

Новосибирский государственный театральный институт  
Кемеровский государственный университет  
Лаборатория герменевтики

**ФЕНОМЕН ТРУДА В  
ХУДОЖЕСТВЕННОМ ИСТОЛКОВАНИИ**

*Сборник научных статей*

под редакцией профессора Л. Ю. Фуксона

Новосибирск-Кемерово 2013

**УДК 801.73; 82.0**  
**ББК 83.3; 87.6; 87.8**

*Печатается по решению редакционно-издательского совета*

**Научный редактор Л. Ю. Фуксон**

**Рецензенты:**

профессор, зав. кафедрой теоретической и исторической  
поэтики РГГУ, Валерий Игоревич Тюпа;  
профессор, директор Института филологии СО РАН,  
Игорь Витальевич Силантьев

Феномен труда в художественном истолковании: сборник научных статей / под  
ред. Л. Ю. Фуксона; НГТИ, КемГУ, 2013.

ISBN

Предлагаемый сборник содержит статьи, с различных сторон и на различном литературном материале освещающие тему интерпретации феномена труда в художественной литературе. Авторы статей – филологи из Кемерово и Новосибирска.

Особое место в сборнике занимает впервые осуществлённый перевод на русский язык фрагмента книги крупного немецкого философа XX века Е. Финка «Основные феномены человеческого бытия» о труде и власти.

Издание адресовано специалистам-гуманитариям и всем, интересующимся проблемой художественного истолкования феномена труда.

ISBN

© НГТИ, КемГУ, 2013  
© Авторы статей, 2013

## Предисловие

Публикуемый сборник завершает своего рода серию проектов, вдохновлённых философской работой Ойгена Финка – посмертно изданным во Фрайбурге в 1979 году курсом лекций «Grundphänomene des menschlichen Daseins». Для авторов всех трёх сборников чрезвычайно существенной является мысль Финка о том, что основные модусы человеческого существования являются одновременно модусами понимания. Поэтому «темы» предпринятых филологических исследований оказываются не чем иным, как различными способами художественной интерпретации человека и жизни. Предыдущие два сборника – «Феномен игры в художественном творчестве, культуре и языке» (2009 год) и «Феномен смерти в художественном изображении» (2012 год). В последнем из них был опубликован перевод соответствующей главы из работы Финка. Настоящее издание продолжает публикацию этой книги.

Сборник «Феномен труда в художественном истолковании» делится на две части. Первая объединяет статьи филологов из Кемерово и Новосибирска, в разных аспектах и на различном материале исследующих раскрытие феномена труда в художественной «оптике». Вторая часть сборника содержит впервые осуществлённый русский перевод фрагмента работы Финка – «Труд и власть».

# ЧАСТЬ 1

А. А. Аксёнова (Кемерово)

## Вторая Эрида Гесиода (к истолкованию фрагмента поэмы «Труды и дни»)

Читатель поэмы «Труды и дни» сталкивается со странным удвоением богини Эриды. То, что у Гесиода в начале произведения появляются две богини с одним именем – богиня раздора и богиня трудового соревнования, – давно замечено. Ещё Ф. Ницше упоминал соответствующий фрагмент произведения Гесиода, обращая особое внимание на отличие нравственных понятий греков и современных европейцев (Ф. Ницше. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 95–96). Мы можем о начале «Трудов и дней» прочесть, например, в статье А. А. Тахо-Годи, посвящённой Эриде, в двухтомнике «Мифы народов мира». На этот факт указывают и комментаторы полного собрания текстов Гесиода В. Н. Ярхо и О. П. Цыбенко (М., Лабиринт, 2001). О второй Эриде упоминает Г. В. Драч: «Путь к характеристике космической справедливости начинается у Гесиода с личного выбора между злой Эридой (этот путь ведёт к "словопрениям и тяжбам") и доброй...»<sup>1</sup>.

При этом следует обратить внимание на то, что благодаря отмеченному обстоятельству, во-первых, труд помещается в возвышенный, сакральный план бытия, обожествляется, а во-вторых, он по своему масштабу становится соизмеримым со своей деструктивной противоположностью, как творчество противостоит разрушению, а мир – хаосу и войне. Для более конкретного определения художественно-смысловой функции образа второй Эриды рассмотрим указанный начальный фрагмент произведения Гесиода.

Принадлежность поэмы «Труды и дни» к дидактическому эпосу, как традиционно определяют её жанр, объясняет *эпически* глобальный характер изображения труда. Домашняя хозяйственная жизнь человека осмысливается как равная по значению и даже по масштабу всемирно-исторической. Собственно, частная сторона жизни и не подаётся здесь как отдельная от общенародной – как *быт* в отличие от *бытия*.

Название поэмы «Труды и дни» говорит не о том, что «труды» – *часть* «дней». Оно сразу же ставит труд в центр внимания как самое существенное в существовании человека. Само время при этом дано не в виде пустой длительности, заполняемой чем-то, в том числе и «трусами». Труды – то, через что и определяется само существование смертного (временного) человека («дни») как «вызревание» плодов его усилий.

Двоящаяся Эрида словно определяет два возможных пути, которые развёрнуты перед человечеством и перед каждым человеком в отдельности. Эрида раздора связана с отвращением души от полезных дел, с судебными спорами.

---

<sup>1</sup> Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. С. 85.

Такой смысл имеет вражда братьев, которая легла в основу сюжета поэмы. Всё произведение Гесиода, как известно, имеет автобиографическую подоплёку и написано в форме дидактичного обращения к брату Персу. В определённом смысле можно говорить о том, что обе Эриды олицетворяются двумя братьями и тем, что между ними произошло и происходит. Конечно, такого биографического истолкования недостаточно.

Обратимся к тому, что известно о происхождении «полезной» Эриды из текста поэмы. «Между корнями земли поместил её кормчий всевышний» (Гесиод. Полное собрание текстов. Пер. В. Вересаева. М., 2001. Труды и дни, стих 18). Указание на связь богини с подземным миром затрагивает сразу несколько разных аспектов. С одной стороны, подразумевается близость её к земному труду, земледелию, а с другой – к тёмному хтоническому началу, которое имеет двойственную, разрушающе-созидающую природу, являющуюся источником не только семантики плодородия, но также – смерти и погребальных обрядов. В связи с этим и следует понимать, по-видимому, «двоящийся» образ богини. Положение «полезной» Эриды между корнями земли отсылает к представлениям об источнике как жизни, так и мудрости, а сам образ корня – к символам роста. Эрида трудового соревнования, как сказано в поэме, – порождение «многосумрачной Ночи» (17). Во-первых, следует заметить, что в этой генеалогии оказываются родственными понятия названия поэмы Гесиода: ведь не только «труды» – порождение ночи, но и «дни». Во-вторых, здесь возникает смысловая переключка подземной черноты и мрака ночи. В обоих случаях подразумевается семантика тайны, сокрытия. Эту тайну предполагает как момент произрастания зерна, так и любой трудовой акт творения, суть которого состоит в выведении творимого из темноты к свету, в по-явлении. Богатство есть сокровище, сокрытость. Причём это характеризует его недоступность: «скрыли великие боги от смертных источники пищи» (42), и тем самым для открывания этих источников нужны творческие усилия, труд. Труд *открывает* богатства, выводит их из подземной скрывающей тьмы. Таков глубокий смысл земледелия. У Гесиода и процесс роста богатства сопряжён с ростом того, что посажено, возделано. Само богатство в мире поэмы, с одной стороны, – дело усилий человека, а с другой – носит растительный, натуральный характер и, вместе с тем, сакральный: там, «между корнями» – место рождения богини Эриды, вызывающей дух созидания. Итак, богатство в произведении понято (образно раскрыто) именно как плод труда. Его можно отнять, отсудить, как делает непутёвый брат Перс. Но так богатство лишь перемещается, а не рождается.

Противопоставление слова и дела, судебного крючкотворства (чего-то искусственного) и усилий, поддерживающих творческую мощь земли, выводится в поэме на первый план: «Некогда времени тратить на всякие тяжбы и речи/ Тем, у кого невелики в доме годовые запасы» (30–31). Ценность времени («дней») оказывается сопоставимой лишь с ценностью трудов. Война (раздор) ассоциируется здесь с «тратой», а мир – с ростом и накоплением.

Обожествление второй Эриды, покровительницы трудящихся, коренится в самом мировоззрении древнего эллина, описываемом, например, Ф. Ф. Зелинским, следующим образом: «греческие праздники всего менее были «праздни-

ками» в нашем смысле слова, т. е. днями праздности. Согласно вообще положительному характеру своей этики, эллин был органически неспособен признавать какую-либо заслугу за бездельем; для него праздник был днём не праздности, а, наоборот, кипучего труда, но только не ради наживы, а ради прославления богов и возвышения собственной души. <...> Но это прекращение будничного труда было лишь последствием праздника, а не его смыслом и внутренним содержанием»<sup>2</sup>.

Обратимся к тому, как понято у Гесиода место человека в отношениях с богами (Зевсом и Эридой). Смертный человек изображён не знающим своей судьбы. В начальном фрагменте поэмы показано, как человек рождён либо сильным, либо слабым, либо счастливым, либо несчастным, и воздать ему славу или безвестность, честь или бесчестье – всё это управляется волей Зевса: «Счастье отнять у счастливец, безвестного вдруг возвеличить» (6). То обстоятельство, что Зевс имеет свои намерения, недоступные смертным, обозначается словом «вдруг». Однако это выражение непредсказуемости и случайности характеризует только ограниченность взгляда смертного человека, которому чаще всего недоступна «справедливость» (9), совпадающая в древней поэме с «волей бессмертных» (15). Поэтому у Гесиода резко противопоставлены суд смертных как пустые «словопрения» (29) и, с другой стороны, небесная неисповедимая справедливость.

Существование человека описывается, таким образом, хрупким, но тем более требующим поддержания и зависящим от трудного добывания пищи. Причём «труды», сама трудность существования здесь описывается как то, что санкционировано богами. Но это касается также и *плодов* трудных усилий, «зёрен Деметры» (32).

Закономерно поэтому то, что безделье приравнивается в поэме «Труды и дни» к греховной бессмысленности существования. Уход от трудного поиска пропитания означает преступление воли богов. Отсутствие нужды сделало бы ненужным труд: «Тотчас в дыму очага он (*человек* – А. А.) повесил бы руль корабельный» (45). Ненужность корабельного руля и воплощает здесь отказ от тяжёлого пути поиска. Не случайно возникает образ «дыма очага», а с ним – семантика домашнего покоя и благополучия, обманчивого и ненадёжного, как дым. С этим же образным рядом греховного безделья связывается в описываемом фрагменте поэмы образ огня, который выкрал у «метателя молний» Прометей (51–52) и который должен был *облегчить* (освободить от трудностей) жизнь смертным.

Гесиод в качестве параллели украденному в порожном тростнике огню даёт подробное описание дара олимпийцев – Пандоры и открываемого ею сосуда с «бедами лихими», которые достаются людям вместе с даром Прометей. Таким образом, вместе с огнём, *облегчающим* жизнь, смертные получают бремя болезней и бед, блуждающих по свету. Зевс наказывает людей свободным влече-

---

<sup>2</sup> Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. [Электронный ресурс]  
URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/zelin01/txt03.htm>.

нием к гибели: «и душой веселиться / Станут они на неё и возлюбят, что гибель несёт им» (58–59).

Подобно ценностному «раздвоению» богини Эриды, Пандора имеет амбивалентные характеристики: она имеет «обличье прелестное девы прекрасной» (62), но при этом «двуличную, лживую душу» (68).

Отсюда становится ясным, что актуализировать божественное в человеке, к чему зовёт произведение Гесиода, позволяет именно творчески направленное усилие, то есть труд. При всей зависимости смертного от воли богов, человек сохраняет за собой всегда раскрытую перспективу *свободы* благодаря своему трудовому опыту создателя – как результата выбора «полезной» Эриды. Этот момент свободы и ответственности человека как раз делает возможным пафос благочестия дидактического эпоса «Труды и дни». Произрастание из земли «зёрен Деметры», божественной покровительницы земледельца, совершается только приложением тяжёлых усилий человеческих рук. Так человек становится бессильным, действуя в обход божественной «воли», которая, с другой стороны, именно благодаря человеку осуществляется. Истоки творения находятся в этом пересечении небесного и земного планов бытия, открываемых в поэме «Труды и дни».

И. В. Кузнецов (Новосибирск)

### **Идея труда в русской литературе, старой и новейшей**

Русская художественная литература неизменно уделяла значительное внимание теме труда. Понимание труда как «основного феномена человеческого бытия» (Е. Финк) глубоко имплицировано в российской ментальности, составляет её эпистемологическое ядро. Поэтому для процитированного феноменологического тезиса русская литература, без преувеличения, представляет собой развёрнутую диахроническую иллюстрацию. Ниже мы сделаем краткий обзор этого «иллюстративного материала» и в его контексте попытаемся увидеть, как в продолжение последних полутора-двух столетий переосмысливался философский статус труда и его соотношение с другими первостепенными феноменами.

\* \* \*

Осмысление труда как основного бытийного феномена в литературе Нового времени было подготовлено русской средневековой книжной и мировоззренческой традицией. Религиозный христианский фундамент предопределил в ней состав ценностных приоритетов, в том числе и отношение к труду. Труд мыслился как необходимая составляющая праведной жизни. В этом отношении древнерусская книжность демонстрировала впечатляющую устойчивость. Ещё в начале XII века Владимир Мономах безостановочно повторял в «Поучении» слова «не ленитесь» и «трудитесь», ставя себя в пример: «поведаю вам, дети мои, труд свой, как трудился я, в разъездах и на охотах, с тринадцати лет». И в дальнейшем в русской книжности праздность неизменно осуждалась как грех.

Однако следует иметь в виду обстоятельство, важное и тогда, и впоследствии. Христианское понимание труда связано в первую очередь с идеей труда *духовного*. Именно этот смысл преимущественно вкладывала в понятие труда древнерусская книжность: тот же Мономах, упоминая о «разъездах и охотах», всё-таки с гораздо большей подробностью говорит о трудах молитвы и милостыни. Жизнь без физического или, шире говоря, *практического* труда (*праздность*) в христианской книжности попросту не бралась в расчёт, поскольку это противоестественное состояние, неизбежно ведущее к смертному греху уныния. Достоинство же человека составлял труд внутренний, ведущий к его утверждению в существенно важных бытийных смыслах.

В петровскую эпоху всеобщая секуляризация культуры не отменила её фундаментальных этических принципов, хотя и соотнесла их с новыми значениями. Сделавшийся приоритетным идеал светского государства подразумевал превращение религиозных добродетелей в гражданские. Гражданский долг дворянина, его труд – это военная или статская служба. В XVIII веке служба ясно выделялась как необходимая составляющая достоинства гражданина (а значит, по тогдашним понятиям, человека). В этом смысле ментальность XVIII столетия наследовала ментальности русского средневековья.

Литература русского классицизма последовательно эксплицировала ценностный приоритет гражданского труда, не различая при этом сословий. В силу специфики социокультурных обстоятельств модальность «дискурса труда» зачастую была сатирической. Широко известна язвительная инвектива А. П. Сумарокова, обращённая к жукам-трутням в басне «Жуки и пчёлы» (1752): «Они работают, а вы их труд ядите». «Нет состояния подлого, кроме бездельников», – определил Д. И. Фонвизин в «Опыте российского сословника» (1783). «Лучше кормиться плодами трудов своих и ничего не брать даром», – в русле тех же взглядов наставляла матушка бедную Лизу у Карамзина на исходе столетия (1792). Даже в жанре идиллии герой литературы XVIII века не празднично поживает на лоне природы, а занят мирными трудами, которые доставляют пропитание его дому. Показателен в этом отношении первый, вероятно, на русской почве жанровый опыт, «Строфы похвальные поселянскому житию» В. К. Тредиаковского: здесь герой в первой же строфе предстает как «плугом отчески поля орющий».

Подготовленная Манифестом Петра III екатерининская «Жалованная грамота дворянству» 1785 г. немало способствовала расшатыванию многовекового убеждения в необходимости труда. Её дальние социокультурные последствия, конечно, были деструктивными: она открыла путь позднейшей деградации дворянства, избавленного от необходимости служить. Однако именно на почве этой начинающейся деградации возникли уникальные цветы чистого искусства, которые в других условиях вряд ли могли бы появиться<sup>3</sup>. Пушкин, как известно, убеждённо отстаивал для себя принцип «*far niente* – мой удел»<sup>4</sup>. Но

<sup>3</sup> Во всяком случае, когда очень вскоре после смерти Пушкина появились защитники идеи «искусства для искусства», им пришлось преодолевать серьёзное сопротивление общественного мнения. Климат изменился, и место «цветов чистого искусства» стала закономерно занимать иная флора.

<sup>4</sup> Со временем трансформировавшийся в «сам большой».



для Пушкина *far niente* на деле означало не праздность, а досуг, посвящённый искусству. А это большая разница. Особенность тогдашней российской культуры такова, что в ней занятие *поэзией* рассматривалось как *духовный труд*. Ю. М. Лотман показал, что на рубеже XVII и XVIII столетий в ходе стремительной секуляризации общественной жизни на поэтическое искусство были перенесены смыслы, прежде свойственные церковной книжности<sup>5</sup>. В результате этого поэзия превратилась в культуре в маркированный институт<sup>6</sup>. Уже сочинителям, принадлежавшим к кружку Симеона Полоцкого (заметим, монахам!), было свойственно неразличение книжного слова и Слова-Логоса и «осознание писательства главной жизненной задачей – иначе говоря, оправдание себя писательским трудом»<sup>7</sup>. А в конце XVIII – начале XIX века образ поэта – носителя Божественного глагола сделался вполне устойчивым. И сама поэзия виделась как труд духовного делания. Так что пушкинская позиция на поверку очень далека от чистого эпикурейства.

Но герои пушкинской эпохи трудом одержимы уже не были. Это касается Онегина. Когда автор говорит, что Евгению «труд упорный был тошен», это ещё не читается как упрёк. Позже на фоне ставших известными читателю поступков героя слова «Без службы, без жены, без дел // Ничем заняться не умел» – уже констатация предосудительной праздности... Предшественник и современник Онегина Чацкий декларировал, что «служить бы рад», только атмосфера низкопоклонства-де ему невыносима. В результате ни в военной, ни в статской службе Чацкий не задержался, предпочтя им скитание за границей и произнесение вызывающих инвектив<sup>8</sup>. Вспоминается персонаж, сравнение с которым помогает ценностно осмыслить этику Чацкого в контексте его эпохи: фонвизинский Стародум. Тот в свое время тоже вышел в отставку, возмущившись случившейся с ним несправедливостью, и теперь пеняет себе за это: «Надлежало образумиться. <...> прямо любочестивый человек ревнует к делам, а не к чинам», и потому взять отставку дворянину пристойно лишь в том случае, «когда он внутренно удостоверен, что служба его отечеству прямой пользы не приносит»<sup>9</sup>... Несмотря на устоявшуюся разницу критического осмысления Чацкого и Онегина, оба эти персонажа «выпадают» из труда-службы, что делает их маргинальными личностями для своего времени. Как отношение к труду, так и весь их *habitus* имеет подчёркнуто экзотический характер; и в этом смысле девятнадцатый век ни до, ни после подобных фигур не знал.

Совершенно новый ракурс осмысления труда был найден в творчестве Н. В. Гоголя. При подчёркнуто декларируемом традиционализме взглядов, писатель открыл такие антропологические аспекты труда, которые видимы только с

<sup>5</sup> См.: Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. СПб, 1996. С. 254–265.

<sup>6</sup> См. об этом: Кузнецов И. В. Историческая риторика: стратегии русской словесности. М., 2007.; Кузнецов И. В. Теоретическая история, диалектика и риторика русской словесности // Вопросы литературы. 2011. № 3. С. 181–224.

<sup>7</sup> Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 152.

<sup>8</sup> Современный прозаик Сергей Шаргунов, со свойственным ему молодым задором, утверждает, что «Чацкий – панк»: мысль, определённо не лишённая остроумия! – См.: Литературная матрица: учебник, написанный писателями. В 2 т. СПб., 2010.

<sup>9</sup> Фонвизин Д. И. Комедии. М., 1977. С. 95.

позиции ментальности буржуазной эпохи. Традиционализм Гоголя заключался, во-первых, в опоре на религиозные, а не гражданские, представления. Труд для него противостоял праздности как добродетель греху. Во-вторых, в согласии с христианской антропологией, Гоголь различал представления о «внешнем» (социальном) и «внутреннем» (духовном) человеке. Именно здесь и возникает новизна гоголевского взгляда. Потому что представление о труде у этого писателя тоже начало двоиться. *Практический* труд – это обязанность *внешнего* человека. *Духовный* же труд – это долг человека *внутреннего*. Идеальное положение дел – когда практический и духовный труд совпадают в пределах одного *поприща*<sup>10</sup>. Но в реальной действительности так бывает редко. Она, напротив, на каждом шагу демонстрирует коллизию рассогласования внешнего и внутреннего «поприщ»: драму *отчуждения труда*.

Наиболее полно экспликация этой коллизии проявляется в так называемых петербургских повестях. В «Арабесках» она ещё присутствует латентно, в составе вполне традиционной проповеди труда как добродетели. Такая проповедь отчётливо звучит в притче «Портрет» обеих редакций<sup>11</sup>. «Теперь я обеспечен <...> и если поработаю три года для себя, не торопясь, не на продажу, я зашибу их всех, и могу быть славным художником», – благонамеренно рассуждает художник Чартков, фантастическим образом сделавшись обладателем капитала. Это его рассуждение вступает в противоречие с соблазном лёгкой жизни, который в итоге принимается, открывая путь падению героя. Труд – добродетель, а лёгкая светская жизнь – грех, она в итоге губит Чарткова: в таком нравовании нет ничего ни нового, ни неожиданного. Но уже здесь недвусмысленно указывается и *направление должного* труда: «поработаю *для себя ... не на продажу*». Вот эта оппозиция – действительно небывалая. По Гоголю, подлинный труд человека совершается для самого себя, для осуществления собственной бытийной полноты. А «на продажу» нацелен не труд, а его нетрудная подмена, симуляция.

