant-Garde Decadence Kitsch Postmodernism Durham, особенно первую часть этого труда "The Idea of Modernity" Калинеску указывает, в частности, на значение дискуссии о Лаокооне, которую начал Винкельман и продолжили Лессинг и Гете Именно в ходе этой дискуссии сформировались начала того диалога об Истории и о Прекрасном, отзвуки которого мы находим и у Шишкова О том, что эта проблематика имеет актуальность и в наши дни, свидетельствует чрезвычайно интересная дискуссия о лессинговском "Лаокооне" в контексте его написания и рецепции в Lessmg's Laokoon Context and Reception Ed by Frederick Burwick Poetics Today Special Issue 20, 2, Summer 1999

81 С Булич Очерк истории языкознания в России, стр. 262

82 Там же, стр. 267

83 Шишков, А С 1829 "О сходстве языка древних народов Малой Азии с языком древних и новых народов фракийских и иллирийских Сочинение Франциска Марии Апендини, ректора рагузского лицея Напечатано в Рагузе MDCCCX Перевод с италиянского языка" Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Часть XIII Санкт-Петербург, 150-296

84 Там же, стр. 191-194

85 Там же, стр. 236-238

86 В К Третьяковский "Три рассуждения о трех главнейших древностях российских" Цит. по С. Булич Очерк истории языкознания в России стр. 204 и далее

87 Умберто Эко прослеживает миф о "совершенном языке" через всю историю европейских идей от библейских легенд о языке Адама и Вавилонской башне до современных нам теорий искусственного интеллекта См Eco, Umberto 1995 The Search for the Perfect Languages Oxford and Cambridge Работа Эко посвящена семиотическому аспекту этой теории и представляет собой своего рода "прозрачную карту" когнитивного мифа У Мишеля Фуко мы находим обстоятельный эпистемологический анализ, в котором мы видим признаки общего эпистемологического стиля в понимании универсальности языка по аналогии с универсальностью денег и универсальностью классификации природы См Фуко, Мишель 1994 Слова и вещи Археология гуманитарных наук Санкт-Петербург, особенно Часть 1

88. Шишков, А.С. 1825. "Опыт славенского словаря, или объяснение силы и знаменования коренных и производных Руских слов, по недовольному толкованию оных мало известных и мало употребительных". Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова Часть V. Санкт-Петербург, 246.
89. Шишков, А.С. 1829. "Краткое начертание о писменах славенских. Статья взятая из сочинения Павла Соларича. Перевод с италиянского". Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. Часть XIII. Санкт-Петербург, 64-66, особенно постраничные примечания.
90. Приводя шишковские этимологии Нептун от не потону, ночь от нет очи или море от мою, исследователь истории русского славяноведения А.А. Кочубинский (Кочубинский, А.А. 1887-1888. Адмирал Шишков и канцлер гр. Румянцев. Начальные годы русского славяноведения. Одесса) говорит об этимологизаторстве как о болезни, мании. На этом утверждении настаивают и другие историки. Действительно, нельзя не увидеть общности между этими этимологиями и структурой бреда при психозе. Однако постановка медицинского диагноза - дело психиатра, а не историка культуры. Гораздо ценнее упоминание Кочубинским, в связи с этой "манией", имени Лейбница (стр. 27-28).
91. В.И. Постовалова. "Наука о языке в свете идеала цельного знания".
92. Шпет, Г.Г. 1922. Очерк развития русской философии. Первая часть. Петроград, 8.
93. Предмет рассуждений Шпета - "складывающееся на почве невежества утилитаристическое отношение к знанию":
- [К]огда невегласие выступает как характер народа и истории, когда оно навязывается историческому наблюдателю, как существенный признак национальной истории, когда сам утилитаризм - не сменяющаяся реакция, а производный признак этого существенного, тогда над соответствующей историей [...] нависает какая-то угроза. Нация - перед лицом фатальной беды она кажется обреченной на "бескультурность". Утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа [...] Ее (России. - И. С.) интеллигенция - ее репрезентант и воплощение - не дошла до над-утилитарного понимания творчества. И вот, спрашивается: исторический рок это, или только культурное несовершеннолетие? (стр. 8).
94. С. Булич. Очерк истории языкознания в России, стр. 206.
95. С. Булич. Очерк истории языкознания в России, стр. 291-292.
96. Eriksson, Gunnar. 1994. The Atlantic Vision. Olaus Rudbeck and Baroque Science. Canton, Mass.
97. А.С. Шишков. "Некоторые выписки из сочинений Графа Мейстера", стр. 273-274.
98. См. уже упоминавшуюся работу Вл. Соловьева о де Местре.
99. В.М. Живов. Язык и культура в России XVIII века.