В «Шинели» эта оппозиция разворачивается в своём полном виде и становится структурной основой образа персонажа. Акакий Акакиевич трудится самозабвенно не из жалованья, а оттого, что в этом труде обретает себя, собственную идентичность. Он «жил в своей должности», «он служил с любовью»; «там, в этом переписывании, ему виделся какой-то свой разнообразный и приятный мир» – мир, которому герой принадлежит<sup>12</sup>. Это его *должность*, его истинное *поприще*... Но нужда берёт своё, и с некоторого момента повседневное внимание Акакия Акакиевича переносится на другой предмет. Отныне он «питался духовно, нося в мыслях своих вечную идею будущей шинели». Он начи-

<sup>10</sup> Идея *поприща* была одной из основных у Гоголя. Слова *должность* и *поприще* в художественной системе писателя не равны «долгу» и «делу», отличаясь от них присутствием религиозной коннотации «места в бытии» – См.: Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб, 1997.

<sup>11</sup> Заметим, что в этой повести Гоголь не случайно ведёт речь о художнике: предельно наглядный пример соединения практического и духовного труда в одном поприще даёт именно искусство. И по лингвокультурным обстоятельствам тема искусства обращала читателя к христианской картине мира. Профессор говорит герою: «У тебя есть талант, грешно будет, если ты его погубишь», – и в этих словах отчётливо слышен христианский ценностный код.

<sup>12</sup> Ср.: Эпштейн М. О значении детали в структуре образа. «Переписчики» у Гоголя и Достоевского // Вопросы литературы. 1984. № 12.

нает складывать в уме суммы, необходимые для покупки шинели, измеряет возможность *заработать*. Труд героя начинает поддаваться исчислению (а в картине мира Гоголя это знак соблазна)<sup>13</sup>. В нём появляется элемент труда *на продажу*. Выражаясь марксистским языком, это труд *отчуждённый*; полноте человеческого бытия он не способствует. Оттого-то он неожиданно скоро для самого героя завершается – несомненно, с демонической помощью; и знаком присутствия этого демонизма становится смерть героя, последовавшая за утратой *заработанного* предмета.

Как видно, у Гоголя проблематика труда впервые обретает смыслы, сохранившиеся до нашего времени. Складывается та конфигурация проблемы, которая, сама по себе оставшись до Чехова почти не осознанной, легла в основу идейных коллизий второй половины столетия, а затем нашла продолжение в философии XX века. *Труд* для полноты бытия – и труд отчуждённый, *работа*: такова эта двоякая конфигурация. Творчество Гоголя впервые эксплицирует проблему *отчуждённого* труда; причём такой труд (*работа*) недвусмысленно показывается как демонический соблазн, отвлекающий человека от истинных *должности* и *поприща* («Портрет», «Шинель»).

Известно правило, согласно которому в осмыслении новых феноменов наука всегда идёт несколько вслед за искусством. Прозрения Гоголя вошли в резонанс с идеями литературной критики и нарождавшегося литературоведения 1840-х гг. С этого времени, времени В. Г. Белинского и натуральной школы, мысль о том, что труд – содержание жизни, а праздность – источник всех зол, восстанавливается в русской литературе на обновлённых основаниях. Потому что первая часть этой мысли имеет гегельянские философские корни, и лишь вторая – христианские. Именно с 1840-х годов, под влиянием гегельянских увлечений Н. В. Станкевича и В. Г. Белинского, обладавшего харизматическим влиянием, труд начинает пониматься философски: как конститутивный элемент *деятельности* человека (у Гегеля – «труд» и «борьба»), воплощающей Абсолютную Идею<sup>14</sup>. Не случайно выросшим на почве сороковых годов образованным сословием середины столетия труд стал мыслиться, в русле тех же гегельянских взглядов, в составе *деятельности*, и речь о нём стала вестись в терминах *деятельности*. Разумеется, имелась в виду деятельность общественного характера, в перспективе *bien public*.

Но фактор отчуждения проявляется и тут – что лишний раз свидетельствует о вторичности экономической составляющей этого феномена. Именно от отчуждённости возможной деятельности страдают героини литературы середины XIX столетия. Потому что *bien public* – это тоже *разновидность отчуждения*, ничем не лучше товарной формы труда. Очень показателен в этом отношении Базаров с его «лопухом», подчёркнуто не признающий актуальности для себя

<sup>13</sup> Исчислимость, исчисляемость – у Гоголя признак вторжения злого начала. Так в «Старосветских помещиках» «благословенная земля давала всего в таком множестве», что «сколько ни обкрадывали приказчик и войт, как ни ужасно жрали все во дворе, начиная от ключницы до свиной», всегда у супругов сохранялось довольство. Когда же приезжий наследник попытался навести порядок в хозяйственных делах и «приколотил к каждой избе особенный номер», то поместье через полгода было взято в опеку.

<sup>14</sup> Конечно, о вульгарно атрибутируемой XIX веку политэкономической трактовке труда тогда не могло быть и речи.

отвлечённых общественных идеалов. Вопрос «что делать?» – в значительной степени вопрос экзистенциальный, не допускающий никакой «теории» и требующий ответа только в контексте личностных смыслов.

В этом смысле «продвинутый» герой своего времени – конечно, Штольц, который сознательно трудится для себя и в этом находит подлинное удовлетворение. Правда, что его идеал на поверку сближается с обломовским покоем<sup>15</sup>. Правда, что содержание его деятельности нигде в романе ясно не показано, так что читателю остаётся не совсем понятно, чем всё-таки герой занимается. Однако полноту собственного бытия Штольц в своём труде определённо обретает, а здоровый практицизм выгодно отличает его от уже надоевших читателю рудинских и лаврецких... Аналогично показаны «разумные эгоисты» у Чернышевского. Для них самих (как и для Штольца) вопрос «что делать?» собственно вопросом не является. Они получают искреннее удовлетворение от того, что делают – и, кажется, *их* деятельность, именно в эту конкретную историческую эпоху, наилучшим образом соотносится с *bien public*. Чернышевский изобразил в своём романе счастливых людей, у которых личные интересы совпадают с открывающимися перед ними историческими возможностями действия. Конечно, в своей «счастливости» они ограничены, как всякие самодовольные люди. Но именно это доказывает, что вопрос «что делать» подразумевает множество индивидуальных версий ответа. УпростиТЕЛЬСКИЙ соблазн середины XIX столетия, к несчастью унаследованный следующим веком, в том и заключался, чтобы сделать какой-то один ответ на этот вопрос всеобщим: универсальной панацеей.

Труд Штольца или Веры Павловны показан преимущественно как труд *практический*, без акцента на духовно-личностной стороне (это не значит, что её не было). Однако дальнейшее развитие русской литературно-общественной мысли продемонстрировало гораздо худшую картину имеющейся альтернативы, то есть принципиального отказа от *деятельности* вообще. Антипод Штольца Илья Обломов укорял своего слугу Захара: «Разве я *другой?!*», – имея в виду, что ему, барину, трудиться вовсе не должно. Спустя несколько лет у Н. А. Некрасова аналогичную позицию озвучивал искателям народного счастья помещик Оболт-Оболдуев: «Трудись! Кому вы вздумали читать такую проповедь!..» Пускай Илья Ильич представлен в романе Гончарова с известной долей авторского сочувствия. Но в обоих случаях налицо сатирически усиленное изображение героя, в силу социокультурных причин не имеющего представления о труде как конститутивном элементе человеческого бытия. В обоих случаях читателю демонстрируется, в общем-то, даже не карикатура (как бывало у Фонвизина или Гоголя), а наглядный экспонат, обнажающий антропологический дефект, имя которому – убеждённая *праздность*.

Таким образом, к концу 1860-х гг. в русской литературе, при усложнившемся понимании труда, укрепляется доминирование традиционалистской религиозной системы представлений, в которой альтернативой труду является

---

<sup>15</sup> «Сама жизнь и труд есть цель жизни, а не женщина», – проповедовал Штольц Обломову. И он же, несколько месяцев спустя, говорит себе после удавшегося сватовства: «Ольга – моя жена... Всё найдено, нечего искать, некуда идти больше». Это противоречие позволяет увидеть «двойное дно» идеалов Штольца.

праздность, понимаемая как грех. Салтыков-Щедрин в «Господах Головлёвых» сообщает гротескные черты алчной праздности головлёвскому семейству, с Иудушкой в центре. Слова «праздность», «празднословие» (для Иудушки особенно последнее) становятся определяющими в характеристике членов семейства. Контекст этой характеристики, безусловно, христианский: «За всякое слово праздное, еже аще рекут человецы, воздадут о нём слово в день судный» (Мф. 12: 36). Ещё А. С. Пушкин в одном из известнейших своих стихотворений перифразировал великопостную молитву Ефрема Сирина, в которой молящийся отрицается именно этих вещей: «Владыко дней моих! Дух праздности унылой, // Любоначалия, змеи сокрытой сей, // И празднословия не дай душе моей». Эта молитва, из числа известнейших, и это стихотворение образовали своего рода этическую парадигму русского XIX века. Одновременно с «Господами Головлёвыми» Лев Толстой в «Анне Карениной», а затем систематически в позднейшем творчестве нападал на праздность просвещённого сословия, ведущую к безнравственности и гибели... Литература последней трети XIX столетия с разной степенью интенсивности восстанавливает христианский герменевтический контекст. В этом контексте труд, каким бы он ни был, является ценностной альтернативой праздности, безусловно осуждаемой.

Любопытно отметить, как в «Господах Головлёвых» актуализируется лингвистический контекст понятия «праздность». *Праздность* и *пустота* – этимологические синонимы. Первое из понятий в русском языке обрело устойчивое значение «бездеятельности». Оппозиционная названная пара, очевидно, *труд* и *смысл*. Таким образом, труд в этимологическом отношении оказывается родствен смыслу. В самой ткани русского языка заложено представление о *субстанциальности труда*: где нет труда, там нет смыслообразного бытия... Иллюстрацией этого являются последние месяцы жизни Степана Владимировича – Стёпки-балбеса. «Время проходило, и он не замечал его. Это была абсолютная праздность...» В период последнего запоя праздность, то есть пустота, приобрела визуальный облик: «самая тьма, наконец, исчезала, и взамен её являлось пространство, наполненное фосфорическим блеском. Это была бесконечная пустота, мёртвая, не откликающаяся ни единым жизненным звуком, зловеще-лучезарная... ничего не существовало: одна безгранично тянущаяся, светящаяся пустота». *Праздность* у Салтыкова согласно этимологии визуализируется как мёртвая *пустота*.

Диссонанс между *внешней* деятельностью и *внутренне* осмысленным трудом впервые подчёркнуто проблематизируется у А. П. Чехова. Особенно содержательна в этом отношении пьеса «Дядя Ваня». В ней возникает тема *личного призвания* человека. Профессор Серебряков всё время что-то пишет – но по отношению к нему звучит презрительная оценка: «пишущий regretium mobile». Для Войницкого очевидно, что «труд» профессора – переливание из пустого в порожнее, *внешняя* деятельность, отчуждённо высокий статус которой маскирует бессмысленность. С другой стороны, Астров, врач, вдохновляется тем, что сажает леса, и на реплику Елены Андреевны: «Ведь Вы доктор» – отвечает: «Одному Богу известно, в чём наше настоящее призвание». *Призвание*, дающее осмысленность (которое у Гоголя, в евангельском контексте, обозначалось как

*талант*), к несчастью, может не совпадать с внешними занятиями, включая профессию. В этом отношении Астров по-человечески стоит выше Серебрякова, потому что он своё призвание реализует, несмотря на несовпадение с профессией, а Серебряков своего призвания вовсе не знает. Названное обстоятельство придаёт вес упрёку в праздности, который Астров адресует профессорской чете. Елену Андреевну Астров осуждает знаменитым монологом «В человеке всё должно быть прекрасно», основная мысль которого: «На неё работают другие... А праздная жизнь не может быть чистой». И ей же впоследствии герой выговаривает: «Он и Вы заразили всех нас своей праздностью». В этом контексте слова профессора: «Надо дело делать!» – превращают его образ в саркастическую карикатуру. *Внешняя* и вчуже претенциозная деятельность обнаруживает в своей сути ту же *праздность*.

Самая сложная фигура в пьесе, конечно, Войницкий. Он тоже не знает своего призвания. И он, и Соня усиленно *работают*, поддерживают хозяйство. Раньше они считали ценностным центром своего мира профессора, связывая с ним свои личные смыслы как с учёным, высокой миссии которого они содействуют. Но и осознав ничтожество Серебрякова, они продолжают *работать*. Почему? Потому, что так они защищаются от хаоса, бессмыслицы. Поддерживают строй жизни, безудержно тяготеющий к распаду с тех пор, как стала очевидной несостоятельность Серебрякова-учёного. Войницкий в финале пьесы, накануне отъезда профессора, спохватывается: «Надо скорее работать, скорее делать что-нибудь, а то не могу... не могу...» *Работа* для дяди Вани – способ бегства от реальности. Выражаясь сегодняшним языком, герой представляет собой ранний образец так называемого «работоголизма», именно в силу своей прецедентности позволяющий осмыслить само явление. В основе его лежит всё то же *отчуждение*. Дядя Ваня – и любой работоголик впоследствии – не обретает полноту бытия в труде, а напротив, загораживается работой от бытия. Проблема этого героя, его собственная этическая вина, заключается в том, что он попытался реализовать свои личностные смыслы через другого человека: через Серебрякова. А это очень неустойчивая антропологическая конструкция (и опыт литературы XX века неоднократно о том свидетельствовал). Ценностный крах фигуры Серебрякова неизбежно становится причиной личностной катастрофы Войницкого.

Но несмотря на такое заблуждение, результаты которого теперь переживает Войницкий, отношение к герою принципиально иное, чем к профессору. Войницкий осознает свою ошибку и не пытается приукрасить нынешнее положение дел. Позиция героя стоическая – и этим она близка этике самого писателя. Чехов никогда не поддерживал иллюзий насчёт способности современного писателя понять мир и передать своё понимание читателям. «Если художник, которому толпа верит, решится заявить, что он ничего не понимает из того, что видит, то уж это одно составит большое знание в области мысли и большой шаг вперёд»<sup>16</sup>. Положение человека в нынешнем мире – видимая бессмыслица. Но человек борется с хаосом, заполняя частицами смысла и так упорядочивая бли-

<sup>16</sup> Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Письма. М., 1976. Т. 2. С. 280.

жайшее к нему пространство: настолько, насколько достанет сил<sup>17</sup>. В этом и состоит его *труд*. «Что же делать, надо жить, – говорит Соня. – ...Будем трудиться для других и теперь и в старости...» Это её «для других», слишком хорошо слышанное XX веком, – пожалуй, единственное, в чём она, по молодости лет, не вполне объективна.

\* \* \*

Жанр статьи не даёт возможности подробно рассмотреть перипетии, которые прошла идея труда в русской литературе XX столетия. Идеологи коммунизма попытались совместить несовместимое, сообщив отчуждённому труду смысл в формате идеи «счастья будущих поколений» (что, конечно, является радикальной вариацией *bien public*). Литература отреагировала предельно внятно: возник «Котлован» А. Платонова – апофеоз отчуждённого бессмысленного труда<sup>18</sup>. Мы не будем упрощать отношение к труду у истоков социализма. М. Горький, например, считал, что грубый физический труд – это проклятие человека, он унижает человека и должен остаться в прошлом истории. Цель же подлинного труда, по Горькому – совершенствование человека, как и в XIX веке, и прежде. Впоследствии опыт «лагерной прозы» (произведений А. Солженицына, и особенно В. Шаламова) подтвердил правоту этой любимой мысли Горького.

Но во второй половине XX века идея труда претерпела кризис, имеющий причины социокультурного характера. В середине 1960-х гг. сложились такие условия, в которых у советских людей отпала многолетняя насущная потребность в тяжёлом сосредоточенном труде – «труде как подвиге». Успехи цивилизации и окостенение административной системы позволили обеспечить гражданам минимум прожиточных благ не «по труду» (как то было написано на знамени социализма), а фактически «по лояльности». Произошёл отрыв от труда героев литературы последней трети XX века. И это сразу, уже в конце 60-х годов, было осознано как фактор / симптом кризиса личности. Яркий пример – герои последних пьес А. Вампилова, которые в большинстве своём занимаются имитацией труда, и не очень усердной. Это как раз те самые «лояльные граждане». Отношение их к службе по меньшей мере безразличное, на что указывает и история с фиктивными данными в статье у Зилова, и подчёркнутая бездеятельность Шаманова. То же самое касается Венички, героя поэмы Венедикта Ерофеева «Москва – Петушки». В этой поэме изображение производственного процесса откровенно саркастическое: члены строительной бригады занимаются тем, что в один день разматывают кабель и укладывают его под землю, а в следующий день вытаскивают обратно. Нельзя всерьёз назвать тружеником и Лёву Одоевцева, героя романа А. Битова «Пушкинский дом». Лучшая литера-

---

<sup>17</sup> «Философскую проблему цели и смысла жизни Чехов переводит в план нравственно-будничных отношений людей, умопостигаемый идеал будущего заменяет создаваемым сейчас настоящим. И в личной жизни Чехов шёл этим путём. “Выдавливал” из себя “по капле раба”, трудился на “родной ниве”, строил школы, сажал сады, писал книги». – А. С. Собенников Между «есть Бог» и «нет Бога». Иркутск, 1997.

<sup>18</sup> С другой стороны, «Ювенильное море» или «Епифанские шлюзы» сравнимы с гоголевской «Шинелью» в плане бескорыстия труда героя. Труд у Платонова – это *вещество существования*. Осмысленный или не осмысленный, он выступает условием самого человеческого бытия.

тура конца 60-х показывает героя, который *не трудится*. При этом и героем его (Зилова, Лёву, Веничку) можно назвать только с известными оговорками. Но это герой своего времени, которое его выдающийся певец тогда же назвал «второсортной эпохой».

По-видимому, следует констатировать, что в последней трети XX века идея труда заново проблематизируется. Прежде всего, *проблематизируется статус труда как основного феномена бытия*. Труд перестаёт быть практической необходимостью<sup>19</sup> и становится средством демонстрации социального конформизма. С другой стороны, в этих условиях по-новому встаёт вопрос о содержании такого «труда». «Карма-йога» в духе Вощева из платоновского «Котлована» никого не устраивает. «Сознательный рабочий», носитель коммунистического идеала, может появиться во вменяемой аудитории только в качестве концептуальной маски: у Д. Пригова, И. Иртеньева. Возникает впечатление, что отчуждение труда носит окончательный и бесповоротный характер и новейшая антропология вправе не рассматривать этот феномен в составе своего предмета. Но это не так.

Мы упомянули о кризисе личности героя, проявившемся в русской литературе в конце 1960-х годов. Излишне говорить, что это зеркало социокультурного явления. Сама же природа этого явления недалеко от клинической. Общественное мировоззрение последней трети XX столетия характеризовалось усиливающимися симптомами утраты человеком чувства реальности. Умножение образов действительности, создаваемых средствами массовой информации, способствовало дезориентации индивида в мире и распаду его идентичности. Множественность виртуальных квази-реальностей породила представление, что единственной настоящей Реальности не существует – и, как реакцию на него, попытки эту Реальность всё-таки обрести<sup>20</sup>.

Эти попытки, конечно, нашли воплощение в художественной литературе. Просуществовав несколько десятилетий вне труда, *в праздности*, герой опять к труду возвращается: теперь уже как к средству восстановления собственной идентичности. Это может выглядеть или, скорее, казаться карикатурно, как в пьесе В. Дурненкова «Синий слесарь». Там герой, окончив институт, попадает в сборочную бригаду тольяттинского автозавода – и так избавляется от давно мучившего его комплекса бытийной неполноты. Вначале он, по своему признанию, затруднялся различать подлинную и фиктивную реальность: «я всё время путаю вещи, которые я придумываю, и вещи, которые не придумываю». А теперь, поработав в крепкой (и, разумеется, споенной) бригаде, он почувствовал, что вещи для него наконец встали на свои места: «я вполне сейчас понимаю, где что находится – вот, типа, вы, вот, типа, я, вот, типа... все». Связь человека с бытием восстановлена, правильное место в нём найдено.

Конечно, в этом контексте трудно удержаться от обобщения, пусть не слишком оригинального. Оно таково. Цивилизация постепенно оторвала чело-

---

<sup>19</sup> На Западе, в отличие от России, это стало очевидно сразу после мировой войны. А в 1960-е годы Ж. Бодрийяр уже теоретически осмысливал феномен потребительского общества.

<sup>20</sup> См. об этом: Кузнецов И. В. Проблема реальности в новой драматургии // Современная драматургия (конец XX – начало XXI в.) в контексте театральных традиций и новаций. Новосибирск, 2011. С. 31–38.



века от основных феноменов его бытия: лишила необходимости трудиться в полную меру сил; лишила способности любить; – и тем самым лишила бытие человека полноты. Цивилизация притупила в человеке чувство *ответственности*. А нам думается, что именно *ответственность* следует считать в философском отношении *самым основным из феноменов* человеческого бытия. Потому что ответственность формирует личность, и обратимость синтаксической конструкции этого тезиса закономерна. Ответственность – феномен *sui generis*, грамматически не требующий обязательного дополнения («за кого», «перед кем» и т. п.): она либо есть, либо её нет. Человек ответственный отвечает за себя – и тем самым отвечает за других, потому что, будучи ответственным, он ощущает себя не атомарным индивидом, а *личностью среди других личностей*. И поступок, совершаемый перед лицом себя, тем самым совершается перед лицом других, тех, кто значим. Если ответственности нет, то и труд, и любовь, и сама личность не имеют смысла.

Потребительское общество лишило человека ответственности, отлучило от труда, а значит, лишило смысла бытия. Лучшая литература последних десятилетий – об этом. И худшая – тоже об этом, но только косвенно. Потому что очень большое количество произведений в «новейшей» литературе двух последних десятилетий написано, а затем и опубликовано от нечего делать, *от праздности*; и именно в силу этого оставляет впечатление своей ненужности. Опыт праздного рефлексизирующего или попадающего в экзотические положения героя в таких произведениях, надо думать, является выражением авторского опыта. И с этим связано непонимание: читателя интересуют дела и поступки героя, а писатель, возможно, и не догадывается, что у героя предполагаются дела и поступки.

Как видно, смена столетий и социокультурных обстоятельств приводила к регулярному переосмыслению идеи труда. Однако состав основных концептов и смыслообразующих оппозиций в ней менялся не слишком сильно. В итоге сделанного обзора можно заключить, что среди этих оппозиций преобладали такие: *труд / работа, труд / праздность, работа / призвание, внешнее / внутреннее, смысл / пустота*. В современную эпоху, по нашему предположению, опорным звеном для ценностной легитимации труда становится феномен *ответственности*, конститутивный для существования *личности*.

Я. О. Глембоцкая (Новосибирск)

## Хозяйственный мужик в русской литературе: от Островского до наших дней

*Среди множества символов в творчестве Достоевского деньги отличает глубокая и тревожная двусмысленность.*  
(Гuido Карпи<sup>21</sup>)

Феноменология сословного самосознания в русской литературе нечасто становится предметом научного анализа. Именно поэтому нам кажется интересным проследить судьбу делового человека в русской литературе со времени становления капитализма в России в середине 19 века до новой попытки русского мира построить цивилизацию, основанную на частной предпринимательской инициативе.

Размышляя над судьбой «делового человека» в русской литературе, нельзя не выбрать в качестве отправной точки творчество А. Н. Островского. Островский не только узаконил «прописку» деловых людей в русской драматургии, но и создал большую коллекцию персонажей из купеческого сословия. Координаты, относительно которых мы будем вычерчивать литературную траекторию «делового человека», – это труд и деньги. Причём деньги (капитал) в данном случае важнее, поскольку подозрительное отношение к богатству в этической системе православия во многом определяет отношение к предпринимательству в русском социуме вплоть до новейшего времени.

Увлекательный и точный анализ рефлексии русских писателей в отношении «труда, служения и деятельности» был предпринят И. В. Кузнецовым в статье «Идея труда в русской литературе, старой и новейшей». В частности, автор статьи проводит сопоставление труда и литературного труда как особого вида деятельности. Нас же будет интересовать собственно предпринимательский труд как в аспекте «общественного блага», так и ради личного обогащения.

Определение «хозяйственный мужик», использованное в заглавии, заимствовано из книги В. П. Рябушинского «Русский хозяин»<sup>22</sup> и отражает специфику национального генезиса предпринимательства:

«Сложна и полна противоречий природа русского человека, и «хозяин» не составляет в этом исключения. Классический его тип до сих пор сохраняется в лице *хозяйственного великорусского мужика*. Кто знает этого упорного стяжателя, прижимистого, твердого, настойчивого в труде, смекалистого, ловкого, часто очень одарённого, но одновременно обуянного большой духовной гордостью, тот поймёт, что не всегда ему легко склонять свою умную, но упрямую и обуреваемую соблазнами голову перед заповедями Христа» (курсив автора, да-

<sup>21</sup> Карпи Г. Достоевский-экономист. Очерки по социологии литературы. Изд. 2-е, испр. М., 2012.

<sup>22</sup> <http://do.gendocs.ru/docs/index-259004.html>

лее везде книга В. П. Рябушинского «Русский хозяин» цитируется по интернет-ресурсу).

А. Н. Островский вывел на театральную сцену новых героев: купцов, чиновников, мещан; москвичей и провинциалов. Однако деловой мир в пьесах Островского неоднороден, персонажи-предприниматели делятся на две группы: купцов «старообразных», не потерявших связи с крестьянским укладом жизни и купцов нового образца, «изрядно» образованных и склонных исключительно к жизни в городе.

В персонажах пьес А. Н. Островского отражается путь раннего становления российского капитализма, исторический очерк которого дается в книге В. П. Рябушинского и может быть распространён, по мнению Владимира Павловича, на историю всех русских предпринимательских династий: «Несмотря на постоянные нелады, ссоры и взаимное недоброжелательство между верхами и низами старого русского торгово-промышленного класса, чувствовалось всё-таки что-то общее во всех, от именитых людей Строгановых и до мелких торгашей» (там же).

История типичного русского делового дома описывается Рябушинским на примере его собственной семьи. Все старые русские купеческие фамилии происходят из крестьянской среды, их основатели неразрывно связаны с крестьянством укладом жизни и отличаются искренней религиозностью. Этот тип представлен у Островского в образе купца, не брившего бороды, богобоязненного, жившего большим домом без прислуги, но с приживалами и бедными родственниками. Они же закладывают традиции благотворительности, в основе которой лежит глубоко внедрённая православием в самосознание русского народа идея греховности богатства и широко распространённое в русской культуре отношение к деньгам как к дьявольскому искушению. Старообразность купцов, не порвавших с крестьянским укладом, объясняется в социологии эффектом *гистерезиса* (отставания, запаздывания): какое-то время после того, как социальные отношения изменились (или агент занял другую позицию в них), агент по-прежнему воспроизводит старые социальные отношения, продуктом которых является его габитус: «Многое и, пожалуй, лучшее для общих выводов дают литературные произведения, даже если они несколько односторонни и впадают в шарж, как некоторые из пьес Островского. Но польза от них была: покойный отец говорил мне, что кое-кто из московских купеческих самодуров, видя людей подобного им порядка не очень казисто представленными на сцене Малого театра, мотали себе это на ус». (В. П. Рябушинский. Русский хозяин).

Представители «запаздывающего» поколения купцов, Савел Прокофьевич Дикой и Марфа Игнатьевна Кабанова живут в провинциальном городке на Волге. Характерна судьба Бориса, племянника Дикого. Фактически Борис живёт в доме на правах наёмного работника, однако никакого жалованья дядя ему не назначил: «Живи, – говорит, – у меня, делай, что прикажут, а жалованья, что положу». Борис не унаследовал семейного дела, но мог бы состояться как типичный представитель второго поколения купеческого делового дома в России. Второе поколение в династии, как правило, представлено более широко мыслящим и преуспевающим купцом, который не порывает ещё связи с крестьян-

ским укладом жизни, однако в его доме уже есть признаки роскоши. Меняется характер благотворительной деятельности, она осуществляется теперь не напрямую, но через посредников, то есть приобретает более безличный характер. Как правило, старший сын основоположника династии выводил фирму на новый уровень, обеспечивал ей всероссийскую известность. Одновременно больший размах приобретала и благотворительность: строились больницы, церкви, клиники, печатались славянофильские издания. Увеличение значения торгово-промышленной деятельности в государстве приближало купцов к классу дворян и чиновников: «С одной стороны, смерть старика отца совпадала с тем моментом, когда дух капитализма начал прочно утверждаться в России; может быть, этот дух увеличивал деловую дисциплину и порядок, зато подсушивал отношения, изгоняя патриархальность из амбаров и фабрик. Верхи видели преимущества нового духа для дела; низы жалели о старой простоте» (В. П. Рябушинский. Указ. источник).

Представитель второго поколения купеческих династий это Савва Геннадич Васильков из пьесы «Бешеные деньги». Васильков не относится к купеческой династии – наследник дворянской фамилии и имения, он сам начинает своё дело, однако его габитус совпадает с описанием купца-сына, принимающего дело у основоположника-отца. Васильков получил образование, однако не систематическое, многое в торговле и ведении дел постигал сам. Автор даёт нам социальный портрет героя уже в списке действующих лиц: «Говорит слегка на "о", употребляет поговорки, принадлежащие жителям городов среднего течения Волги: "когда же нет" – вместо "да"; "ни Боже мой" – вместо отрицания, "шабер" – вместо "сосед". Провинциальность заметна и в платье». Описывая габитус героя, автор тем самым описывает его судьбу и даёт прогноз на будущее. Манера говорить, одеваться, вести себя – это как бы конспект человека, та самая мнемотехническая форма, о которой пишет Бурдьё: «Если все общества... придают такое значение внешним, казалось бы, самым незначительным деталям поведения, ухода за собой, манерам... и речи, то это потому, что рассматривая тело как память, общества доверяют ему в конспективной и практической, т. е. мнемотехнической форме, фундаментальные принципы культурного произвола<sup>23</sup>».

Васильков – талантливый самоучка, занятия которого не predetermined заранее семейным делом – он ищет пути умножения капитала на собственный страх и риск. Поначалу Васильков торгует лесом, вероятно, унаследованным от родителей вместе с имением, затем пробует себя на строительстве участков железной дороги небольшой протяжённости. Он начинал строить с небольших подрядов, в процессе строительства учился сам, нанимал рабочих и руководил стройкой, жил с рабочими в бараках. Это события, предшествовавшие тому, что представлено в пьесе. За время действия пьесы герой пробует себя в качестве маклера на товарной бирже (торгует шёлком) и, наконец, получает крупный подряд на строительство железной дороги, который оценивает не менее чем в миллион рублей («ближе мильона не помирюсь»). В течение десятилетий Глав-

---

<sup>23</sup> Bourdieu P. Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève: Ed. de Droz, 1972. P. 197

ное общество российских железных (ГОЖД) дорог было мощнейшей экономической организацией, в которой было сосредоточено до 60 % всего инвестиционного капитала страны. «К моменту её образования среди членов ГОЖД числились влиятельные и опытные финансисты (барон Александр Штиглиц), московские купцы и южнорусские греки, сколотившие состояние на винных откупках (Василий Кокорев, Дмитрий Бенардаки), влиятельные придворные (Алексей Орлов, Николай Юсупов, Эдуард Баранов), члены императорской семьи, и ... сам Александр II, владелец 1200 акций»<sup>24</sup>.

Если поколение деда и отца не имело систематического образования и состояло из самоучек, много читавших и постигавших экономические и финансовые законы на практике, то внук, продолжатель династии, как правило, имел европейское университетское образование, говорил на иностранных языках и полностью разрывал связь с крестьянской народной средой и мелкими хозяйчиками. Этот этап развития русских купеческих династий Островский уже не застал, во всяком случае, в пьесах Островского внуки основоположников не появились. Это поколение наследников торговых домов переживает кризис идентичности: отдаться всецело предпринимательскому делу ему мешает полученное образование и сближение с дворянской интеллигенцией. Вероятно, именно остро пережитый личностный кризис и искренняя тревога о бедственном положении народных масс подталкивали последнее дореволюционное поколение наследников династий к финансовой поддержке революции<sup>25</sup>.

Для раскрытия нашей темы чрезвычайно важны ещё три героя из русской классики, фамилии которых иногда используются как нарицательные для обозначения определённого типа делового человека: Андрей Иванович Штольц, Иван Петрович Войницкий и Ермолай Алексеевич Лопухин. Войницкий происходит из обедневшего дворянского рода и вынужден стать наёмным управляющим в имении, которым мог владеть сам. Штольц ближе к разночинской среде, так как его отец работал по найму управляющим, а Лопухин сам сделал себя деловым человеком, выйдя из крестьян, не имея образования, но, несомненно, обладая предпринимательским талантом. Войницкий воспринимает свой труд как тяжёлый, монотонный и неинтересный процесс, в который он вовлечён в силу несчастных обстоятельств. Дядя Ваня – это художественная иллюстрация к идее Маркса об отчуждении труда в классовом обществе. Маркс говорит, что в таком труде работающий, не утверждает себя, а отрицает, «чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы». Однако деятельная жизнь Штольца и Лопухина принципиально отличается от несчастливой судьбы Войницкого. Штольц и Лопухин, очевидно, относятся к своей работе как к свободной деятельности, которой они занимаются не по принуждению. И Штольц, и Лопухин как раз развивают свою физическую и

---

<sup>24</sup> Лизунов П. В. Санкт-петербургская биржа и российский рынок ценных бумаг (1703-1917 гг). СПб., 2004. С. 112-113.

<sup>25</sup> [http://tvkultura.ru/video/show/video\\_id/154881/brand\\_id/20903](http://tvkultura.ru/video/show/video_id/154881/brand_id/20903). Власть факта. Русский купец.

духовную силу, не изнуря своей физической природы. При этом смысл предпринимательства, как известно, состоит в умножении капитала. Эта мысль, высказанная Штольцем, поражает Обломова. Штолец наживает деньги не для того, чтобы потом их прожить. Он не собирается останавливаться ни на какой достигнутой сумме, поскольку для него капитал обладает не прикладной, а абсолютной, абстрактной ценностью:

– Я два раза был за границей, после нашей премудрости, смиренно сидел на студенческих скамьях в Бонне, в Иене, в Эрлангене, потом выучил Европу, как своё имение. Но, положим, вояж – это роскошь, и не все в состоянии и обязаны пользоваться этим средством; а Россия? Я видел Россию вдоль и поперёк. Тружусь...

– Когда-нибудь перестанешь же трудиться, – заметил Обломов.

– Никогда не перестану. Для чего?

– Когда удвоишь свои капиталы, – сказал Обломов.

– Когда учетверю их, и тогда не перестану.

– Так из чего же, – заговорил он, помолчав, – ты бьёшься, если цель твоя не обеспечить себя навсегда и удалиться потом на покой, отдохнуть?

– Деревенская обломовщина! – сказал Штолец.

– Или достигнуть службой значения и положения в обществе и потом в почётном бездействии наслаждаться заслуженным отдыхом...

– Петербургская обломовщина! – сказал Штолец.

– Так когда же жить? – с досадой на замечания Штольца возразил Обломов. – Для чего же мучиться весь век?

– Для самого труда, больше ни для чего. Труд – образ, содержание, стихия и цель жизни, по крайней мере моей. Вон ты выгнал труд из жизни: на что она похожа?»<sup>26</sup>

Азарт предпринимателя сравним с азартом спортсмена, художника, учёного, инженера, только точка приложения таланта предпринимателя – это умножение капитала. То же можно сказать о Лопухине, который искренне недоумевает, как можно упускать выгоду от продажи Вишневого сада участками в розницу. Непонимание здесь возникает с обеих сторон. Раневская изливает своё возмущение в восклицаниях о духовной, символической ценности вишневого сада, Лопухин – молчит. Однако в его системе ценностей отказ Раневской и Гаева спасти себя и имение шокирует его не меньше, чем предложение вырубить сад шокирует Раневскую. Отношение Раневской к идеям Лопухина носит устойчивый характер, этот конфликт «просвещённого» человека и собственника характерен для русской культуры от петровских времён до современности. Его сформулировал В. В. Розанов: «В России вся собственность выросла из «выпросил» или «подарил», или кого-нибудь «обобрал». Труда в собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается»<sup>27</sup>.

В образах Штольца и Лопухина мы сталкиваемся с людьми, одарёнными предпринимательским талантом в превосходной степени. Они продолжают линию Беркутова и Василькова в пьесах Островского. Штолец занимается международной торговлей и лоббированием интересов частных компаний в правительстве. «Штолец ровесник Обломову: и ему уже за тридцать лет. Он служил, вышел в отставку, занялся своими делами и в самом деле нажил дом и деньги. Он участвует в какой-то компании, отправляющей товары за границу.

<sup>26</sup> Гончаров И. А. Избранные сочинения. М., 1990. С. 165.

<sup>27</sup> Розанов В. В. Уединённое (прил. к журналу «Вопросы философии»), Т. 2. М.: 1990. С. 216.

Он беспрестанно в движении: понадобится обществу послать в Бельгию или Англию агента – посылают его; нужно написать какой-нибудь проект или приспособить новую идею к делу – выбирают его»<sup>28</sup>.

«Приспособить новую идею к делу» – означает запустить новое производство, продвинуть на рынок новый товар. Очевидно, что для Штольца бездеятельная жизнь – это жизнь пустая и скучная, его жизненная философия полностью противоположна взглядам Обломова: «Жизнь в его глазах разделялась на две половины: одна состояла из труда и скуки – это у него были синонимы; другая – из покоя и мирного веселья»<sup>29</sup>. Заметим, что, выбрав покой и отказавшись от службы, Обломов никакого веселья в свою жизнь не принёс, но продолжает страдать от скуки и непреодолимой лени.

Особого рассмотрения заслуживают литературные портреты женщин-предпринимателей. К таковым можно отнести Веру Павловну из романа «Что делать» и Анну Сергеевну Одинцову из «Отцов и детей». Что касается Веры Павловны, то её «бизнес» всерьёз обсуждать нельзя, так как всё описание швейных мастерских в романе носит подчёркнуто утопический, умозрительный характер.

Что же касается Одинцовой, то она, несомненно, одарена талантом вести дела. Об этом автор сообщает, во-первых, косвенно, в описании повествователем безупречного состояния дома: «В доме видимо царствовал порядок: всё было чисто, всюду пахло каким-то приличным запахом, точно в министерских приёмных» (И. С. Тургенев. Собр. соч. в 6 т. Т. 2. М., 1968. С. 385). Во-вторых, Анна Сергеевна сама говорит о заведённом ею и неукоснительно исполняемом порядке: «С вашей точки зрения, вы правы — и, может быть, в этом случае, я — барыня; но в деревне нельзя жить беспорядочно, скука одолеет» (там же, с. 395). Здесь, как мы видим, для Одинцовой деятельность по поддержанию порядка противостоит скуке. И безупречный внешний вид, и аристократические манеры Одинцовой, так же как её собственноручное управление имением и домом – это способы не поддаться распаду, скуке деревенской жизни, не опуститься. В данном случае столь раздражающий Базарова аристократический габитус хозяйки принципиальное и спасительное условие сохранения жизненного уклада всего имения.

Благодаря каждодневным усилиям хозяйки поместье Одинцовой несколько не расстроено, хотя находится на оброке, в то время как имение Николая Петровича Кирсанова, которое тоже «на оброке», всё больше погружается в хаос, и картина постепенного разорения описана повествователем довольно подробно. Автор пьесы «Отцы и сыновья» ирландский драматург Брайан Фрил развил эту коллизию. Из пьесы Фрила можно сделать вывод, что Одинцова не выходит замуж из боязни потерять свою свободу. Не только женскую свободу, но и свободу экономическую: распоряжаться имуществом, вести дела, подписывать бумаги. В случае замужества все эти права полностью переходили к супругу, о чём мы знаем, в частности, из пьесы Островского «Волки и овцы»,

---

<sup>28</sup> Цит. изд., С. 147.

<sup>29</sup> Там же, 61. Подробно об Обломове и Штольце см. статью в наст. сборнике, посвящённую роману «Обломов»

где богатая барыня Евлампия Николаевна Купавина выходит замуж за Василия Ивановича Беркутова и отказывается от привилегии быть самой себе хозяйкой. Из пьесы Островского совсем не очевидно, влюблён ли Беркутов в саму Евлампию или в её имение с обширным участком леса, купленным ныне покойным мужем:

Беркутов.... Ох, брат, уж я давно поглядываю.

Лыняев. На Евлампию Николаевну?

Беркутов. Нет, на это имение, ну и на Евлампию Николаевну, разумеется. Сколько удобств, сколько доходных статей, какая красивая местность. (*Указывая в дверь.*) Погляди, ведь это роскошь! А вон, налево-то, у речки, что за уголок прелестный! Как будто сама природа создала.

Лыняев. Для швейцарской хижинки?

Беркутов. Нет, для винокуренного завода. Признаюсь тебе – грешный человек, я уж давно подумывал: Купавин – старик старый, не нынче, завтра умрёт, останется отличное имение, хорошенькая вдова... Я уж поработал-таки на своём веку, думаю об отдыхе; а чего ж лучше для отдыха, как такая усадьба, красивая жена, какая-нибудь почётная должность... (...)

Беркутов. Да, жениться, мой друг, жениться поскорей. Имение я знаю, как свои пять пальцев; порядки в нём заведены отличные; надо торопиться, чтоб не успели запустить хозяйство. Умён был старик Купавин!

Лыняев. Под старость, кажется, немножко рехнулся.

Беркутов. Почему ты думаешь?

Лыняев. Лесу накопил тысяч на сто.

Беркутов. Эка умница! Вот спасибо ему!

Лыняев. Зато чистых денег Евлампии Николаевне оставил мало, она теперь нуждается.

Беркутов. И прекрасно сделал. Оставь он деньги, так их давно бы не было, а лес-то стоит да растёт ещё.

Лыняев. Да куда его девать? На лес у нас никакой цены нет.

Беркутов. Лес Купавиной стоит полмиллиона. Через десять дней вы услышите, что здесь пройдёт железная дорога. Это из верных источников, только ты молчи пока» (IV, 3).

Понятно, что высокий социальный статус и богатство повышают привлекательность женщины (и мужчины): «...мысль о деньгах и все следующие за ней конфликты неизбежно проникают даже в самые тонкие эротические и самые возвышенные духовные отношения<sup>30</sup>».

Драматично складывались не только отношения купечества и дворянства, отраженные в пьесах Островского (мечта купеческой дочки о женихе из дворян), но и отношения купечества и интеллигенции. Интеллигенция в России всегда презрительно относилась к идее собственности, наживы и богатства, так как глубоко прониклась идеями православной этики: «Интеллигентский идеал – это аристократия духа в сочетании с бедностью. Таким образом, интеллигенция одновременно народна и благородна<sup>31</sup>».

О том же пишет и Рябушинский: «увеличивавшееся значение в государстве крупной промышленности и торговли стало приближать *больших хозяев к правящему классу дворян и чиновников*, а маленькие хозяева даже у себя на местах по-прежнему испытывали самое пренебрежительное к себе отношение со

---

<sup>30</sup> Adorno T. W. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Darmstadt, 1988. [Gesammelte Schriften. Bd. 4]. S. 48 (Aph. 22).