100. О "трудной герменевтике" Державина и о взаимном влиянии между Державиным и Шишковым, см. Альтшуллер, Марк. 1984. Предтечи славянофильства в русской литературе (Общество "Беседа любителей русского слова"). Анн Арбор, 69-95. 101. Там же, стр. 48-55. 102. Одним из способов администрирования языка является позитивное научное описание в терминах моделей и структур. О "цензуре и самоцензуре онтологии", о подавлении высказывания Другого не через политическую репрессию, а через "растворение" Другого в формальных категориях собственного анализа при установке на формально-научный, позитивистский подход к языку см. Schultz, Emily. 1990. Dialogue at the Margin: Whorf, Bakhtin, and Linguistic Relativity. Madison, 139-153.
103. О принципах составления риторик в русской традиции XVIII в., о риторике как о науке "сцепления идей" (а не слов) и о связи этих принципов с идеями универсальной грамматики см., в частности, Виноградов, В.В. 1949. Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX вв. Лейден, 115-120. В основе этих риторик лежит идеографический принцип, характерный еще для прототипических риторик эпохи эллинизма. Принцип "сцепления идей" важен и для Шишкова с его акцентом на словопроизводство как аналог истории. Обучение правильному сцеплению идей - часть шишковской программы воспитания патриота, которую он излагает в "Рассуждении о любви к отечеству". Шишков, таким образом, предлагает общую основу для филологического истолкования, семантической интерпретации, политической цензуры и того, что впоследствии получило название "идеологического воспитания населения".
104. Солженицын, А.И. 1990. Русский словарь языкового расширения. Москва. Задача словаря - не регистрация слов, а "обогащение языка": "не в смысле "что живет сегодня", а - что еще может, имеет право жить" (стр. 3). Характерна морально-этическая, "судебная" установка по отношению к языку ("имеет право"). Далее в "Объяснении" (стр. 3-4) составитель - "архаизатор-обогатитель" - пишет: Лучший способ обогащения языка - это восстановление прежде накопленных, а потом утерянных богатств. Так и французы в начале XIX века [...] пришли к этому верному способу: восстанавливать старофранцузские слова, уже утерянные в XVIII веке. [...] Тут подобраны слова, никак не заслуживающие преждевременной смерти, еще вполне гибкие, таящие в себе богатое движение - а между тем почти целиком заброшенные, существующие близко рядом с границей нашего изношенного узкого употребления, - область желанного и осуществимого языкового расширения.
105. Сухомлинов, М.И. 1885. История Российской Академии. Вып. седьмой. Санкт-Петербург, 206. 106. Отрывки из "Словаря корнесловия" цит. по М.И. Сухомлинов, там же, стр. 207-208.
107. Шишков, А.С. 1825. "Рассуждение о красноречии Священного Писания, и о том, в чем состоит богатство, обилие, красота и сила Российского языка, и какими средствами оный еще более распространить, обогатить и усовершенствовать можно, читанное в годичное Императорской Российской Академии собрание, бывшее в 3-й день Декабря 1810



- года". Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. Часть IV. Санкт-Петербург, 33-34.
108. Там же.
109. Шишков имеет в виду отсутствие (на момент написания) в России смертной казни.
110. Под "Домочадцами" Шишков имеет в виду крепостных, подразумевая, по-видимому, что крепостное право - это род семейных отношений между помещиками и мужиками, а не юридическое состояние лишения прав.
111. А.С. Шишков. "Краткое начертание о писменах славенских", стр. 69-71.
112. В. Стоюнин. Исторические сочинения, стр. 223-224.
113. Там же.
114. Цит. по Скабичевский, А.М. 1892. Очерки истории русской цензуры (1700-1863 г.). Санкт-Петербург, 131.
115. Там же, стр. 179.
116. Шишков, А.С. 1868. Записки адмирала Александра Семеновича Шишкова. Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Москва.
117. Там же, стр. 1.
118. Там же, стр. 127.
119. Сборник постановлений и разрешений цензуры с 1720 по 1862 гг. 1862. Санкт-Петербург, 89.
120. Эпизод травли Попова подробно описан в исторической литературе: одна из версий - протокол заседания совета министров - приводится в А.С. Шишков. Записки адмирала Александра Семеновича Шишкова.
121. Цензурный устав, ст. 159 и далее, см. Сборник постановлений и разрешений цензуры, стр. 168 и далее.
122. Там же, стр. 167.
123. А.С. Шишков. Записки адмирала Александра Семеновича Шишкова, стр. 23.
124. А.С. Шишков. Записки адмирала Александра Семеновича Шишкова, стр. 14.
125. А.С. Шишков. Записки, стр. 89.