<sup>31</sup> Бойм С. *Общие места: Мифология повседневной жизни.* М., 2002. С. 92-93.



стороны не только *представителей власти, но и интеллигенции*, которая начала играть большую роль в России. Такое нарушение единства в хозяйственной среде постепенно привело к полному расхождению верхов и низов. Этот гибельный не только для идеи, но впоследствии и для *самого существования собственности* в России разрыв завершился при внуке основателя рода. С него и с его сверстников началось духовное *оскудение хозяйской аристократии*» (указанный источник).

Высокомерное отношение к купцу, зародившееся в дворянском сословии, было унаследовано разночинной интеллигенцией и перешло в неизменном виде к советской интеллигенции. Несмотря на утверждение, что «господа все в Париже», в глубине души образованная «прослойка» советского общества соотносила себя именно с дворянской интеллигенцией, поскольку именно русская дворянская культура ввела Россию в общеевропейский культурный процесс: «Подготовленная Манифестом Петра III екатерининская «Жалованная грамота дворянству» 1785 г. немало способствовала расшатыванию многовекового убеждения в необходимости труда. Её дальнейшие социокультурные последствия, конечно, были деструктивными: она открыла путь позднейшей деградации дворянства, избавленного от необходимости служить. Однако именно на почве этой начинающейся деградации возникли уникальные цветы чистого искусства, которые в других условиях вряд ли могли бы появиться». (Кузнецов И. В. Идея труда в русской литературе, старой и новейшей.)

Интеллигентный советский человек в реальности мог быть тружеником, и даже трудоголиком, однако советская и постсоветская литература последовательно выбирала в качестве героя «нетрудовой элемент»: Веничка из «Москва-Петушки», Лёва Одоевцев из «Пушкинского дома», герои Вампилова Шаманов и Зилов и недавно примкнувший к ним Виктор Петрович Служкин из романа Алексея Иванова «Географ глобус пропил».

Отказ от производительного труда, конечно, был диссидентской практикой. Так интеллигенция демонстрировала свой отказ от сотрудничества с советским режимом. Желание укрыться в башне из слоновой кости и заниматься чистым искусством воспринималось пролетарским государством как саботаж. В этой логике можно утверждать, что суд над Бродским за тунеядство стал символической кульминацией в развитии этого металитературного сюжета.

Надо сказать, что основания для скептического отношения к труду в условиях советской экономики у мыслящего человека возникали неизбежно. Труд советских людей зачастую был ещё более бессмысленным, чем при капитализме, поскольку тотальное государственное регулирование экономики приводило к бессмысленным трозозатратам. Здесь уместно вспомнить мысль Ханны Арендт о том, что отчуждение человека неизбежно возникает с лишением его частной собственности. Само понятие свободы Арендт связывает с наличием частной собственности, которая обеспечивает человеку чувство экономической безопасности, то есть создаёт условия для «скрытности», приватности и комфортной социализации. Только свободная инициатива превращает труд из производства, воспроизводящего условия выживания, в активность творческого субъекта (см.: Х. Арендт. Истоки тоталитаризма. М., 1996).

Новейшая русская литература, как, в частности, драматургия, не выбирает предпринимателей в качестве героев. Нам известен только один такой пример – сценарий Е. Гришковца «Сатисфакция». Это история о том, как крупный иркутский предприниматель Саша преуспевший в строительном бизнесе, обнаруживает неверность своей жены, изменившей ему с его другом и доверенным лицом Димой. Бизнесмен предлагает сопернику дуэль: двое мужчин выпивают с минимальным количеством закуски, пока один из них не уснёт. Выигрывает тот, кто останется на ногах. В случае победы бизнесмена соперник уезжает навсегда, в случае, если Саша проигрывает, Дима уезжает, но получает женщину и миллион в придачу, для того, чтобы обеспечить ей тот уровень жизни, к которому она привыкла. Саша фиксирует происходящее на видео, поскольку, по его словам, может понадобиться «фотофиниш». Выигрывает Саша, однако он решает великодушно простить любовников и оставить своего помощника на работе. В этой истории мы наблюдаем, как герой смешивает разные кодексы поведения. В одном из первых эпизодов он внезапно, без предупреждения бьёт по лицу подрядчика, который пытался его обмануть, то есть поступает, как бандит или криминальный авторитет: «Саша. Ты думаешь, я удовольствие получил? Нет. Нет. Ты думаешь, я не прав, да? Да, я не прав. Нецивилизованно? Абсолютно. Я тебе больше скажу, на меня за такое в суд подать надо. Но никто не побежит. И этот Болдырев тоже. Потому что все всё поняли, и никто ничего не скажет. А Болдырев в тот момент даже был счастлив. Потому что он понял, что всё, что он наворовал, останется при нём. Я его больше не трону. Так что это тебе, Дима, не Лондон. И даже не его окраина. Чёрт, руку содрал, надо чем-то заклеить<sup>32</sup>».

Идея дуэли связана с дворянским представлением о чести, в то же время сам способ проведения дуэли отличается купеческим размахом. Гуляют широко: ресторан откуплен полностью, напитки меняются, чтобы усугубить эффект опьянения, по требованию гостей готовятся закуски, для чего хозяин ресторана оставил на работе весь персонал – от повара до посудомойки. На кухне идёт своя жизнь, комическим контрапунктом оттеняющая основную линию конфликта. По версии кухонной прислуги «молодой» продал своему старшему товарищу почку, и неумеренным употреблением алкоголя они тестируют проданный орган. Юмор присутствует не только в сценах на кухне, разговоры пьянеющих на глазах мужчин тоже временами становятся смешными. Главный герой в фильме «Сатисфакция» в исполнении Гришковца получился человеком цельным, волевым, с ясным понятием о мужской чести и слове. Нет сомнений в том, что он не нарушил бы данного слова, если бы проиграл. С другой стороны, прощение, подаренное обидчику в финале, характеризует его как великодушно-го, незлого человека. Он сентиментален, любит хорошую музыку, умеет дружить. Автор не берётся показать собственно предпринимательский талант героя, однако в его изображении Саши очевидны черты талантливой, цельной личности.

---

<sup>32</sup> Гришковец Е. Сатисфакция. М., 2011. С. 19.

С тех пор как в русской литературе поселились Беркутов, Васильков, Штольц и Лопахин, прошло несколько десятилетий. В советские времена люди с предпринимательским талантом могли проявить себя только в сфере теневого бизнеса. Несмотря на грозившие им огромные сроки и даже смертную казнь, люди продолжали заниматься подпольным производством, торговлей импортными вещами, операциями по обмену валюты. Предсказание Рябушинского оказалось пророческим: дух предпринимательства неистребим в любом народе.

В настоящей статье мы пытались обозначить перспективы общественно-исторической концептуализации литературных произведений. Социологический очерк предпринимательства в русской литературе открывает перспективы для исследований других социально-экономических явлений в литературе, в результате которых возникает новый ракурс в рассмотрении хрестоматийных произведений русской классики.

В. В. Мароши (Новосибирск)

### **«Работа на земле» в русской поэзии и прозе XIX–XX вв.**

Аграрный характер русской жизни, сохранившийся почти до середины XX в., так и не был закреплён в системе жанров поэзии, где даже идиллии были редкостью, не говоря уж о прочих жанрах буколки. Автор статьи в «Словаре литературных терминов» 1925 г. совершенно справедливо отмечал: «К сожалению, понятие «георгика» вытеснялось всегда понятием «буколическая поэзия», — что вообще очень помешало обособлению этого вида, и если мы имеем буколическую и идиллическую литературу, мы до сих пор не имеем земледельческой поэзии, как особого вида, хотя обособить её и можно бы было»<sup>33</sup>.

Тем не менее стихи о «работе на земле» в корпусе текстов русской литературы всё же встречаются, хотя и не занимают в ней привилегированного места. Как эстетическая, так и воспитательно-дидактическая составляющие «георгик» были передоверены другим жанрам, прежде всего — эпической и лирической буколке (описательная усадебная поэма, «колхозная поэма», послание), «производственным стихам», которые применительно к большей части русской поэзии корректнее называть «стихотворениями о труде»; наконец, массовой песне советского времени. Однако и проза не осталась в стороне: полагаем, что к этой жанровой традиции относятся такие образцы лирической прозы, как, например, «Ода русскому огороду» В. Астафьева и национальной эпики, как «Лад» В. Белова.

Основой жанровой семантики в таком понимании «георгик» становится тематическая, мотивная — комплекс мотивов, сфокусированный вокруг гармо-

---

33 Богоявленский Л. Георгики // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: В 2-х т. / Под ред. Н. Бродского, А. Лаврецкого, Э. Лунина, В. Львова-Рогачевского, М. Розанова, В. Чешихина-Ветринского. М.; Л.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1925. Т. 1. А–П. [Электронный ресурс] / URL: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-1621.htm/> (дата обращения: 10.01.2012).

ничного труда на земле, приносящего счастье. Другой, менее значимый элемент жанра – локализация художественного пространства и этноцентризм (русские георгики имеют смысл только в России, в её усадьбах, колхозах, на дачах, огородах, так же, как и «Георгики» Вергилия – на земле Италии и в итальянских поместьях). Художественное время георгик циклично, ориентировано на календарь с его ежегодной повторяемостью аграрных циклов. Дидактизм повествования, использование императивов, которые в георгиках имеют не столько прагматический, сколько эстетически и особенно этически обязывающий характер, – ещё одна черта, свойственная ещё античным георгикам. Сюжет можно определить скорее в философском аспекте: это победа порождающей себя жизни над смертью, мира над войной. В системе персонажей главную роль играет обобщённый образ земледельцев, родовые или локально-общинные отношения между ними.

Один из важнейших аспектов жанра – внетекстовый, но контекстуальный, очень важен для обстоятельств порождения и сохранения жанра в литературе разных эпох. Автор, пишущий на темы, типичные для георгики, биографически связан с деревней, он, как и Вергилий (современники отмечали его «деревенскую внешность», «*faciē rusticana*»), вырос в ней или в поместье, обычно он с детства знаком с разными типами аграрных работ и крестьянского труда (как это было с А. Кольцовым, Н. Заболоцким, поэтами-суриковцами, нашими «деревенщиками»). Это придаёт повествованию эмоциональную искренность, а процессу детализации земледельческого труда в нём – по меньшей мере реалистическую достоверность. Отсюда проистекает, с одной стороны, лиризм русских георгик, в наибольшей степени, кстати, выразившийся в лиризации повествования в прозе («Ода русскому огороду» В. Астафьева), с другой – языковая точность, разнообразие наименований, тщательность описания всех сторон и нюансов трудовых процессов, да и сам объём русской крестьянской энциклопедии, которой стал, скажем, «Лад» В. Белова. Конечно, этот опыт может быть и приобретён в зрелом возрасте, но тогда и работа на земле может обернуться скорее своими абсурдистско-комическими аспектами, как, например, в блог-записках Дм. Горчева, выбравшего в 2000-х путь дауншифтера-горожанина в псковской деревне (заросший сорняками огород, забытая с осени в земле лопата, случайно найденный чеснок и т. п.).

Другой внетекстовый критерий – это социальный или государственный «заказ» на жанр. Георгики – своеобразная дань, уплаченная автором своему сословию (в России – дворянскому или крестьянскому) и / или государству. Имперский или государственно значимый жанр – «Георгики» Вергилия – были написаны по заказу Октавиана Августа и его посредника – Мецената, были посвящены им и читались им в течение четырёх дней. Меценат, выполняя заказ Августа о привлечении внимания к возрождению земледелия после многолетней гражданской войны, предложил Вергилию тему этой поэмы. Поэма, таким образом, задумывалась в правящей элите для ветеранов войн, которые получили надёлы земли. В «Георгиках» Вергилия идиллические описания земледельческой жизни получали политическое завершение в обильных хвалах, расточаемых Октавиану. Прославление Италии, её природы, населения и историче-

ских деятелей в годы составления поэмы было особенно актуально, так как Октавиан собирал вокруг себя силы страны для борьбы с восточной частью империи; он персонифицировал собой гражданский мир и возвращение западной части империи её первенства. Появление Сталина в роли Отца-демиурга стало привычным мотивом многих жанров советской литературы его времени, однако в колхозных поэмах его присутствие минимально или становится плодом воображения героев (например, бригадира Ксении из «Флага над сельсоветом» А. Недогонова). Для Вергилия было важнее закрепить уже существовавшую аграрную традицию, поведать о ней ветеранам гражданских войн, для советской поэзии на определённом этапе, особенно в конце 1920-х, – изобразить борьбу старого и нового, традиционного как рутинно-отсталого и нового как научно-обоснованного. Поэтому в советской поэзии на первый план вышли герои эпоса, и прежде всего – руководители всех рангов – от Сталина до бригадира колхозной бригады.

Тем не менее именно «имперскость» жанра помогает понять, почему отдельные его элементы актуализируются прежде всего в сталинском СССР, а не в России. Жанровые элементы, присущие георгикам, как и в римской литературе, попадают в центр литературного процесса после войны (сначала гражданской, а затем Великой Отечественной), они порождены аграрными модернизационными реформами, носившими массовый характер (коллективизация, машинная обработка земли, переход к многополью в конце 1920-х, лесонасаждения по всей стране в конце 1940-х). Историки античной экономики полагают, что вергилиевы «Георгики» не только сформировали определённый тип риторического стиля, но и действительно в практическом ключе повлияли на развитие сельского хозяйства. То же самое мы обнаруживаем и в истории Англии и её агрокультуры: мода на «английские» георгики в XVIII в. серьёзно повлияла на образ мыслей и действий тогдашних фермеров.

В СССР второй половины 1940-х–начала 1950-х песни и «колхозные поэмы» и получают одобрение высших инстанций власти (Сталинские премии Н. Грибачёву за «колхозные поэмы» «Весна в “Победе”» и «Колхоз “Большевик”», В. Замятину за поэму о «сталинской лесополосе» «Зелёный заслон»). Авторитетный исследователь советской литературы совершенно справедливо отмечает, что «ни одна из разновидностей жанра не пользовалась более устойчивой поддержкой, чем колхозная поэма»<sup>34</sup>. Однако очевидная антипатия к сталинизму помешала слависту увидеть более широкий исторический контекст генезиса жанра и круга его мотивов.

Сталин, который лично контролировал распределение премий в литературе и кинематографе, по отношению к читательской и зрительской аудитории шёл по пути полководца-императора Октавиана Августа. Социальной основой его империи, но и наиболее угнетённым классом, оставалось русское крестьянство. К нему-то и был обращён пресловутый «утопизм» колхозной поэмы, мас-

---

34 Добренко Е. Раёшный коммунизм: поэтика утопического натурализма и сталинская колхозная поэма // «НЛО» 2009, № 98 [Электронный ресурс] / URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/98/do15.html> (дата обращения: 10.01.2012).

совых песен и фильмов вроде «Кубанских казаков». Картины общего колхозного праздника, уборки обильного урожая, счастливого труда на земле, свадьбы молодых, без которых не обходилась ни одна «колхозная поэма», выполняли ту же эстетико-идеологическую роль, что и описание крестьянского праздника как возвращённого «Золотого века» в концовке второй песни «Георгик» Вергилия. Это позволяет сблизить жанры на основе их «имперской» идеологии возвращения ветеранов войны к труду на земле: «Чтоб просторам зелёным // Снились утро и праздник <...> Парни в пляску – с разгона, // Да вприсядку – с разлёта, // На лужайке зелёной // Будто в день обмолота <...> А хлопцы, как видно, // Стали злее до жизни, как дошли до Берлина»<sup>35</sup>.

Возвращение солдата с войны и вращение его в мирную крестьянскую жизнь стали магистральной темой литературы второй половины 1920-х и 1940-х. Само присутствие персонажа Солдата как главного протагониста и резонёра в «Торжестве земледелия» Н. Заболоцкого есть не что иное, как дань этой жанровой традиции. Противопоставление войны миру, возвращение к Матери-Земле, которое оборачивается нравственным возрождением, – ещё один извод этой темы, впервые предложенный Вергилием. В открыто натурфилософском аспекте тема была поставлена позже в «деревенской прозе» – например, в уже упоминавшейся «Оде русскому огороду» В. Астафьева, лирический герой которой «изранен» войной. Послевоенный роман о возвращении солдата-крестьянина (лучшим образцом этого жанра стал, как известно, «Кавалер Золотой Звезды» С. Бабаевского (1948) стал наиболее значимым жанром прозы. Другое дело, что уже в конце 1940-х противостояние СССР и Запада снова обострилось, и мобилизационная готовность к будущей войне вышла на повестку дня в литературе.

После смерти Сталина подобная проблематика сначала перестала быть сколько-нибудь литературно значимой, а затем и была вытеснена на периферию литературного процесса. Это подтверждает как известное предположение о том, что СССР стал «империей» именно при Сталине, мыслившем именно в имперском духе, так и то, что крестьянство перестало быть значимым классом с конца 1950-х годов для государства и «городской» советской литературы, основанной на урбанистической культуре. В этом смысле «деревенская проза», актуализировавшая уже социальный заказ на «крестьянское», была попыткой консервативно-ностальгического реванша «Gemeinschaft» на фоне победившего «Gesellschaft». Последним лирическим эпосом, отмеченным Ленинской премией (1980), в котором присутствовали мотивы крестьянского труда, стала поэма Е. Исаева «Даль памяти» (1976–1977).

Сейчас перспективы даже не имперского, а хотя бы лирического эпоса о крестьянском труде в стране пока побеждающей виртуальной и нефтегазовой экономики выглядят смехотворными. Эстетическую тоску бывшей крестьянской страны по радости тяжёлого земледельческого труда в какой-то степени

---

<sup>35</sup> Грибачёв Н. Собр. соч. в 5 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы. М., 1971. С. 354–355.

восполняют самодеятельные поэты из провинции и с любительских сайтов интернета. Альтернативная патриотическая сетевая культура здесь противостоит либеральному поэтическому мейнстриму. К тому же, ожидания аудитории «молчаливого большинства», значительная часть которой связана с деревней своим детством или родственными отношениями, порой резко расходятся с запросами столичной поэтической литературной тусовки или гламуризированной эстрадной поэзии. Это стало очевидным, когда, например, ролик песни «Комбайнёры» Игоря Растеряева по состоянию на начало мая 2012 года только на YouTube просмотрен более 3,5 миллиона раз, став одним из наиболее успешных видео в Рунете (в 2010 году вошёл в десятку самых просматриваемых роликов в России). Тяжёлый, малооплачиваемый труд деревенских парней («они вкалывают на комбайнах»), неинтересный современным СМИ, противопоставлен в ней «беснованию» московского гламура.

Георгики, как уже было сказано, жанр дидактический, содержащий обоснованные опытом автора и трудами учёных практические рекомендации по уходу за землёй, растениями, животными и т. п. Во второй половине XX века эту функциональную роль взял на себя не столько эпос, сколько книги о сельском хозяйстве, выполненные в научно-популярном и беллетристическом духе, вроде «Пчёл» (1950) и её переиздания («Пчёлы. Книга о биологии пчелиной семьи и победах науки о пчёлах», 1952) писателя И. Халифмана. В тематическом плане эти книги как бы продолжали четвёртую часть «Георгик» Вергилия, посвящённую пчеловодству. Они получили не только Сталинские премии, но и высокую оценку литераторов и учёных. Сейчас функцию георгик взяли на себя разнообразные календари садоводов и огородников, которые в 1990-е перестали редактироваться профессионалами и, потеряв орфографическую и пунктуационную безупречность, приобрели зато некоторую поэтическую выразительность и эмоциональность изложения.

В первой трети XIX в., за исключением нескольких стихотворений воронежского мещанина А. Кольцова («Песня пахаря» (1831), «Урожай» (1835), «Косарь» (1836) русская литература знала одного земледельца – помещика. Другие поэты-самоучки, вышедшие из крестьянского сословия, выбрали себе путь эпигонов, осваивая совершенно иные жанры. Неудивительно, что роль русских «георгик» с начала XIX в. для образованного правящего сословия стала выполнять «усадебная поэма». Первым её образцом в русской поэзии стала «Жизнь Званская» Г. Державина. Темой её стала частная и локально ограниченная жизнь русского помещика, хозяйствующего на своей земле. Однако был запрос и на «государственный» жанр – его удовлетворило в какой-то степени дидактическое сочинение великого просветителя и агронома-практика А. Т. Болотова, который, напомним, управлял государственными землями по поручению самой императрицы. Не лишним будет отметить, что до начала исполнения роли государственно значимого аграрного модернизатора А. Т. Болотов участвовал в Семилетней войне. Когда понадобился опытный сельский хозяин для управления Киясовской волостью, купленной императрицей Екатериной II, то князь С. В. Гагарин по рекомендации Вольного экономического общества предложил Болотову сначала описать эту волость, а затем принять на себя и

управление ею. Таким образом, Болотов более двадцати трёх лет управлял собственными Её Величества волостями. Учёный начал свои эксперименты в Киясовской волости, принадлежащей Екатерине II, в качестве управляющего с 1774 г. В 1776 г. он был назначен управителем в Богородицкую волость, тоже принадлежащую императрице. Его «Деревенское зеркало, или Общепольная книга, сочинённая не только, чтобы её читать, но чтобы по ней и исполнять» вышла тремя книгами в 1798–1799 гг. и больше не переиздавалась. Она стала первым русским пособием по организации труда в сельском хозяйстве. В этом произведении энциклопедического типа в художественной форме воплощены те методы хозяйствования и наблюдения, которые были разработаны Болотовым в многочисленных статьях, предназначенных для Вольного экономического общества и журналов «Сельский житель», «Экономический магазин».

«Георгики в прозе» Болотова хотя и рассыпаны по разным его текстам, от «Деревенского зеркала» до сентиментальных «писем», энциклопедичны в силу объёмности охвата всех аграрных устоев русской помещичьей жизни. От будущих посланий русских поэтов их отличает отсутствие чётко обозначенной локализации и философствование в духе близком как Вергилию, так и представлениям XVIII в. о «натуре»:

Всё это собрание и сохранение впрок даров твоих, благодетельная натура! и где... где? не видно теперь таковых же упражнений? Весь народ находится в движении и в трудах в сие время и не только земледельцы, но и прочие люди как в обиталищах сельских, так и городах самых. Те, которые не занимаются собиранием с полей плодов, упражняются в собирании, скупании или распродавании садовых и огородных овощей. По всем селениям развозятся воза, наполненные ими, и все рынки в городах установлены оными. Куда ни посмотришь, везде видны яблоки, сливы, груши, орехи, морковь, репа, огурцы, арбузы и множество других мелких плодов садовых, лесных и огородных. Множество людей занимаются продажей и разными приуготовлениями из них. Здесь перемывают и солят огурцы и устанавливают в погреба тёплые, там пекут яблоки и перебивают из них белейшее и пышное тесто для пастил сладких. Инде варятся разные варенья из плодов и ягод садовых, лесных и полевых. А в других местах занимаются хозяева бережливым обиранием и разбором лучших и зрелых плодов своих и так далее. Словом, все и всё находится в движении по поводу тому, что все плоды, производимые тобою, натура, начали приходить в созренье и с каждым днём получают от часу множнейшее совершенство.<sup>36</sup>

Труд крестьян на земле у Болотова, как и у А. Кольцова, – удовольствие, счастье. Он не обнаруживает и тени позднейших некрасовских страданий:

Тамо вижу и поля, усеянные множеством поселян, занимающихся: уборкой хлебов своих и собирающих в гумны свои дары, сниспосланные им от небес в лето сие. Все члены семейств их от мала до велика с охотою берут участие в сём труде всеобщем, и все трудятся без стелания, но охотно и с удовольствием ещё: иные посекают класы серпами и косами острыми, другие снашивают снопы, связанные из них, и складывают в кучи, иные взвивают их на повозки и везут в жилища свои. Далее другие рассевают уже новые семена или готовят их для вверения вновь недрам земли, обработанной ими<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Болотов А. Т. Избранное. Псков, 1993. С. 236.

<sup>37</sup> Там же. С. 234.



Другим жанровым резервуаром для мотивов, характерных для георгик, стал значительно менее объёмный жанр поэтического послания, распространённого в первой трети XIX в. (См., например, «Послание к князю Николаю Михайловичу Козловскому», «Послание к князю Николаю Михайловичу Голицыну» Н. П. Николева, «Хижина на Рпени» И. Долгорукого, «Послание к Юдину» А. Пушкина и др.). Посланию, напротив, была присуща локальность, конкретность места и адресата. От идиллии и эклоги подобные тексты отличаются мотивами физического труда лирического героя в поле, на огороде, разумеется, чаще всего имевшими характер поэтической условности: «Я здесь вонзаю в землю плуг, / Завет Адамов исполняя; / Или кошу свой чистый луг, / Лошадкам корму добывая»<sup>38</sup> («Хижина на Рпени» И. Долгорукова); «Туда зарёю поспеваю / С смиренным заступом в руках, / В лугах тропинку извиваю, / Тюльпан и розу поливаю – / И счастлив в утренних трудах»<sup>39</sup> («Послание к Юдину» А. Пушкина); «Я с детства полюбил сладчайшие труды. / Прилежный, мирный плуг, взрывающий бразды, / Почтеннее меча; полезный в скромной доле, / Хочу возделывать отеческое поле... От гряд и заступа спешу к полям и плугу; / А там, где ручеек по бархатному лугу / Катит задумчиво пустынные струи, / В весенний ясный день я сам, друзья мои, / У берега насажу лесок уединенный»<sup>40</sup> («Родина» Е. Баратынского). Со стороны собственно «крестьянской» путь русским георгикам прокладывал воронежский мещанин, сын прасола А. Кольцов. Это «Песня пахаря» (1831), «Урожай» (1835), «Косарь» (1836) и другие его стихи..

Во второй половине века в поэмах и стихотворениях Н. А. Некрасова крестьянский труд был изображён не с идиллической своей стороны, но как предельное страдание, мука. Буколичность предшествующих усадебных и кольцовских георгик была разрушена. Дальнейшая драматизация труда на земле в некрасовском духе стала уделом крестьянских поэтов-суриковцев, живших, как известно, в больших городах. Вот характерные фрагменты из И. Сурикова: «Вот я вижу поле // Дальнее, родное – / И над ним без тучек / Небо голубое. / Жарко, воздух душен – / Солнце припекает... / Девушка-батрачка / Сено подгребаёт. / Под лучами солнца / Жарится, бедняжка; / Липнет к её телу // Белая рубашка»<sup>41</sup> («В поле»); «Полдень. Солнышко в небе высоко стоит, / От жары нет терпенья и моченьки: / Плечи, голову, руки и жгёт и палит, / И невольно слипаются оченьки. / Всех стомила жара, всех замаяла лень; / И, под гнётом тяжёлой дремотушки, / Люд рабочий от солнышка прячется в тень, / Отдохнуть от жары, от работушки»<sup>42</sup> («Косари», 1870–1871). Первой серьёзной попыткой изобразить инициацию героя-помещика в тяжёлый крестьянский труд вне идиллического и «некрасовского» контекстов стала сцена косьбы Левина в «Анне Карениной» Л. Толстого.

<sup>38</sup> Сельская усадьба в русской поэзии XVIII–начала XIX века. М., 2005. С. 369.

<sup>39</sup> Там же. С. 190.

<sup>40</sup> Там же. С. 195–196.

<sup>41</sup> И будет вечен вольный труд...: Стихи русских поэтов о родине / Сост., вступ. ст. и комм. Л. Асанова. М., 1988. С. 252.

<sup>42</sup> Там же. С. 270.

У новокрестьянских поэтов начала XX в. стихотворений, где доминируют мотивы какого-либо конкретного крестьянского труда, на удивление немного. Выделяются только С. Клычков со своим Дедом и Ладой в «Кольце Лады» (1919) («Дедова пахота», «Поздно дед пришёл с покоса», «Отборонье») да П. Орешин («Молотьба», «На пашне», «Страда»). У двух этих поэтов русские поэтические георгики пополнились новым неомифологическим персонажем – Дедом: «Горит переметно у дедовых ног, / А хлеб по полям и зернист и высок. / Жуёт, как корова, солому серпом / Невидимый дед в терему расписном. / Волося – лохмотья седых облаков, / Глаза – будто свечи далёких веков»<sup>43</sup>. Впрочем, П. Орешин склонялся больше к некрасовской «страде», чем к неомифологизму своих соратников: «Зной палит. В крови ладони. / Рожь, как камень, под серпом. / Руки жнут, а сердце стонет, / Сердце сохнет об одном»<sup>44</sup> («Страда»); «Кто любит пашню, / Соху двужилъную, соху-матушку? / Выйдь только в поле / В страдные дни подневольные. / Сила измызгана, / Потом и кровью исходит силушка»<sup>45</sup> («Кто любит родину...»).

У С. Есенина практически единственный текст такого рода – «Молотьба» (1914–1916). Удивляться здесь нечему: произведения наиболее известных новокрестьянских поэтов были ориентированы на модернистскую поэтику и соответствующую аудиторию, для которой было достаточно лишь условных знаков, подтверждающих аутентичность поэта-крестьянина. Для самого же поэта была важна разовая демонстрация своей чуждости элитарной аудитории и близости к народу. Не изменился контекст их творчества и после революции. Так, общеизвестно умение Есенина косить и любовь поэта к косьбе, что даже стало объектом инсталлирования в его музее. Однако этот мотив в творчестве стал скорее поводом для сравнения косьбы и поэтического письма («Я иду долиной...» (1925), упрочения своей двусмысленной роли поэта из крестьян: «Ах, перо не грабли, ах, коса не ручка – / Но косою выводят строчки хоть куда. / Под весенним солнцем, под весенней тучкой / Их читают люди всякие года. / К чёрту я снимаю свой костюм английский. / Что же, дайте косу, я вам покажу – / Я ли вам не свойский, я ли вам не близкий, / Памятью деревни я ль не дорожу? / Нипочём мне ямы, нипочём мне кочки. / Хорошо косою в утренний туман / Выводить по долам травяные строчки, / Чтобы их читали лошадь и баран. / В этих строчках – песня, в этих строчках – слово. / Потому и рад я в думах ни о ком, / Что читать их может каждая корова, / Отдавая плату тёплым молоком»<sup>46</sup>).

В поэзии Н. Клюева мотивы крестьянского труда не развёрнуты в пространстве хотя бы одного стихотворения, за исключением начала декларативного «Труда» (1918): «Свить сенный воз мудрее, чем создать / «Войну и Мир» – или Шиллера балладу. / Бредёте вы по золотому саду, / Не смея плод оброненный поднять. / В нём ключ от врат в Украшенный Чертог, / где слово – жрец, а

<sup>43</sup> Орешин П. Стихотворения и поэмы. М., 1958. С. 39.

<sup>44</sup> Там же. С. 54.

<sup>45</sup> Там же. С. 62.

<sup>46</sup> Есенин С. Полное собрание сочинений. М., 2005. С. 307.

стих – раджа алмазный, / Туда въезжают возы без дорог / С билетом: Пот и Труд многообразный»<sup>47</sup>.

Но на смену поэтам-модернистам пришло поколение крестьянской секции Пролеткульта, селькоров. Тональность советских георгик 1920-х до коллективизации во многом будет определяться стихотворением всё того же Орешина «На пашне»: «Знаем: наши зелены / Вырастут на славу! / Полны будут закрома... В поле радость золотая, / Радость, радость, радость, брат, / Лапотного края!»<sup>48</sup> (См.: П. Комаров «Трактор», «Сенокос»; Н. Рыленков «На пасеке»; Вл. Луговской «Посевная»; Я. Смеляков «Мичуринский сад» и др. ). Принципиально новым мотивом советской поэзии 1920-х стали работа «полевой машины», трактора, и преимущество механизированного труда над традиционным ручным. С 1930-х годов наиболее значимым, практически воздействующим жанром стала массовая советская песня («Урожайная» М. Исаковского, «Вьётся лист золотой...» А. Софронова и др.), а с 1940-х – колхозная поэма. Почти все произведения такого рода были далеки от объёма, философской и тематической всеохватности поэмы Вергилия, их задачи были уже, локальнее и сводились к изображению одного «идеального» колхоза.

Так, в песне конца 1940-х годов на стихи Н. Чуева «Заживём мы веселей» зарифмованы актуальные лозунги партии для сферы «управления сельским хозяйством и разведения лесонасаждений». Впрочем, сокрытой творческой стратегией такого рода произведений, как и при Вергилии, была не рифмовка лозунгов из передовицы, а перспектива достижения идиллического счастья и гармонии с природой: «Суховей, держи правей, / Засуха, уймися, / Силе сталинских людей / Низко поклонися! / О дождях да о росе / Не страдать нам ночки, / А в защитной полосе / Пусть растут грибочки. / Сливы, груши, тополя, / Яблони и клёны / Опояшут нам поля / Кушаком зелёным. / Крепко дерево стоит / Сталинское наше, / От ветров всех оградит, / Как солдат на страже. / Недородный, жаркий год / Не враги нам боле: / Потаённых талых вод / Запасём мы море. / Если на небе с дождём / Будут непорядки, / Нивы наши мы польём, / Как цветы на грядке. / Караси у нас в прудах, / Утки разведутся, / А соловушки в садах / Песнями зальются. / По полям своим пройдем – / Дышится привольно. / Нигде лучше не найдём / Нивы травопольной. / А богатство на селе / Расцветёт какое, / Заживём мы веселей / И богаче вдвое!»<sup>49</sup>.

В изображении крестьянских работ в поэмах советские поэты следовали аграрному циклу: сначала изображались весенние полевые работы, прежде всего пахота, а в финале – уборка урожая: «Комбайн пошёл, пошёл, пошёл / От корни, от межи, / И рожь шумит, как жёлтый шёлк, / Взлетая на ножи»<sup>50</sup>; «– Хлеб идёт, дорогу хлебу! / – Хлеб идёт! – Хлеб идёт!»<sup>51</sup>. В соответствии с русской национальной традицией поэтизация всего цикла работ, связанных с уборкой хлеба, в колхозных поэмах и массовых песнях явно доминировала. Так, в

<sup>47</sup> Ключев Н. Избранное. М., 2009. С. 310.

<sup>48</sup> Лирика 20-х годов. Фрунзе, 1976. С. 350–351.

<sup>49</sup> Чуев. В. Заживём мы веселей... [Электронный ресурс] / URL : <http://sovmusic.ru/text.php?fname=zazhivem> (дата обращения: 10.01.2012).

<sup>50</sup> Грибачёв Н. Собр. соч. в 5-ти т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы. М., 1971. С. 390.

<sup>51</sup> Там же. С. 393.

первой колхозной поэме «Страна Муравия» (1934–1936), ставшей основой будущего канона для уже послевоенной эпики, развёрнуто дано только изображение колхозной усадьбы, обмолота («Их всех излюбленных работ / любил Никита обмолот... Но любо было Моргунку, / повесив тёплый цеп, / Сидеть и вейть на току / Набитый за день хлеб»<sup>52</sup>), свадьбы (ей отдана вся восемнадцатая глава), а также трактора и юного тракториста.

Произведением, которое было осознанно создано с явной установкой на возрождение именно античного жанра георгик в новых условиях, стала поэма Н. Заболоцкого «Торжество земледелия» (1929–1932), которую одна из исследовательниц творчества поэта предлагает называть «гротескной травестирированной георгией»<sup>53</sup>. Правда, с точки зрения названия она оказывается ближе сочинению о «хлебном труде» самоучки из народа Т. М. Бондарева «Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледельца», но о знакомстве с ней Заболоцкого нам ничего не известно.

В качестве частей единой георгией, единого жанрового комплекса Г. Н. Ермоленко рассматривает несколько поэм Заболоцкого, в том числе «Птицы» и «Деревья». Мы не считаем подобный подход оправданным, но с определением «Торжества земледелия» как гротескной и травестирированной георгией трудно не согласиться. От себя добавим, что, помимо отмеченных Г. Н. Ермоленко мотивов, нельзя не обратить внимание на мотив перехода от войны к сельскому труду («И солдат, подняв фиал, / Пиво пил для утоленья. / Председатель многополя / И природы коновал, / Он военное дреколье / На серпы перековал»)<sup>54</sup>, победу новых способов хозяйствования над старыми, символом которых становятся соответственно трактор и соха («И вылез трактор, громыхая, / Прорезав мордою века»<sup>55</sup>; «Ныне строишь ты колхоз. / Трактор, воя, возит в поле / Твой невиданный овёс. / Длиннонога и суха, / Сгинь, мотыга и соха! / Начинайся, новый век!»<sup>56</sup>), торжества науки («Славься, славься, Земледелье, / Славься, пение машин! / Бросьте, пахари, безделье, / Будет ужин и ужин. / Науку точную сноповязалок, / Сеченье вымени коров / Пойми! Иначе будешь жалок, / Умом дородным нездоров»<sup>57</sup>). Традиция «Георгией» была переплетена Заболоцким с советской мифологией победы разумного и механизированного труда и авангардной неомифологией в духе Хлебникова и Циолковского. Поэтому и форма, и содержание поэмы оказались неприемлемыми для советской литературы.

Поэма носила ярко выраженный экспериментальный характер. Тем не менее с тематической точки зрения она была разнообразнее, чем будущие колхозные поэмы. Так, в ней была широко представлена скотоводческая мотивика и тропеика («Лошадиный институт», конь и коровы, бык как резонёрствующие и восхваляемые персонажи поэмы.) Очевидна и её большая философичность,

<sup>52</sup> Твардовский А. Т. Поэмы. Избранная лирика. Фрунзе, 1974. С. 66

<sup>53</sup> Ермоленко Г. Н. Поэмы Н. Заболоцкого 1920–1930-х годов и древнеримская философская поэзия // «Странная» поэзия и «странная» проза: Филологический сборник, посвящённый 100-летию со дня рождения Н. А. Заболоцкого. Новейшие исследования русской культуры. Вып. 3. М., 2003. С. 134.

<sup>54</sup> Заболоцкий Н. Собр. соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1983. С. 137.

<sup>55</sup> Там же. С. 134.

<sup>56</sup> Там же. С. 134.

<sup>57</sup> Там же. С. 136.

несомненно отсылающая к Вергилию. В целом, несмотря на гротеск, она была ближе к «Георгикам», чем другие эпические опыты в том же роде советской поэзии.

Для почвенной поэзии 1960–1970-х годов георгики оказались чуждыми. Ведущим жанром в творчестве Н. Рубцова стала, как известно, элегия. Однако мотивная составляющая георгики, как это было и раньше, перешла в лирическую и эпическую прозу. Герой «Оды русскому огороду» В. Астафьева – лирический герой, противопоставляющий, как и Вергилий, войну земледелию. Воспоминания о детстве и русском огороде – сфера соприкосновения с сакральным началом, врачевание духа для израненного ветерана:

И всё не умолкает во мне война, сотрясая усталую душу. Багровый свет пробивается сквозь немую уже толщу времени, и, сплюснутая, окаменелая, но не утеревшая запаха гари и крови, клубится она во мне... Спешу, спешу, минуя кроволития и войны; цехи с клокочущим металлом; умников, сотворивших ад на земле; мимо затаённых врагов и мнимых друзей; мимо удушливых вокзалов; мимо житейских дрязг; мимо газовых факелов и мазутных рек; мимо вольт и тонн; мимо экспрессов и спутников; мимо волн эфира и киноужасов... Сквозь всё это, сквозь! Туда, где на истинной земле жили воистину родные люди, умевшие любить тебя просто так, за то, что ты есть, и знающие одну-единственную плату – ответную любовь.

Много ходившие больные ноги дрогнули, кожей ощутив не тундровую стынь, а живое тепло огородной борозды, коснувшись мягкой плоти трудовой земли, почуяли её токи, вот уже чистая роса врачует ссадины<sup>58</sup>.

Особое место в огородных ритуалах «Оды...», как и во всех русских георгиках, занимает изображение весенней пахоты. Оно проникнуто религиозной – христианской и языческой – символикой: «Поставив в церкви свечку, помолившись святым отцам, охранителям коней, в первый день мая по старому стилю выводил лошадей дед в огород, к плугу, а бабка тем временем поясно кланялась с крыльца ему – пахарю, молилась земле, огороду, лесу. Лемех легко, забористо входил в огородную пуховую прель, играючи шли с плугом конишки, пренебрежительно махали хвостами, отфыркиваясь: “Разве это работа?! Вот целик коренить – то работа!”»<sup>59</sup>.

С весны и весенних полевых работ начинается календарная часть («Круглый год») единственной в своём роде и крупнейшей в XX веке энциклопедии русского крестьянского быта и труда Василия Белова «Лад» (1982), названной им «Очерки о народной эстетике». В отличие от обычного очерка, повествование в книге лишено местного колорита и отличается ярко выраженным дидактизмом. Первая, календарная часть книги («Круглый год») начинается, разумеется, с подготовки к весенней пахоте и следует по всему циклу важнейших аграрных работ и примет, важных для земледельца. Однако именно дидактический энциклопедизм «Лада» не позволяет повествователю пропустить ни одного мало-мальски значимой детали весенней жизни крестьянина:

И всё же весной приходят к людям свои особые радости. В поле, в лесу, на гумне, в доме, в хлеву – везде ежедневно появляется что-нибудь новое, присущее одной лишь весне и забытое за год. А как приятно встречать старых добрых знакомцев! Вот к самым баням по-

<sup>58</sup> Астафьев В. Где-то гремит война. Киев, 1988. С. 76–77.

<sup>59</sup> Там же. С. 86.

дошла светлая талая вода – вытаскивай лодку, разогревай пахучую густую смолу. Заодно просмолишь сапоги и заменишь ими тяжёлые, надоевшие за зиму валенки. Вот прилетел первый грач, со дня на день жди и скворцов. Никуда не денешься, надо ставить скворечники – ребячью радость. А то вдруг вытаяла в огороде потерянная зимой рукавица... И вспомнишь декабрьский зимник, по которому ехал с кряжами для новой бани.

Кстати, не больно-то раздумывай о том, что было. Было, да прошло. Надо, пока не пала дорога, вывезти из лесу последнее сено, да хвою на подстилку скоту, да дров – сушняку, да собрать по пути капканы, на лыжах пройдя по большому и малому путику.

И вот лошадь, пофыркивая, трусит поутру от деревни. На возу с полдюжины вершей, чтобы не тащить потом *наотдельно*. (Вот-вот объявится щучий нерест: надо *пропешать* в озере выхода и поставить ловушки.) Обрато – с возом сена или хвои. Пока лошадь отдыхает и хрустит зелёным сенцом, пока солнце не растопит голубой наст, успевай сходить в чашу присмотреть и пометить деревья для рубки под сок. Ещё набрать сосновой смолы – просила бабушка для приготовления лекарства. Хозяйка намёк сделала: наломать бы сосновых лапок на помело. Тоже надо. Долго ли? Минутное дело, а вспомнить приятно, и срубить по дороге шалаш тоже требуется: как раз токуют тетерева... Ещё нарубить берёзовых веток для гуменных метёлок. И только потом, когда лошадь направится к дому и запоскрипывают гужи, можно и подремать на возу либо затянуть песню про какого-нибудь Ваньку-ключника. <...> Это она, земля, кормит и поит, одевает и нежит. Голубит в своё время цветами, обвеивает прохладой, осушая с тебя пот усталости. Она же возьмёт тебя в себя и обымет, и упокоит навеки, когда придёт крайний твой срок... А пока чёрная борозда идёт и идёт полосой. Пласт к пласту ложится на поле. И твой отец, или сын, или жена, или сестра уже запрягают другую лошадь, чтобы боронить, ровнять эту весеннюю землю<sup>60</sup>.