126. Ложное умствование, так же как и пустое фразерство - политические термины русской реакции. В практике Священного союза по подавлению революционных настроений среди интеллигенции в Пруссии и Австрии имел хождение подобный термин: демагогические происки - *demagogische Umtriebe*. Об истории немецкой реакции, в частности, об одержимости охранительства и о страхе перед лицом всякого рода заговоров, тайных обществ, происков и прочих вредных появлений "духа времени" см. Пыпин, А.Н. 1917. "Времена реакции (1820-1830)". Исследования и статьи по эпохе Александра 1. Том 2. Очерки литературы и общественной. Петроград, 111-186.

127. Прослеживание истории словесности как истории борьбы между словом и фразой - метод В.В. Виноградова в его Очерках по истории русского литературного языка. Здесь Виноградов удачно превращает риторическую фигуру русского интеллигентского дискурса в инструмент для критического описания самого дискурса.

128. Этот знаменитый эпизод превращения Савла в Павла драматично, хотя и несколько глухо описывается у Б.А. Успенского (Из истории русского литературного языка XVIII - начала XIX века).

129. Поливанов, Е.Д. 1931. За марксистское языкознание.

Заключение

1. Анализ современной (западной) культуры как "культуры видимостей", как культуры игры кажимостей в противоположность иерархии порядков содержания и выражения см. Baudrillard, Jean. 1990. *Seduction*. NY.

2. Там же, гл. 2 "Superficial Abysses".

3. См. теоретизацию добровольного и принудительного у Н. Козловой: Социально-историческая антропология., стр. 71-76.

4. Jean Baudrillard, *op. cit.* См. также разработку темы "гладкой поверхности эпохи постпроизводства" (в частности, тела) в Baudrillard, Jean. 1995. *Symbolic Exchange and Death*. London, etc., главы "The Order of Simulacra" и "The Body, or the Mass Grave of Signs".

5. Это утверждение, казалось бы, противоречит тому контексту имперской пропаганды, в котором разворачиваются, в момент дописывания этого текста (зима 2000 года), политические события на российской сцене, а именно, контексту войны в Чечне и президентских выборов. Однако подход к постсоветской Родине с точки зрения трансвестизма, который мы предлагаем ниже, как нам кажется, снимает это противоречие.

6. О принципе "гардероба" в концептуализации культурной конструкции гендерной идентичности см. основополагающую работу Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. NY and London.

Мы находим чрезвычайно плодотворным перенос идеи трансвестированности с гендера и на другие формы идентичности, в том числе на этническую и государственническую

идентичность, которая конструируется внутри смыслового пространства Родины ее фаллическим языком. В связи с этим чрезвычайно актуальна и предложенная в рамках постмодернистской феминистской теории еще одна модель - конструкция субъектности как киборга (Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women*. NY). Киборг - это симбиоз "натурального" с "электронным", тела с микросхемой, т. е. живой плоти желания с компьютерным (инженерно сманипулированным) разумом. Субъект-киборг - это пограничное пространство между "органическим" и (культурно)-сконструированным. У такого киборга нет и не может быть никаких "корней", кроме тех, которые заложены в его память программистом. "Голос природы", "зов предков", "голос крови" - все эти "каналы связи" с Родиной в субъектности постсоветского типа оказываются глубоко подозрительными. Это и позволяет нам говорить о подобии между постсоветским патриотом и трансвеститом: и там, и там - игра мерцания границы между означающим и означаемым, та самая игра, которая в конечном счете обращает внутренне присущую Родине символическую агрессию против ее же собственных устоев.

## SUMMARY AND ACKNOWLEDGMENTS

The book about the motherland: analyzing discursive practices

This book is an attempt at a critical analysis of some discursive practices of Russian public language. Rodina (the Motherland) is one of Russia's ideological icons, a core element of the lexicon of Russian nationalism and of the empire. As a token of collective identity, it does not only belong to the Soviet political discourse. Its value is supported by multiple linguistic practices whose figures and symbols can be found both in public and in private discourses of Self and Other. The phraseology of Rodina permeates the Russian discourse of identification throughout its Modern history, starting with Petrine bureaucracy through various political regimes of the empire, through Stalinist society and on till today's languages of the post-communist commercialized mass media. One would be quite justified in believing Rodina to be the "main word" of Russian culture, a total signifier that claims absolute supremacy over identity and dominates the discourse irrespective of those political or economic principles that underlie Russian society during its different historical periods.