Задуманная как дидактический национальный эпос книга стала скорее грандиозной эпитафией русскому крестьянству. Остаётся надеяться лишь на то, что городские дачники, дауншифтеры или фермеры создадут когда-нибудь новый земледельческий эпос и лирику. Стилизованные «эклоги» Т. Кибирова, блог Дм. Горчева, стихи непрофессиональных поэтов на соответствующих сайтах оставляют нам некоторую надежду на это. Ведь знаем же мы такого рода прецеденты в западной литературе: «American Farmer / Philosopher Poet», как называют обычно Р. Фроста; все помнят и о поэтах-фермерах Р. Бёрнсе и Дж. Клэре. Тем не менее современная агрокультура с её интенсивностью, похоже, просто не оставляет и западному фермеру свободного времени для занятий поэзией. «Where are today's farmer poets?» («Где же сегодня поэты-фермеры?») – задаётся вопросом Ben Myers в разделе газеты «Гардиан», посвящённом литературе<sup>61</sup>.

Остановимся на двух произведениях русской поэзии последних лет, в которых, по крайней мере, связь с жанром эксплицирована в заголовочном комплексе. Это цикл из трёх стихотворений «Георгики» О. Чухонцева, написанных в разное время, но объединённых в подборке его стихов 2005 г., и стихотворение «Новые Георгики» И. Вишневецкого из сборника «Воздушная почта» (2001). Постмодернистское название последнего при первом же прочтении обрачивается не жанровой номинацией, а авторским каламбуром (его лирический локус – американский штат Джорджия, местный университет и слависты).

<sup>60</sup> Белов В. Длинною в жизнь. Кишинёв, 1984. С. 230–231.

<sup>61</sup> Myers Ben. Where are today's farmer poets? / [Электронный ресурс] URL :

<http://www.guardian.co.uk/books/booksblog/2009/feb/05/farmer-poets-robert-burns> (дата обращения: 01.10.2013).

Именно различие «новых» и «старых» георгиев, филологических штудий и серьёзного труда акцентировано в лирическом монологе: «Что сказали бы предки твои земледельцы, / инженеры, строители, ратный люд, / не в крови и земле перепачкав пальцы, / а в лиловых и липких чернилах? (...) / своё зренье свернув, опускаясь в красный, / острый и теневой ландшафт годин / на горячей земле; вот и всё, мой ясный, / и причём тут тяжёлое стадо машин / на холмах, в предвкушенье как бы восторга, / словно магний – замершее на вспых /на горячей земле короля Георга, / по Друидским холмам, сразу после них?»<sup>62</sup>. Перед нами лишь одна из «локальных мифологий» этой книги, связанная с биографическим контекстом – опытом жизни и преподавания автора в американском штате Джорджия. Элегия переходит в сатиру на местное филологическое сообщество.

Все стихи, вошедшие в цикл «Георгиев»<sup>63</sup> современного поэта-классика О. Чухонцева были написаны в 1960–1970-е годы, но контекст заново созданного авторского цикла вынуждает нас рассмотреть в русле соответствующей жанровой и биографической традиции. Из предисловия к одному из изданий подборки стихов поэта, мы узнаём о его полудеревенском детстве: «А вообще жизнь, которой мы жили, была самая простая, где надо было пилить и колоть дрова, носить воду с колонки, копать картошку и делать заготовки на зиму из всего, что росло тут же на огороде, – да мало ли что, целый порядок работ, и так год за годом. Каково же было моё удивление, когда я впервые узнал, что существует и другая жизнь, умственная, и что эта жизнь для многих является такой же важной, как для нас рубка капусты»<sup>64</sup>.

В самом цикле элегическая, безысходная мотивика первого стихотворения, вызывающего в памяти бунинскую «Старуху» и некрасовскую «страду деревенскую» («День-деньской она всё шьёт да порет, / моет пол да садит огород / и за мукой мученской не помнит, / сколько лет спокойной жизни ждёт»<sup>65</sup>), сменяется во втором стихотворении («Огурцы») гораздо более привычными для георгиев мотивами возвращения к земле («И вот сосед снимает китель, / фуражку вешает на гвоздь, / Он, огородник и любитель, / почуял страсть и даже злость. / О, как ему осточертело – / Дежурка ... граждане ... народ... / Вот огурцы – другое дело. / Деревня ... Детство... Огород... / Соли, соли, пока не поздно, / смурную душу отводи, / гляди не грозно, а серьёзно / и даже весело гляди»<sup>66</sup>) и общим праздником сбора урожая: «С точки зрения «У нас живут на огородах. / Наш первый праздник – первый сбор. / Как бы на торжище природы, / таскают овощи на двор»<sup>67</sup>.

В третьем стихотворении изображается ежегодная уборка картошки в провинции, восстанавливающая в обобщённом современном горожанине архаичного и самодостаточного земледельца-хозяина: «В воскресный день в начале сентября, / когда недели две до листопада, / весь город валит валом на поля, / в

<sup>62</sup> Вишневецкий И. Воздушная почта: Стихи 1996–2001. М., 2001. С. 62.

<sup>63</sup> Чухонцев О. Из сих пределов. М., 2005. С. 35–39.

<sup>64</sup> Чухонцев О. Стихотворения. М., 1989. С. 11.

<sup>65</sup> Чухонцев О. Из сих пределов. М., 2005. С. 35.

<sup>66</sup> Там же. С. 37.

<sup>67</sup> Там же. С. 37.

руке мешок, а на плече лопата. / вот здесь, вблизи просёлочных дорог, / невдалеке от заводских окраин – / дави на штык да жми на черенок, / поскольку ты кормилец и хозяин./ копай, копай, да слушай стук лопат, / да думай, думай – тайно или явно: / москва слезам не верит – это факт, / а уж районный город – и подавно. / он лупит завидующие глаза. / он тянется своей большой ложкой. / он, может быть, и верит в чудеса, / но прежде запасается картошкой. / она прекрасна, как сама земля / прекрасна...»<sup>68</sup>. Нужно отметить, что картошка занимает в русских георгиках XX в. особое, привилегированное место. Настоящим гимном ей завершается «Ода русскому огороду». Повтор в двух последних стихотворениях акцентированных императивов («соли, соли..., копай, копай») сообщают лирическому циклу Чухонцева дидактизм, свойственный георгикам. Тем не менее, «жанровая модальность»,<sup>69</sup> – невозможность для поэзии XX в. какой-либо жанровой цельности, – доминирует: последний стих завершается вполне элегической концовкой: «Отчего ж тогда не рада / твоя душа? Какая ей досада / на этот день в начале сентября?»<sup>70</sup>.

Итак, хотя и русские георгики не состоялись как самостоятельный жанр, но содержательная проблематика «работы на земле» оказалась значимой для разных жанров и направлений русской литературы XVIII–XXI вв.

Л. Ю. Фуксон (Кемерово)

### Труд в романе «Обломов»

По мысли Е. Финка, труд – особое свидетельство как ничтожности, так и величия нашего бытия: «В труде мы терпим суровость, тяготы и лишения нашей жизни, но в то же время узнаём и счастье достижений» (Е. Fink. Grundphänomene des menschlichen Daseins. Freiburg, 1995. S. 216). Такая амбивалентность природы труда выявляется в романе «Обломов». Уже портрет главного героя, открывающий роман И. А. Гончарова, косвенно начинает тему труда, по отношению к которой образ Ильи Ильича Обломова строится контрастно. Сама лежащая поза его в начале произведения видится чем-то вроде визитной карточки человека, не просто ещё не успевшего подняться, а вообще предпочитающего покой какой-либо активности. Поэтому специально подчёркивается то, что лежание для героя – «нормальное состояние» (И. А. Гончаров. Обломов. Л.: Наука, 1987. 8, 19–20. В дальнейшем указываются страницы и строки именно этого издания). То же самое можно сказать о его слуге Захаре, отвечающем каждый раз на зов барина ворчанием и спрыгиванием с лежанки.

<sup>68</sup> Там же. С. 38.

<sup>69</sup> Бройтман С. Н. Деканонизация жанров в поэтике художественной модальности // Теория литературы в двух томах. Т. 2. С. 317.

<sup>70</sup> Чухонцев О. Из сих пределов. М., 2005. С. 38.



Описание в первых четырёх главах вереницы посетителей создаёт противоположность внутренней домашней территории покоя и, с другой стороны, внешнего мира, источника всяческого беспокойства. О глазах Ильи Ильича сказано, что они гуляют «беспечно по стенам, по потолку, с тою неопределённою задумчивостью, которая показывает, что его ничто не занимает, ничто не тревожит» (7, 8–10). Обычная ясность на лице героя противопоставляется «туче заботы», затуманившемуся взгляду», складкам на лбу (7, 29–30). С заботой связаны сомнения, печаль, испуг, тревога. Заботы – письмо старосты из деревни, необходимость переезда из-за ремонта или смены нездорового образа жизни – требуют *заняться делом*, и Обломов «мучается этим намерением» (10, 41). Поэтому он и свои заботы считает «несчастьями» (26, 30, 38 и так далее), и озабоченных посетителей (Волкова, Судьбинского, Пенкина) называет несчастными (20, 23, 26). Тем самым феномены труда и заботы оказываются данными в едином, сугубо отрицательном, горизонте героя. Антоним заботы (обеспечения и опеки) – беспечность (этимологически *беспечальность*). Так уже в начале романа намечена оппозиция детского и взрослого состояний и основная характеристика героя Гончарова – инфантильность. Во второй части говорится о «светлой детской душе Обломова» (131, 3–4). Взрослый Илья Ильич смотрит на труд именно по-детски – как на бессмысленное *внешнее* бремя. Например, так воспринимается учёба: «шесть-семь лет затворничества, всё строгости, взыскания, сиденье и томленье над уроками, запрет бегать, шалить, веселиться...» (51, 43–45). Очевидно, что в этих сетованиях героя озабоченность трудом и налагаемые взыскания и запреты идут от взрослых. *Внутреннее* побуждение к труду как раз связывается со взрослением и оказывается антонимом детской беззаботности. Но у Ильи Ильича такого взросления не происходит. Он, как в детстве, предоставляет заботы о себе окружающим его людям, а также – высшим силам: «В горькие минуты он страдает от забот ... тогда он встанет с постели на колени и начнёт молиться жарко, усердно, умоляя небо отвратить как-нибудь угрожающую бурю. Потом, *сдав попечение о своей участи небесам*, делается покоен и равнодушен ко всему на свете, а буря там как себе хочет» (56, 1–6. Курсив мой – Л. Ф.). Горька и мучительна здесь, как можно заметить, сама озабоченность. Душевный покой же – итог передачи забот и фаталистической доверчивости чужому попечительству. При этом Илья Ильич легко может довериться и прохиндеям, если вспомнить то, как легко он передал заботы о своём имении «чужому, незнакомому человеку», чему удивляется Ольга Ильинская в конце третьей части (285, 24). Однако обломовский идеал покоя отчасти сбывается в мире романа – благодаря любящим Илью Ильича и берущим на себя его беспокойство и заботы, подобно родителям и слугам в пору его детства: «Как там отец его, дед, дети, внучата и гости сидели или лежали в ленивом покое, зная, что есть в доме вечно ходящее около них и промышленяющее око и непокладные руки, которые обошьют их, накормят, напоят, оденут и обуют и спать положат, а при смерти закроют им глаза, так и тут Обломов, сидя и не трогаясь с дивана, видел, что движется что-то живое и проворное в его пользу и что не взойдёт завтра солнце, застелют небо вихри, понесётся бурный ветер из концов в концы вселенной, а суп и жаркое явятся у него на столе, а бельё его будет чисто

и свежо, а паутина снята со стены, и он не узнает, как это делается, не даст себе труда подумать, чего ему хочется, а оно будет угадано и принесено...» (299, 21–31); «Его как будто невидимая рука посадила, как драгоценное растение, в тень от жара, под кров от дождя, и ухаживает за ним, лелеет...» (300, 18–19). Агафья Матвеевна Пшеницына относится к Обломову не только как жена, но и как мать. Конечно, не случайно в четвёртой части романа её образ сливается с образом матери в грёзе героя. Матери, которая берёт на себя все заботы для охраны беззаботности его уже ничем не омрачаемой детской души.

В описании внешности Обломова упомянуты «мягкость» и телесная изнеженность (7, 26), что тоже косвенно поясняет отношение героя к труду, наряду с прямо названными ленью и апатией. Мягкость – черта расслабленного состояния, противоположного напряжённой, требующей усилий твёрдости и упорства труда. Для Ильи Ильича, как для ребёнка, труд и скука – синонимы. Такова была его первая половина дня, проводимая на службе. Вторую же составляли «покой и мирное веселье» (47, 3–4). Да и прослужил Илья Ильич всего «кое-как года два» (48, 22).

Отрицательное отношение Обломова к труду предопределяет его взгляд на историю не только как на школьный предмет, который необходимо «учить», но и как на картину бессмысленных усилий человечества: «И сама история только в тоску повергает: учишь, читаешь, что вот-де настала година бедствий, несчастлив человек; вот собирается с силами, работает, гомозится, страшно терпит и трудится, всё готовит ясные дни. Вот настали они – тут бы хоть сама история отдохнула: нет, опять появились тучи, опять здание рухнуло, опять работать, гомозиться... Не останвятся ясные дни, бегут – и всё течёт жизнь, всё течёт...» (52, 5–10). С одной стороны, это описание дел человеческих построено по той же художественной логике, что и портрет Обломова в начале романа: *ясность* и *тучи* здесь репрезентируют безмятежный покой и, наоборот, озабоченность вынужденными делами. Складки на лбу Ильи Ильича сравниваются с тучами на небе, как ясность – с солнечной погодой. Тем самым состояние души героя и его внешний облик органично вписаны в состояние всей природы. С другой стороны, трудные (и бесплодные) усилия постижения юным Обломовым школьной «истории» символически расширяются в романе до труда, который лежит в основе «большой» истории, денатурализующей человека. Упомянутое в приведённом отрывке рухнувшее здание – это никак не могущая быть законченной вавилонская башня несогласия вечно трудящегося человека с готовым миропорядком. Илья Ильич Обломов как раз человек готового, натурального миропорядка. Вот почему он испытывает жестокое разочарование «в первый же день своей службы» (47, 44), ожидая от неё семейных (более *натуральных*) отношений, в то время как трудовые, служебные отношения в большей степени *официальны*.

Портрет *другого* в VIII главе первой части составляет противоположность описанию Обломова в начале романа, а также его автопортрету: «Нужда мечет его...» (73, 43); «“Другой” работает без усталы, бегаёт, суетится ... не поработает, так и не поест» (74, 13–14). Труд здесь – свидетельство несвободы, вынужденная суета. То же самое в XI главе второй части: «Что ж я за каторжник? Ан-

дрей только выдумал: “Работай да работай, как лошадь!”. К чему? Я сыт, одет...» (208, 18–19). Таков же смысл патетического монолога, обращённого к слуге Захару: «Я “другой”! Да разве я мечусь, разве работаю? Мало ем что ли? Худошав или жалок на вид? Разве недостаёт мне чего-нибудь? Кажется, подать, сделать – есть кому!.. Ты всё это знаешь, видел, что я воспитан нежно, что я ни холода, ни голода никогда не терпел, нужды не знал, хлеба себе не зарабатывал и вообще чёрным делом не занимался» (74, 19–26). Все характеристики труда, которые определяют внешний облик человека как *жалкий*, можно найти, например, в людях, окружавших Агафью Матвеевну Пшеницыну до её встречи с Обломовым: её покойный муж, брат Иван Матвеевич Мухояров, их приятели. Здесь наиболее резко противопоставляются барский и рабский образы человека (начало четвёртой части). То же самое читатель романа помнит по V главе первой части, где описывается робость подчинённых в присутствии начальника, которой поддается и сам Илья Ильич. Недаром такой недолгой оказалась его «государственная деятельность», по ироническому слову повествователя.

Для Обломова «худошав» и «жалок на вид» – синонимы, в то время как его друг Андрей Иванович Штольц именно худошав: «Он весь составлен из костей, мускулов и нерв, как кровная английская лошадь» (128, 3–4). Но при этом Штольц никак не жалок, на что указывает уже его немецкая фамилия – «гордый». Именно в связи со Штольцем в роман входит прямо противоположная оценка труда: «– Я видел Россию вдоль и поперёк. Тружусь... – Когда-нибудь перестанешь же трудиться, – заметил Обломов. – Никогда не перестану. Для чего? (...) – Так когда же жить?.. Для чего же мучиться весь век? – Для самого труда, больше ни для чего. Труд – образ, содержание, стихия и цель жизни, по крайней мере моей. Вон ты выгнал труд из жизни: на что она похожа?» (143–144); «...Ах, если б прожить лет двести, триста!.. сколько бы можно было переделать дела!» (305, 39–40); «... сама жизнь и труд есть цель жизни...» (306, 32).

Если для Обломова субстанциальное состояние жизни – покой, то Штольц «беспрестанно в движении» (127, 43). Однако его «движение» вовсе не «мелкая, деловая прыть» коллежского секретаря Пшеницына, не суета нужды. Вся его жизнь описывается как дорога, по которой «он шёл твёрдо, бодро» (128, 15) и на которой «... он сохранил силу души, крепость тела» (129, 28). Все эти характеристики: «твёрдость», «сила», «крепость», а позже – «настойчивость» (130, 18) – результаты трудового воспитания, описанного в начале второй части романа. При этом мать Штольца смотрит на труд так же, как Обломов: ей «не совсем нравилось это трудовое, практическое воспитание» (123, 2), превращающее её сына в «бюргера», каким был его отец. Ей же «мерещился идеал барина» (123, 33). Так же и Илья Ильич в разговоре со Штольцем, когда речь заходит о будущей женитьбе и трудовом воспитании детей, сухо перебивает: «Нет, что из дворян делать мастеровых!» (139, 11).

Детство и юность Андрея Штольца, описанные в начале второй части, протекают на фоне Обломовки: «там вечный праздник! Там сбывают работу с плеч, как иго» (124, 13–14). Развёрнутый образ обломовской жизни содержит IX глава первой части, где говорится о том, что обломовцы не слыхивали «о так

называемой многотрудной жизни, о людях, носящих томительные заботы в груди, снующих зачем-то из угла в угол по лицу земли или отдающих жизнь вечному, нескончаемому труду» (96, 41–44). То, что труд в Обломовке воспринимается как следствие утраты исходного беззаботного райского блаженства и как нечто абсолютно отрицательное, придаёт всем обломовцам черту детскости. Не случайно в романе описание Обломовки, во-первых, связывается с детством героя, а во-вторых, развёрнуто как его сон. Детская беззаботность дана как невозвратное состояние, как сон, как *воспоминание*, с которым в романе смыкается столь же инфантильная *мечта* героя. Об Обломове сказано: «Что ж он делал? Да всё продолжал чертить узор собственной жизни» (53, 17). Налицо чисто эстетическая («узор») позиция вневременности, мечта, а не план конкретных дел; не случайно всплывают дальше образы Ильи Ильича как «непобедимого полководца», «мыслителя, великого художника» (38, 44, 54). Поэтому «разработка» плана имения у Ильи Ильича «вдруг» сменяется образами того, «когда уж имение устроено по его плану» (61–62). Мечта и отличается от плана тем, что между настоящим и будущим у неё отсутствует мост и она возникает «вдруг», как бы выпрыгнув из действительности. Мечты Обломова (аналогично воспоминаниям), именно потому, что в них нет места труду, противоположны реальности: «Прощай, поэтический идеал жизни! Это какая-то кузница, не жизнь, тут вечно пламя, трескотня, жар, шум... когда же пожить?» (147, 16–17). Образы огня здесь указывают на миф о Прометее, упоминаемый позже в романе.

Следует специально отметить важность присутствия мифологических контекстов, проливающих свет на тему труда в произведении Гончарова. Упомянутая уже аллюзия на ветхозаветную легенду о вавилонской башне, которая задумана «высотой до небес» (Быт. 11, 3–4), привносит в роман тему гордости, связанной, конечно, прежде всего со Штольцем. В сюжете вавилонского столпотворения объединены образы *труда* и *возвышения* человека. Это художественное тождество работает в романе. Например, с трудом и нажитым богатством ассоциируется четырёхэтажный дом друга отца Штольца (своего рода вавилонская башня). От адреса Рейнгольда юный Андрей отказывается, говоря, что придёт к нему, когда у него самого будет четырёхэтажный дом (126, 35–36). Обломов в глазах Штольца и Ольги «опускается», в то время как жизнь, по их мнению, *подъём*, строительство. В библейском мифе человек наказывается за гордость. Эта тема актуализируется, например, в конце третьей части, когда Ольга Ильинская, приняв решение расстаться с Обломовым, говорит, что её бог наказывает за гордость (287, 46; 289, 27–28).

Жители Обломовки «сносили *труд* как наказание, наложенное ещё на праотцев наших (97, 8–9). В «праотцах наших» можно узнать первого человека, героя книги «Бытие», которому его *трудную* участь назначает Бог: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19). Таким образом, труд возникает как результат грехопадения и связан с мучениями нужды и смертной участью. Ветхозаветный миф открывает в труде именно момент вынужденности, то есть определённости нуждой, зависимости человека и его слабости. И

сам русский язык подсказывает корень слова «работа» и семантику трудности как тяжести.

Ещё одна библейская история упоминается в романе дважды. В сказке няни маленького Обломова (IX глава) рисуется неведомая сторона, «где нет ни ночей, ни холода, где всё совершаются чудеса, где текут реки мёду и молока, где никто ничего круглый год не делает...» (92, 44–46). Это сказочное пространство отсутствия забот, нужды и труда полностью соответствует *детскому* сознанию героя. Тут же упомянута сказка о Емеле-дурачке, которая называется «злой и коварной сатирой на наших прадедов, а может быть, ещё и на нас самих» (93, 13–14). Нетрудно узнать в этом ироническую аналогию – сказочного Обломова. Илью Ильича «всё тянет в ту сторону, где только и знают, что гуляют, где нет забот и печалей; у него всегда остаётся расположение полежать на печи, походить в готовом, незаработанном платье и поесть на счёт доброй волшебницы» (93, 20–24). То же самое повторяется в конце романа: «Грезится ему, что он достиг той обетованной земли, где текут реки мёду и молока, где едят незаработанный хлеб, ходят в золоте и серебре...» (372, 31–33). В книге «Исход» Господь обещает избавить народ Моисея от страданий в Египте и «вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную, где течёт молоко и мёд...» (Исх. 3, 8). Обетованная земля – миф конца трудного пути, блаженства обретённого покоя. Таково представление главного героя романа о счастье. Изгнание труда, заботы, нужды за пределы жизненного горизонта выводит саму жизнь по ту сторону реальности – в утопическую область мечты, сна, грёзы. Именно там большей частью находится душа Ильи Ильича Обломова. Поэтому так важны в романе эпизоды пробуждения, то есть возвращения героя к действительности. И главный инициатор и свидетель такого пробуждения – друг Обломова Андрей Иванович Штольц.

Жалобы главного героя на суету петербургской жизни (2 часть, IV глава) отсылают к другой книге Ветхого Завета: «Суета сует, – сказал Екклесиаст, суета сует, – всё суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?» (Еккл., 1, 2–3). «Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, что трудится он под солнцем? Потому что все дни его – скорби, и его труды – беспокойство; даже и ночью сердце его не знает покоя. И это – суета!» (2, 22–23). «Видел я также, что всякий труд и всякий успех в делах проводит взаимную между людьми зависть. И это – суета и томление духа!» (4, 4). «Все труды человека – для рта его, а душа его не насыщается» (6, 7). Существование человека, определяемое в книге Екклесиаста как суета, дано на фоне постоянно упоминаемого солнца. Нет «ничего нового» именно «под солнцем» (1, 9), как бы «с точки зрения» солнца, вечно пребывающего в покое ока бытия. Нам уже приходилось писать о значении образов солнца в романе Гончарова (см.: Материалы к Словарию сюжетов и мотивов русской литературы. Вып. 6. Новосибирск, 2004. С. 87–88). Доводы Ильи Ильича в споре с другом (136–138) повторяют мысли библейского проповедника. Но дело не только в прямых, словесных доводах, в риторическом плане этого спора. Вся образная логика романа «Обломов» развёртывает *вопрос о смысле* неуспеха.

танной активности перед лицом вечного покоя; вопрос, открывающийся в книге Екклесиаста.

Однако есть и другой миф, упомянутый в произведении Гончарова наряду с библейскими сказаниями. Грусть Ольги – в разгар счастливой жизни, по слову Штольца, – «расплата за Прометеев огонь» (358, 6). Ветхозаветные мифы тоже о наказании, что заметил ещё Ф. Ницше, первым сравнивший миф о Прометее с мифом об Адаме и Еве: «Лучшее и высшее, чего может достигнуть человечество, оно вымогает путём преступления и затем принуждено принять на себя и его последствия...» (Рождение трагедии 9). Трудная судьба человека в этих мифах выводится из его вины: судьба – наказание, суд бытия.

Прометей спасает людей ценой святотатства: люди, овладев огнём, уподобляются богу: человек с огнём господствует на земле, как Зевс – на небе. Главное в сказании о Прометее – спор с готовым миропорядком (Зевсом), огонь которого – «искра божья» – становится основой «самостоянья человека». (См. глубокое толкование этого мифа: Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 250). Похожее несогласие с готовым миропорядком открывается в уже упомянутых ветхозаветных мифах о соблазне первого человека или о Вавилонской башне.

Прометей олицетворяет гордость и бунт. Штолец, назвав его имя, имеет в виду творческую неуспокоенность, символизированную в огне, за что героям приходится расплачиваться сомнениями, тревогами, грустью.

Мифологическая интертекстуальная семантика, как мы видим, ассоциируется в романе Гончарова с обеими гранями двойственного феномена труда.

В связи с соответствующими противоположными оценками труда находятся образные ряды *сна* и *бодрости* (*бодрствования*) в романе. В описании героя в самом начале повествователем отмечаются апатия и дремота (7, 32–33); дремота – обыкновенное состояние слуги Захара (11, 8); «Ночью писать ... когда же спать-то?» (26, 31), – недоумевает Илья Ильич, простившись с Пенкиным.

IX глава первой части («Сон Обломова»), в которой читатель переносится в детство героя («благословенный уголок земли» = рай – 79, 5), пронизана образами сна. В Обломовке сравниваются сон и смерть: «незаметная, сну подобная смерть» (80, 23); «всепоглощающий, ничем не победимый сон, истинное подобие смерти» (89, 42–43). Такая незаметность смерти, уподобляемой сну, является характеристикой и жизни. Граница между состоянием активности и покоя стёрта, так как сама жизнь сонна, покойна. Неслучайно центральное положение в главе занимает картина сна обломовцев: «Тихо и сонно всё в деревне» (83, 14); полуденный «всеобщий послеобеденный сон» (89, 27–28). Не стоит забывать, что эта картина дана спящему герою, так что читатель имеет дело здесь со сном во сне.

Соответственно размытости границы жизни и смерти в Обломовке незаметно умирает сам Обломов (в четвёртой главе): Агафья Матвеевна застала Илью Ильича «кротко покоящимся на одре смерти, как на ложе сна» (377, 13). К этому же примыкает описание могилы героя: «ветви сирени, посаженные

дружеской рукой, *дремлют* над могилой, да безмятежно пахнет полынь. Кажется, сам ангел тишины охраняет *сон* его» (376, 43–45).

Долгое и тяжёлое пробуждение Обломова в конце первой части показывает всю глубину тихого состояния покоя, в котором он находился и которое ему так мучительно покидать, что контрастирует со «звонким хохотом» Штольца (118–119). В финале романа Обломову после удара предписано не спать днём. Причём Илью Ильича постоянно клонит в сон, но его каждый раз будят (369–371).

В четвёртой части романа описывается грёза Ильи Ильича (372, 31–47), снова возвращающая его в детство, как в первой части. И закономерно появление, наряду с видением матери, напоминающем о беззаботной и счастливой поре жизни, уже упомянутого ранее образа «обетованной земли, где текут реки мёду и молока, где едят незаработанный хлеб, ходят в золоте и серебре». Если первая часть этой картины («мёд и молоко») отсылает, как уже отмечалось, к Библии, то «золото и серебро» – к сказкам, которые маленькому Обломову рассказывала няня. Мы видим, как художественная логика романа объединяет образы сна, детства, матери, счастья и беззаботности.

Противоположный образный ряд *бодрости* и *бодрствования* связан прежде всего с Андреем Ивановичем Штольцем. Для Штольца жизнь – дорога, по которой он «шёл твёрдо, бодро» (128, 15); «Он был бодр телом, потому что был бодр умом» (348, 22). О появлении характеров, подобных Штольцу, говорится: «Но вот глаза *очнулись от дремоты*, слышались *бойкие*, широкие шаги, живые голоса...» (130, 34–35). Дом Штольца и Ольги Ильинской открывает беспокойную натуру хозяев: «везде присутствовала или *недремлющая* мысль, или сияла красота человеческого *дела...*» (347, 38–39); «Только *не было дремоты*, уныния у них; *без скуки и без апатии* проводили они дни; *не было вялого* взгляда, слова...» (351, 38–39). Ольга показана в романе не столько как *жена*, сколько как *спутница* Штольца.

Лишь после любовного объяснения между Штольцем и Ольгой Ильинской единственный раз в романе у этих как бы вечно бодрствующих персонажей возникает блаженная точка покоя, напоминающая о мечтах Обломова: «Нашёл своё, – думал он, глядя влюблёнными глазами на деревья, на небо, на озеро, даже на поднимавшийся с воды туман. – Дождался! Столько лет жажды чувства, терпения, экономии сил души! Как долго я ждал – всё вознаграждено: вот оно, последнее счастье человека! (...) Всё найдено, нечего искать, некуда идти больше!» (329). Не случайно у Штольца в этот момент образ его деловой жизни («контора, тележка отца, замшевые перчатки, замасленные счёты») заслоняется образом «благоухающей комнаты его матери» (329, 20–22). Аналогично описано в этом эпизоде состояние Ольги Ильинской: «Она ... задумалась так тихо, так глубоко, как будто заснула» (329, 32–33); «Она всё сидела, точно спала – так тих был сон её счастья» (330, 6). Только в этом эпизоде вечное движение «бодрых» героев уступает глубокому покою, когда «прекрасное мгновение» останавливается. Но важно заметить то, что именно здесь мы видим вполне обломовский идеал блаженства и влюблённость в красоту готового миропорядка.

Возвращение Ильи Ильича от мечтаний, грёз или сна к действительности происходит всегда в виде побуждения к делам и заботам. Штольц при встрече после долгой разлуки несколько раз спрашивает своего друга: «Что ж ты делаешь?» (132, 43); и дальше, когда речь заходит о гостеприимстве Ивана Герасимовича: «Что ты у него делаешь?» (135, 35); «Что ж вы делаете?» (135, 44). В письме к Ольге Ильинской: «Что он делает?» (208, 41). При встрече в четвёртой части: «Что ты делал это время?» (373, 21–22). Этот же вопрос задаёт и сама Ольга: «Она спрашивала не только, что он делает, но и что будет делать» (189, 28–29). Эти настойчивые вопросы показывают, что для Штольца и Ольги Ильинской *жить* означает именно что-то *делать*.

Трудящийся – изгнанный из рая блаженного состояния беззаботности, расставшийся с доверчивым простодушием детства. Так отрицательно труд интерпретируется в романе «Обломов». Здесь работа – рабское, вынужденное занятие, клеймо вины и несвободы. Но так это лишь с точки зрения главного героя. Коль скоро историческое время произведения Гончарова схватывает переход от «барских» ценностей к буржуазно-мещанским, то читатель оказывается в этой исторической зоне переоценки ценностей, наблюдая художественно неслучайную дружбу персонажей-антонимов. Амбивалентность труда, о которой писал Е. Финк, раскалывается в «Обломове» на персонифицированные противоположности. При этом спор друзей остаётся открытым именно потому, что они, настаивая на противоположных сторонах сложного феномена труда, оба, каждый по-своему, оказываются правыми. Роман, ставя читателя поочередно на позицию того или иного героя, убеждает в этой правоте обоих и таким образом открывает реальную противоречивость одного из важнейших способов человеческого существования, а с ней – более широкий, авторский, эстетический горизонт произведения.

И. А. Юртаева (Кемерово)

### Тема труда в творчестве Л. Н. Толстого<sup>71</sup>

Тема труда имеет особое значение для Льва Толстого. По мысли писателя, в произведениях искусства должны быть отражены основные составляющие жизни человека: труд, смерть и болезнь. Но непосредственному изображению труда посвящено не так много страниц в толстовских текстах. Самая яркая картина труда представлена на страницах «Анны Карениной» в сцене косьбы Константина Левина. Герой, находящийся в сложных обстоятельствах, в переломный момент своих мучительных поисков жизненного смысла, во время работы на покосе испытывает удивительное счастье слияния с миром, гармонию бытия,

---

<sup>71</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Фольклорная ситуация Кемеровской области: локальные традиции» (региональный конкурс 2012). Проект № 12-14-4200



практически преодолевая границу между миром и человеком, границу, разделяющую людей. Данная сцена имеет поворотное сюжетное значение в мире романа, поскольку здесь намечено важнейшее открытие, которое совершает Левин, открывая истину в народной вере, что позволило ему преодолеть кризис: «Всё это потонуло в море весёлого общего труда. Бог дал день, бог дал силы. И день и силы посвящены труду, и в нём самом награда. А для кого труд? Какие будут плоды труда? Это соображения посторонние и ничтожные» [5, Т. 18, с. 290].

Тема труда осмысливалась Л. Н. Толстым в этическом аспекте. В беседе с А. С. Пругавиным он сказал, что «земледельческий труд должен быть нравственной обязанностью каждого человека» [4].

В соответствии с взглядами, сложившимися в процессе кризисного перелома, Л. Н. Толстой считал идеалом именно труд земледельца, а труд на земле – основным условием гармоничного существования человека. При этом писатель отрицательно относился к общественному разделению труда, полагая, что оно порождает социальное неравенство и разрушает гармонию существования человека. Такое отношение к труду связано с общими взглядами Л. Н. Толстого на пути развития человечества. Отрицая прогресс, осознавая его разрушительное воздействие на природу человека, Толстой утверждал, что «идеал наш сзади, а не спереди» [5. Т. 8, с. 323]. Но возвращение к первоистокам не означает для писателя отказа от представлений о духовном развитии человечества, основным фазам которого соответствуют и разные представления о труде. В статье «Трудолюбие, или Торжество земледельца» 1888 года Л. Н. Толстой вслед за народным философом Бондаревым выделяет тип труда, характерный для начального этапа развития человечества и соответствующий «первородному закону, который выражен в первой книге Бытия: «в поте лица снеси хлеб твой» [Т. 25, с. 473]. Но писатель дополняет учение крестьянина, углубляя и представление о целях трудовой деятельности. «Первородный закон» – это то, что было до Христа. «Смысл учения истины, выраженного Христом, в том, что жизнь и благо жизни не в личном счастье ..., а в служении Богу и людям» [Т. 25, с. 470].

В публицистике писателя и в его художественных произведениях можно выделить две главных ориентира в восприятии магистральных задач жизни и, в соответствии с этим, понимания труда как основы человеческого существования. С одной стороны, это идеализация патриархальной крестьянской жизни, с другой – дело спасения своей души, предполагавшего и опрощение, и отказ от собственности, и обращение к крестьянскому труду, что должно было стать главной задачей для представителей привилегированных слоёв общества.

С этом плане особое значение приобретает статья «Неделание» 1893 года, в которой Толстой говорит о своём отношении к труду как к важнейшей составляющей человеческого существования. В статье сопоставлены два письма – Золя и Дюма-сына, практически одновременно опубликованные в парижской прессе. Сравнивая эти письма, писатель рассматривает их как «выражение тех двух самых основных сил, из которых слагается равнодействующая движения человечества: одна – мёртвая сила инерции, стремящаяся удержать человечест-

во на раз избранном им пути, другая – живая сила разума, влекущая его к свету» [Т. 29, с. 175].

Первая точка зрения представлена в речи Золя, обращённой к юношеству. По мысли Золя, труд – «это единственный закон мира, тот регулятор, который влечёт органическую материю к известной цели. Жизнь не имеет другого смысла, другой причины быть, мы все появляемся только для того, чтобы совершить нашу долю труда и исчезнуть». Труд как основной смысл жизни, в понимании Золя, «не разрешает никакой метафизической задачи, это только эмпирическое средство для того, чтобы честно и почти спокойно прожить свою жизнь. ... «Прекрасно мечтать о вечности, пишет далее Золя, – но для честного человека достаточно пройти эту жизнь, совершив своё дело» [Т. 29, с. 180].

Пламенный призыв французского писателя к труду, тем не менее, вызывает отрицательную оценку у Л. Н. Толстого. Его не удовлетворяет ограниченность такого подхода к пониманию целей трудовой деятельности и, таким образом, смысла жизни: «... меня всегда уже давно поражало то удивительное, утвердившееся особенно в Западной Европе мнение, что труд есть что-то вроде добродетели... Я уже не раз удивлялся на это странное значение, приписываемое труду» [Т. 29, с. 186]. Деятельность, лишённая перспективы, без понимания и осознания смысла жизни, по мысли Толстого, вредна: «Труд не только не добродетель, но в нашем ложно организованном обществе есть большею частью нравственно анестезирующее средство вроде курения и вина для скрывания от себя неправильности и порочности своей жизни» [с. 187].

Это только отводит глаза людей от «настоящего дела». Поэтому для Толстого становится актуальным учение китайского философа Лаотзе, которое, по его мнению, состоит в том, что высшее благо как отдельных людей, так в особенности и совокупности людей, народов может быть приобретено через познание «Тао» (слово, которое переводится «путём, добродетелью, истиной»). Познание же «Тао» может быть приобретено только через неделание... «Все бедствия людей, по учению Лаотзе, происходят не столько от того, что они не сделали того, что нужно, сколько от того, что они делают то, чего не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий личных и в особенности общественных, которые преимущественно имеет в виду китайский философ, если бы они соблюдали неделание. (...) Ведь только муравей в басне, как существо, лишённое разума и стремлений к добру, мог думать, что труд есть добродетель и гордиться им» [Т. 29, с. 185].

Осознание *необходимости неделания* как неучастия во зле является, по мнению писателя, важнейшим этапом поиска истины.

Противопоставляя речи Золя письмо А. Дюма к редактору «Голуа», Лев Толстой присоединяется к мнению Дюма в требовании осуществления христианского понимания жизни: «Стоит людям перестать ... делать то, что советует им Золя и его мнимые противники: перестать одурять себя ложными верованиями религии или науки и, главное, неустанным самодовольным трудом над делами, не оправдываемыми их совестью, и они тотчас же увидели бы, что смысл их жизни не может быть в очевидно обманчивом стремлении к одиночному, построенному на борьбе с другими, благу личному, семейному, народно-

му или государственному; увидели бы, что единственный возможный, разумный смысл жизни есть тот, который уже 1800 лет тому назад был христианством открыт человечеству» [Т. 29, с. 199].

Особое внимание теме труда Л. Н. Толстой уделяет после пережитого мировоззренческого перелома, когда он становится на позиции идеолога и защитника патриархального крестьянства. С этой новой точки зрения он рассматривает как предшествующие этапы развития искусства, так и свои произведения. Новые взгляды на искусство и, в том числе, на значение темы труда в литературных произведениях писатель обосновал в трактате «Что такое искусство?» По мысли Толстого, «Большинство произведений искусства высших классов, которое как разные оды, поэмы, драмы, кантаты, пасторали, картины и т. п., восхищали людей высших классов своего времени, никогда потом и не были поняты, ни оценены большими массами, а как были, так и остались забавой богатых людей того времени, только для них имеющей значение...» [5, Т. 30, с. 83].

Толстой утверждает бессодержательность этого элитарного искусства: «Мы думаем, что чувства, испытываемые людьми нашего времени и круга, очень значительны и разнообразны, а между тем в действительности почти все чувства людей нашего круга сводятся к трём, очень ничтожным и несложным чувствам: к чувству гордости, половой похоти и к чувству тоски жизни. И эти три чувства и их разветвления составляют почти исключительное содержание искусства богатых классов» [Т. 30, с. 87].

Переход на новый этап развития искусства, предопределяет необходимость обращения художников к новым темам. Достижение новизны в произведениях искусства может быть «...только на основании религиозного сознания, показывающего высшую степень понимания жизни людей известного периода, и могут возникнуть новые, не испытанные ещё людьми, чувства» [с. 84].

В трактате Толстой пишет о совершенно новом источнике художественных тем – о жизни простого трудового человека «с его бесконечно разнообразными формами труда и связанными с ними опасностями на море и под землю, с его товарищами, с людьми других исповеданий и народностей, с его борьбой с природой, дикими животными, с его отношениями к домашним животным, с его трудами в лесу, в степи, в поле, в саду, в огороде, с его отношениями к жене, к детям, не только как к близким, любимым людям, но как к сотрудникам, помощникам, заменителям в труде, с его отношениями ко всем экономическим вопросам, не как к предметам умствования или тщеславия, а как к вопросам жизни для себя и семьи (...)».

В связи с этим рассуждением упомянут писатель Гончаров, которому жизнь рабочего народа казалась «так проста, что после народных рассказов Тургенева описывать там было уже нечего» [с. 86]. Имя И. А. Гончарова, к которому Толстой относился с уважением на протяжении их долгого знакомства, попало на страницы трактата не случайно. Сохранились отзывы Толстого о романе «Обломов», оценка которого менялась в связи с изменениями взглядов писателя. Льва Толстого периода 80-х годов не могли удовлетворять взгляды автора романа, представившего два противоположные варианта жизни –

Штольца и Обломова. Обломов и Обломовка – это идиллическое прошлое, к которому нет возврата. Деятельность Штольца имеет ограниченный характер. Именно о таком типе деятельности, не удовлетворявшем его, и писал Л. Н. Толстой в статье «Неделание», рассматривая письмо Золя. В романе «Обломов», по мнению автора трактата, отсутствовал важнейший фактор, отличающий подлинное произведение искусства – новизна, понимаемая писателем как последовательный поиск *нравственного* смысла труда.

Показательна для оценки поздним Толстым духовно не освещённого труда повесть «Хозяин и работник». Герои этой повести – купец Брехунов и его работник Никита – едут в ночь, в метель, чтобы совершить выгодную сделку. Брехунов с гордостью думает о своём богатстве, нажитом, как он считает, честным трудом: «Нынче кто в округе гремит? Брехунов. А почему так? Потому – дело помню, стараюсь, не так, как другие – лежни али глупостями занимаются. А я ночи не сплю. Метель не метель – еду. Ну и дело делается. Они думают, что так, шутя денежки наживают. Не-т, ты потрудись да голову поломай. Вот так-то заночуй в поле да ночи не спи...», – размышлял он с гордостью. – Думают, что в люди выходят по счастью. Вон, Мироновы в миллионах теперь. А почему? Трудись. Бог и даст» [5, Т. 29, с. 32]. Но после происшедшего с ним перед угрозой неминуемой гибели нравственного переворота он переосмысливает свою жизнь и понимает, что вся его деятельность, которой он так гордился, не имеет никакого значения: «И он вспоминает про деньги, про лавку, дом, покупки, продажи и миллионы Мироновых; ему трудно понять, зачем этот человек, которого звали Василием Брехуновым, занимался всем тем, чем он занимался... [с. 44]. Услышав голос Бога, в одно мгновение Брехунов постигает истину, осознаёт неразрывную связь, объединяющую всех людей, и умирает, согревая теплом своего тела замерзающего Никиту.