Being an important element in the ideological lexicon, Rodina, however, is not a mere representation of "false consciousness" and cannot be dismissed as such. This figure supersedes the limits that are traditionally given to political terms in cultural critique. Being an important element of the language of power, the discourse of the Motherland also constitutes an important work of collective imagination, deeply woven into the texture of individual life styles and individual self-representations. Rodina is a number one value for the ideologue, but it is no less dear to the heart of the poet; it is equally relevant for a loyal citizen of the state as for a dissident political exile, and in the discourse of the average individual it receives as much attention as in the production of ideological propaganda that seeks to dominate the subjectivity of that very average individual. In other words, Rodina is an efficient discursive machine for the production of symbolic togetherness: it has a tremendous potential in eliminating political difference inside society producing, at the same time, a prohibitive barrier against the external Other. The community of the Motherland, organized into a symbolic whole by its own self-centered political / poetical imagination, is the one that celebrates the perpetual feast of its own "cultural non-translatibility".

In the present research, Rodina has been analyzed in its different aspects. In Chapter 1, an attempt was made to critically reconstruct the official patriotic discourse from its phraseology (idiomatic phrases, set expressions, cliches, slogans, etc.). The corpus of phrases was arranged with a view of reconstructing

Rodina's narrative structures that were supplied with an apparatus of intertextual links and a critical commentary. In Chapter 2, the narratives thus obtained were applied to the analysis of a piece of non-professional writing; an autobiography produced by a "common Soviet woman" Evgenija Grigor'evna Kiseleva (1916-1991) who was writing her manuscript during the 1970s-80s. The purpose was to illuminate the process of appropriation of the language of power by its average user.

The intertextuality of the Soviet Rodina, however, has an important historical dimension. Therefore, two chapters of the book were dedicated to an archaeological research of Rodina's narratives and idiomatic language. In Chapter 3, the archaeology of patriotic language is centered on the figure of admiral Aleksandr Semenovitch Shishkov (1754-1841), a conservative statesman of the periods of Aleksandr I and Nicholas I, whose contribution to the construction of the language of official patriotism is an important aesthetic intervention in the language of power. As the author of royal decrees during the Napoleonic wars, as a minister of education and as head of political censorship in the 1820s, Shishkov considerably contributed to the institutionalization of the bureaucratic practices of the Russian ideological language. The results of his activities are quite visible in official discourses as late as the Stalin times and they can be easily discerned even in today's political propaganda. Shishkov's tremendous success in language construction can be attributed to his multi-faceted approach: apart from producing ideological writing, Shishkov was also a self-taught philologist and an amateur lexicographer. It is first and foremost through his linguistic theories (quite fantastic ones) and through a no less mythologized theory of poetics that he was elaborating his patriotic dogma. A hypothesis is suggested in this connection that a repressive ideological artifact like Rodina has a predominantly aesthetic motivation lying in the foundation of its meaning. Rather than pure political necessity, it is the ideas of poetic beauty that propel its development and appropriation. Due to its "beauty", an ideological apparatus, therefore, acquires a power of fascinating and seducing, not simply repressing, its addressee.

In search of this power of seduction, an attempt was made (in Chapter 4) to analyze the construction of Rodina in a broader hermeneutic context, taking into consideration the general principles of symbolic exchange and the cultural value of the word (language, Logos, Russ. slovo) resulting from these principles. Shishkov's lexicographic and philological activities are described in terms of his treatment of the inner form of the word, as part of Modernity's general project of a search for a perfect universal language, an alphabet of divine creation incorporated in the meanings of the mother tongue. The Russian Slovo/Logos as postulated by Shishkov would account for the historical, geopolitical, as well as aesthetic pretensions of repressive power. The aim of this part of the research was to establish certain hermeneutic regularities that constitute and legitimate the

discourse of Rodina, with a special view to the dictionary of the Russian language and the institution of political censorship as two mutually complementing assemblages that normalize the production and exchange of meaning.

Finally, in the Conclusion, describing the appropriation of the Rodina discourse by the language of Russian commercial advertisement, I am postulating a switch-over of linguistic regime from repression to seduction. Capitalism seems to be acting as an active agent of such a change, appropriating the dominating language and adapting it for its own purposes. The disruption of the Motherland's ideological discourse and its continuity in the capitalist practices of linguistic exchange, at one and the same time, - this is what makes the present-day linguistic situation in Russia so dramatically intense, whether in terms of politics or in terms of aesthetics.

\* \* \*

This publication became possible thanks to financial support supplied by the Swedish Council for Research in the Humanities and Social Sciences (HSFR). The book is the result of my work within the framework of Cultures in Dialogue Research Program. Cultures in Dialogue has been supported by the Swedish Foundation for the Promotion of Research in the Baltic Region and Central Europe (Ostersjostiftelse) and the University College of South Stockholm (Sodertorns Hogskola).

I would like to express my gratitude to Lars Kleberg, head of Cultures in Dialogue, who gave me all possible support, understanding, and sympathy during the work on this project. I hope that for him, just like for me, this book will be a token of a long friendship that started many years ago in Moscow and produced an exciting scholarly collaboration in Sweden. I would also like to thank my other colleagues in Cultures in Dialogue, Joanna Bankier, Ulla Birgegard, Lars Erik Blomqvist, Anders Bodegard, Zbigniew Kruscynski, Krzysztof Stala, Nina Witozsek, and Sanna Witt, all of them creating a circle of inspiring encouragement, professional interest, and friendly care around me. Lars Erik shared with me some of the materials from his collection that I used in my work.

The work began as a joint project with Veronica Telija (Moscow) and Jerzy Bartminski (Lublin) during a term of our fellowship at SCASSS (the Swedish Collegium for Advanced Studies in the Social Sciences). The challenging intellectual atmosphere as well as the generous hospitality offered by SCASSS provided an invaluable possibility for our discussions, as well as the first ever experience for me to present the theoretical work (developed during a long time in

relative geographic and theoretical isolation in Moscow) to the judgment of the internationally renowned inter-disciplinary scholarship. The value of critique provided by colleagues at SCASSS can hardly be overestimated. My special thanks go to Barbro Klein, Goran Therborn, and Bjorn Wittrock, our kind hosts. Unfortunately, I cannot any longer say thank you to the late Bo Gustafsson, SCASSS' founder and professor emeritus, for all the attention he was giving me.

I would also like to thank STINT, the Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education, whose fellowship gave me a possibility of intensive reading during two terms spent at the Slavic Institute of Uppsala University. My special thanks go to Fiona Bjorling, Lubomir Durovic, Lars Steensland, and Barbara Tornqvist-Plewa from Lund, Kristian Gerner and Sven Gustavsson from Uppsala, Per Arne Bodin and Peter Alberg Jensen from Stockholm, as well as all of my friends and colleagues from different Slavic institutions in Sweden who shared their knowledge and expressed critical opinions in connection with this research.

A great boost for this project was a study trip to Helsinki, where I was using the unique facilities of the University's Slavic Library. I would like to express my gratitude to the Library's head librarian Irina Lukka to whose superb professionalism I owe an extremely effective period of research. I also want to thank Efim Kurganov from Helsinki University who gave me most valuable advice in what concerns the historical part of my work.

As any book, this one is a product of multiple co-operations. Chapter 2 was written as a result of close collaboration with the social anthropologist Natalia Kozlova (Moscow) to whom I owe an introduction to contemporary social philosophy and an eye-opening experience of theoretically confronting the practices of Soviet everyday life.

The book would not be possible without the efforts of Veronika Nikolajevna Telija, my teacher and the giver of many years' wholehearted support, kind understanding, and highly valued friendship. It was due to her "theoretical mother-ship" that I developed an interest in the concept of the Motherland, its language and its effects on our lives. Veronika undertook the work of reading/editing the first version of the book. Her criticism helped me understand the sophistication of the deep and dramatic conflict of the Russian memory with itself. Thanks to her help, the book lost quite a lot of its original naive straightforwardness. I would like Veronika to accept this publication as a token of love and a fruit of a most rewarding collaboration that has been going on for over 15 years.

My deep gratitude and love also go to Natalia Bragina, Maria Kovshova, Elena Oparina, and Igor' Sharonov, my friends and colleagues, whose opinion has always been, for me, an indicator of precision.

I would like to thank my daughters, Masha and Katya, who showed a lot of solidarity in sharing this long way with me. Besides, Masha Sandomirskaja helped me in the compilation of the bibliography.

Last but not at all least, my gratitude goes to Wolfgang Weitlaner, the editor of this volume, who undertook the hard work of introducing graceful and dignified order into the chaos produced by the author's contradictory love of her Motherland. It was due to his gentle but insistent effort that this project finally acquired the reality of a book object.

Moscow - Stockholm - Vienna 2000