Повесть «Хозяин и работник» имеет притчевый характер. Притча в творчестве Л. Н. Толстого кризисного периода имеет важное значение, так как писатель считал, что «убедить рассуждениями людей, думающих иначе, нельзя. Нужно прежде сдвинуть их чувства» [5, Т. 51, с. 18]. Е. П. Андреева справедливо отмечает, что для Толстого «после написания какой-нибудь статьи необходимо было воплотить то же самое содержание в художественной форме» [1, с. 6]. При этом, конечно, это не может быть «тем же самым содержанием». Идеи художника многозначнее, шире, чем прямо высказанная мысль. Только художественное произведение могло заставить читателя увидеть в обыденном факте «правду духовную», а не правду житейскую». Промежуточным звеном этого перехода становится притча. «Притча – связующее звено между философским и художественным, образная история, басня, художественный рассказ, призванный передать образную идею в живых и конкретных формах» [3, с. 262].

Писателю было важно, чтобы его идеи были восприняты во всей полноте и назидательной силе. Поэтому тема труда находит завершающее освещение в притчевой форме.

Эссе «Труд, смерть и болезнь» было написано Л. Н. Толстым в июле-августе 1903 г. Текст этот был запрещён для печати и не был опубликован на русском языке при жизни писателя. Используя форму легенды индейцев Юж-

ной Америки, Толстой в предельно обобщённой аллегорической форме представляет историю человечества как разъединение, которое привело к искажению воли Бога и разрушению идеального устройства жизни, когда люди могли быть счастливы, не зная ни труда, ни смерти, ни болезней. Чтобы напомнить людям о главных законах бытия, «бог сделал так, чтобы людям стало невозможно жить без труда». «Труд соединит их, – подумал бог: – нельзя одному рубить и таскать брёвна и строить жилища, нельзя одному и приготавливать орудия, и сеять и собирать, и прясть, и ткать, и шить одежду. Они должны будут понять, что чем дружнее они будут работать, тем больше сработают, и тем лучше им будет жить. И это соединит их» [5, Т. 34, с. 131]. Но ни труд, ни смерть, ни болезни не помогли богу соединить людей. И тогда Бог оставил людей одних, чтобы своими мучениями они пришли к пониманию того, что такое счастье.

По мысли Л. Н. Толстого, «единение – важнейший, быть может единственный закон бытия человеческого». Поэтому преодолеть отношение к труду как к тяжёлому бременю возможно только при осознании этого закона. Закономерно, что писатель рассматривает труд наряду с такими основными факторами бытия, как смерть и болезнь. Труд на земле помогает преодолеть «сумасшествие эгоизма» индивидуальности, способствует пониманию значения и восстановления неразрывной связи, объединяющей людей, и, наряду со смертью, включает жизнь человека в контекст общего течения жизни, мира природы. Эта идея помогает справиться с главным противоречием, определившим суть этико-религиозных исканий Толстого и его личную драму: конечность жизни человека и бесконечность бытия. Поэтому тема труда, представленная в публицистике и художественных произведениях Толстого, приобретает, как уже отмечалось, сугубо этический характер. Аналогична, по мысли писателя и задача искусства: «всякое искусство само по себе имеет свойство соединять людей» [5, Т. 30, с. 147].

Обращение к теме труда в творчестве Л. Н. Толстого имеет ещё одно важное измерение. Взгляды великого писателя, его отношение к труду отражаются не только в его художественных произведениях и публицистике, но и проявляются на практике, как в жизни самого писателя, так и в деятельности его последователей – толстовцев, в толстовских коммунах. Одна из толстовских коммун, просуществовавшая в Кемеровской области в селе Тальжино под Новокузнецком до 1939 года, называлась «Жизнь и труд». В своих воспоминаниях лидер и идеолог толстовского движения Б. В. Мазурин писал о значении труда и его особой, по сути дела решающей роли в возникновении и жизни коммуны, что подчёркнуто в её названии. В «Рассказе и раздумьях об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд» он писал: «Я думал, что идея коммуны – не христианская идея, не в том смысле, что она противоречит христианству, а в том, что человек, живя или не живя в коммуне, остаётся всё тот же, с теми же слабостями, какие у него есть, и с тем же стремлением быть лучше, и коммуна в смысле духовной жизни значения не имеет.... Мы собрались вокруг труда, вокруг хлеба» [2, с. 111]. Б. В. Мазурин и другие коммунары считали, что объединение для духовного совершенствования не имеет смысла и может приобрести

сектантский характер. Крестьянский труд стал основным фактором объединения в коммуну, так как максимально соответствовал толстовскому вероучению и позволял членам сообщества оставаться в открытом потоке жизни. Поэтому физическому труду в коммуне придавалось особое значение. Б.В. Мазурин писал: «Мы считаем, что нести каждому человеку свою долю тяжёлого, необходимого физического труда по добыванию хлеба, постройке жилища, добыче топлива и одежды есть естественный закон жизни» [2, с. 111].

Коммуна была создана практически на новом месте. Коммунарам приходилось очень много работать, и усталость не могла не повлиять на отдельные настроения: «Не раз раздавались среди нас голоса: «Мы собрались здесь не ради хозяйства, а ради братской жизни», «Работай, работай, как вол, даже почитать некогда, разве это жизнь? Разве за тем мы собрались здесь?» (...), и на эти справедливые замечания мы отвечали себе так: да, мы собрались не для одного труда, но и для жизни, но жизни без труда не может быть, трудиться надо. (...) Работай не ожесточённо, а с любовью и желанием, это ослабит тяжесть труда» [2, с. 112]. Такое отношение к труду, убеждённость в истинности толстовского вероучения позволили членам толстовской коммуны «Жизнь и труд» выстоять в сложных исторических условиях.

В художественном творчестве и философских поисках Льва Толстого, а также его последователей открывается со всей глубиной этическая ценность труда. Привилегии праздности высшего сословия, по сути, интерпретируются Толстым как нравственно опустошающие. Отсюда народный, крестьянский ориентир его нравственной философии и эстетики.

#### Литература:

1. Андреева Е. П. Толстой-художник в последний период деятельности. Воронеж, 1980.
2. Мазурин Б. В. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд». // Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910–1930-е годы. М., 1989.
3. Маймин Е. А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В. Ф. Русские ночи». Л. 1975.
4. Пругавин А. С. Из встреч с Л. Н. Толстым. «Два гениальных мужика» // Русские ведомости, 1911, № 157.
5. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. в 90 т. (В ссылках на это издание указаны том и страницы).

Е. Н. Рогова (Кемерово)

### **Тема труда в романе В. Сорокина «Роман» и проблема целостности постмодернистского текста.**

Название нашей статьи требует оговорки. В постмодернистском произведении, как известно, предмет изображения представляет собой не первичную реальность, а её знак. Мы имеем здесь дело, по сути, со знаком знака, с метаповествованием. Поэтому в «Романе» В. Сорокина тема труда не берётся сама по себе, прямо «из жизни», а появляется в связи с пародийным преломлением текста Л. Толстого, для которого тема труда как раз не была чем-то случайным.

Как писал И. М. Нахов, идеализирование и возвышение труда восходит в мировой культуре к философии и морали киников: «... киническая этика носит отчётливо низовой, демократический характер, прославляя честную бедность и трудолюбие (*philoronia*), объявляя самый труд благом (Диоген Лаэртский) и делая его таким образом впервые в истории мерилom человеческой ценности. (...)

Признание труда благом объективно возвышало всех людей труда, включая рабов и, следовательно, содействовало гуманизации общества, основанного на рабстве» [4, с. 9]. Демократические кинические идеи о труде, объединённые с христианскими воззрениями о человеке, находят своё воплощение в творчестве Л. Н. Толстого. В своих воззрениях на труд, по словам М. М. Ковалевского, «Толстой имеет предшественников и среди философов XVIII в. (Монтескье, Тюрго и особенно Руссо)» [3]. В притче «Труд, смерть и болезнь» Л. Н. Толстой, в частности, говорит о взаимосвязи счастья и труда в человеческой жизни следующее: «... труд не должен быть пугалом для одних и принудительной каторгой для других, а должен быть общим радостным делом, соединяющим всех людей; ... в виду ежечасно угрожающей каждому смерти единственно разумное дело всякого человека в том, чтобы в согласии и любви радостно провести предназначенные каждому года, месяцы, часы или минуты» [7]. Нравственные убеждения Л. Н. Толстого включают в себя рассмотрение труда как условия нормальной жизни, неотъемлемой составляющей счастья и смысла жизни.

Идеализация физического труда, приближающего человека к ритму природы; приятие труда как человеческой судьбы и всего того, что дано богом («В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься») (Быт. 3, 17) – характерные составляющие идиллической картины мира отдельных эпизодов романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Константин Левин, находящийся в постоянных нравственных исканиях, в крестьянском труде видит спасение от всего наносного, лицемерного, чем наполнена жизнь, лишённая необходимости зарабатывать на хлеб. Способность физически трудиться плечом к плечу с простыми людьми, крестьянами, в художественном мире романа является мерилom нравственности героя, внутренней отзывчивости, чистоты. Выполнение повседневного труда, непосредственных обязанностей рассматривается Л. Н. Толстым как нравственный долг, способный придать цель и смысл человеческому существованию.

В постмодернистском произведении, сотканном из текстов предшествующего литературного периода, используются готовые коды жанров, художественных модальностей, стилистических черт и характерных особенностей. В постмодернистском тексте В. Сорокина «Роман», представляющем собою «пастиш» на русский классический роман, читатель узнаёт фрагменты, отсылающие к стилю и творчеству Л. Н. Толстого.

«Чтобы быть ... продуктивной, пародия должна воссоздавать пародируемый язык как существенное целое, обладающее своей внутренней логикой и раскрывающее неразрывно связанный с пародируемым языком особый мир», – писал М. М. Бахтин [1, с. 175–176]. В. Сорокин в своём «Романе», на первый взгляд, воссоздаёт вместе с языковыми особенностями саму реальность стили-

зуемого и пародируемого произведения. Обращаясь к стилю Л. Н. Толстого, В. Сорокин использует составляющие художественной целостности эпизодов произведения писателя. В «Романе» присутствует фрагмент, содержащий приметы стиля и черты идиллической картины мира отдельных эпизодов романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Тем не менее, можно говорить лишь о наличии симулякра [2, с. 45–56], подобия идиллической художественности, которая в произведении постмодернизма присутствует в рамках процесса воссоздания внешнего сходства. Идиллический смысл представляет собой симуляцию, ведущую к децентрации произведения и, одновременно, способствующую его связности. Сопоставим стилизуемый В. Сорокиным текст с фрагментами романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Попытаемся выяснить, как удаётся автору постмодернистского произведения сформировать текст-«подобие», «сымитировать» целостность эпизода художественного мира романа Л. Н. Толстого и, одновременно, разрушить её.

В. Сорокин в «Романе» использует элементы сюжета, темы, мотивы романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». Воссоздаётся нравственная проблематика произведения Л. Н. Толстого, отношение к миру одного из героев, Левина. В. Сорокин изображает наиболее характерные черты поэтики романа Л. Н. Толстого, чтобы читатель смог уловить сходство и различие текстов, понять смысл разворачивающегося на уровне стиля процесса постмодернистской игры. В частности, В. Сорокин обращается к излюбленной Л. Н. Толстым теме труда, к эпизодам сюжета, посвящённым косьбе, идиллическому единению героя с природой. В романе «Анна Каренина» переживания героя раскрываются в речи автора-повествователя: «Чем долее Левин косил, тем чаще он чувствовал минуты забытья, при котором уже не руки махали косой, а сама коса двигала за собой всё сознающее себя, полное жизни тело, и, как по волшебству, без мысли о ней, работа правильная и отчётливая делалась сама собой. Это были самые блаженные минуты» [6, с. 279–280]. Тема счастья от физического труда, ощущения сближения с крестьянами, природой, окружающим миром передается в словах автора: «Коса резала сама собой. Это были счастливые минуты. Ещё радостнее были минуты, когда, подходя к реке, в которую утыкались ряды, старик обтирал мокрою густою травой косу, полоскал её сталь в свежей воде реки, зачерпывал брусницу и угощал Левина ... и тот час после этого наступала блаженная медленная прогулка...» [6, с. 279]. Л. Н. Толстой развивает темы радости телесного существования, здоровья, достижения счастья через движение, коллективный труд: «Левин не замечал, как проходило время», «... он не чувствовал никакой усталости», «он чувствовал себя более близким к нему, чем к брату, и невольно улыбался от нежности, которую он испытывал к этому человеку» [6, с. 280–281]. Мотивы удовольствия от косьбы, духовного родства с простыми людьми присутствуют в репликах Левина: «А как мы сработали луг! Ах, как хорошо, удивительно!», «Ты не поверишь, какое наслаждение», «Мы скосили весь луг. И с каким стариком я там подружился! Это ты не можешь себе представить, что за прелесть!» [6, с. 283, 285].

В. Сорокин применяет комплекс мотивов, связанный с идиллическим эпизодом романа Л. Н. Толстого, но достигает эффекта, позволяющего читате-



лю осознать игровую интенцию автора: «Господи, как хорошо! – думал Роман, с каждым движением обретая свободу и уверенность. – Как это просто: коси, коса, пока роса... Коси, коса, пока роса... Как просто и хорошо» [5, с. 414]. Тема гармонии в приведённой выше реплике героя романа В. Сорокина на интонационном уровне реализуется в стихотворном ритме, содержащимся в поговорке и усиливающимся при её повторении. Избыточность ритма для прозаической речи способствует появлению иронии, «отстранённости» от стилизуемого текста. Глава «Романа», посвящённая косьбе, завершается песней, В. Сорокин, вынося в речь автора и героя чёткую формулировку нравственной проблематики, вытекающей в романе Л. Н. Толстого из сюжетного развития, вновь достигает не идиллического, а иронического смысла, усиливая характерную для произведений Л. Н. Толстого склонность к морализаторству: «Он слушал их, улыбался, отвечал, шутил, не чувствуя никакой разницы между собой и ими, радуясь, что и они, подчас увлекаясь, разговаривая, забывали об этой разнице, и та толстая, веками создаваемая стена между русским мужиком и русским баринком становилась совсем прозрачной» [5, с. 422]. Избыточность проявляется в повторе слова в рамках одного эпизода определения «русский»: «русский мужик», «русский барин», «русская песня». Внесение буквального смысла в символическое значение образа «стена» при помощи использования качественного прилагательного «толстая» (возможна и аллюзия на фамилию писателя «Толстой») также разрушает воссоздаваемую стилистически идиллическую картину мира. Текст «русской песни», завершающий эпизод, посвящённый косьбе, представляет собой весёлую плясовую с карнавальными образами, но герой думает о ней как о песне с «неспешной мягкой мелодией», что также ведёт к ироническому несоответствию между формально воспроизводимой идиллией и неидиллической игрой со стилем:

.....  
Да ты скуй себе топорочек,  
Да пойдя, Ваня, во лесочек,  
Да сруби, Ваня, тополёчек,  
Сделай Насте холодочек.  
Да чтоб Настя не горела.  
Да чтоб сердцем да не болела,  
Да была б Настя весёлая,  
Да была б Настя весёлая.

Тема божественной воли присутствует наряду с темой гармонии природы и естественности созидательного труда в идиллических эпизодах романа «Анна Каренина», но не называется прямо (например, о Левине): «Он чувствовал, что какая-то внешняя сила двигала им» [5, с. 283]. В «Романе» же эта тема развивается в слове, повторяется, что с одной стороны, делает нравственную проблематику произведений Л. Н. Толстого узнаваемой для читателя, с другой, слишком определённой, лишённой сакральной тайны. В романе «Анна Каренина» читаем о Левине: «Он ничего не думал, ничего не желал, кроме того, чтобы не отстать от мужиков и как можно лучше сработать» [5, с. 277], мотив страха в романе В. Сорокина «Роман» вызывает обращение к Богу: «Господи, помоги, –

взмолился про себя Роман, чувствуя, как краснеют его щёки. – Я же умел, Господи, не дай осрамиться перед ними». Радуюсь, Левин просто восклицает: «Как хорошо!», а в реплике героя В. Сорокина вновь содержится обращение к Богу: «Господи, как хорошо!» [5, с. 414]. «Избыточность» развития религиозной темы становится очевидной в «Романе» благодаря повторению образа Бога уже во фрагменте дневника героя: «Отчего человек хочет непременно что-то добавить к созданному Богом миру? Он пишет картины, книги, сочиняет стихи, создаёт философские системы, наконец, строит небывалые сооружения, как бы дополняя промысел Божий» [5, с. 423]. Повторы слов, «умножение» мотивов, использование сквозных тем делают несомненной игрой В. Сорокина с романскими традициями творчества Л. Н. Толстого, авторским стилем и составляющими идиллического художественного мира.

Произведение постмодернизма обладает специфической целостностью. При всей множественности и разнообразии смыслов, формирующихся в «открытом» контексте, при отсутствии организующего центра, целостность в произведении постмодернизма обладает характерными и, как ни парадоксально, устойчивыми, воспроизводимыми признаками, способствующими сдерживающей организованности эстетического материала. Общими местами в характеристике постмодернистского текста, разрушающими привычную целостность, стали следующие черты: децентрация произведения, разрыв между означающим и означаемым, наличие «раздвоенного» героя и пастиша. Следует говорить о многообразии подходов к проблеме целостности в произведении постмодернизма, а также о наличии компенсаторных (скрепляющих распадающуюся целостность) механизмов, позволяющих функционировать постмодернистскому тексту как эстетическому феномену. «Сдерживающими» факторами, играющими на связность текста, на уровне синтаксиса является преобладание паратаксиса над гипотаксисом, наличие повторов образов-сигналов, способствующих осуществлению дискурсивного процесса, а также наличие элементов пародируемой художественной целостности. «Проблески» элементов художественности возникают в постмодернистском романе и разрушаются одновременно. Эта противоречивая стратегия формирования смыслов, игра ассоциациями, переплетение образов объясняется специфическим характером целостности постмодернистского текста, манифестирующей *равноценность* составляющих его элементов, открытость и множественность смысловых комбинаций.

Художественная целостность может присутствовать в произведении постмодернизма как пародируемая. В «Романе» В. Сорокина присутствуют «идиллические» эпизоды, содержащие, на первый взгляд, образ героя, переживающего чувство сближения с окружающим миром природы, идиллические мотивы (радость коллективного труда, приятие мира, изобилие в мире природы), идиллическое пространство и идиллическое время. Сюжет и композиционные фрагменты идиллического отрывка в романе В. Сорокина «Роман» выстраиваются в соответствии со стилизуемыми эпизодами текста Льва Толстого, порождёнными идиллической художественностью.

В. Сорокин использует тему труда, идиллический пейзаж, диалог героя с крестьянами, речь повествователя, передающего единение героя с природой. «Избыточность» стиля романа В. Сорокина, проявляемая на сюжетном, композиционном, синтаксическом уровнях произведения в многократных повторах элементов идиллической картины мира и черт индивидуальной стилистической манеры письма, указывает на игровую интенцию автора. Текст романа В. Сорокина, распадающийся на стилизуемые фрагменты, содержащие приметы авторских стилей, поэтик и характерные для них типы художественного оцельнения, объединяется стилистической игрой, пастишем. Драматические, идиллические, элегические проблески смыслов являются составляющими симулякра, подобия подлинных типов художественной целостности. Присутствие игровой интенции автора, формирующего текст, избегающий однозначности, упорядоченности формы в соответствии с манифестируемым принципом полной свободы и отсутствия какого-либо авторитета, является особенностью, влияющей на специфику художественной целостности постмодернистского произведения.

Тема труда, являющаяся важной составляющей художественной картины мира романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», выступающая способом характеристики героя, элементом развития одной из сюжетных линий произведения, трансформировалась в «Романе» В. Сорокина в симулятивный образ, опознаваемый для читателя знак индивидуального авторского стиля, проблематики классического русского романа XIX века.

## Литература

1. М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
2. Ж. Делёз. Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. – 1993. № 5.
3. М. М. Ковалевский. Мораль Л. Н. Толстого // <http://www.eunnet.net/sofia/04-2002/text/0410.html> (дата обращения: 28.08.2013).
4. Нахов И. М. Очерк истории кинической философии // Антология кинизма: Философия неприятия и протеста / Примечания и комментарии И. М. Нахова. – М.: Терра, 1996.
5. Сорокин В. Роман // Сорокин В. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. – М., 2002.
6. Толстой Л. Н. Анна Каренина // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 8. М., 1981.
7. Толстой Л. Н. Труд, смерть и болезнь // [http://www.modernlib.ru/books/tolstoy\\_lev\\_nikolaevich/trud\\_smert\\_i\\_bolezn/read\\_1/](http://www.modernlib.ru/books/tolstoy_lev_nikolaevich/trud_smert_i_bolezn/read_1/) (дата обращения 25.03.2013).

А. М. Павлов (Кемерово)

### **Труд как жизненная ценность в советской детской литературе (на материале повести Н. Носова «Дневник Коли Синицына»).**

Целью предлагаемой статьи является прояснение ценностного смысла образа труда в советской литературе для детей на материале повести Н. Носова «Дневник Коли Синицына». Правомерность постановки проблемы в таком ракурсе обусловлена чрезвычайной распространённостью образов труда

как в произведениях названного писателя, так и в советской прозе для детей «младшего школьного возраста» в целом. При анализе образов труда в «Дневнике Коли Сеницына», на наш взгляд, необходимо учитывать прежде всего возрастную адресованность данного текста, в котором эстетическая функция, видимо, неотделима от воспитательной. Эта статья, конечно, не может претендовать на сколь-нибудь полное освещение темы детского труда в советской литературе. Мы лишь делаем несколько шагов в направлении этой темы, сосредоточившись в основном на одном тексте.

Для начала обратим внимание на то, чем занимаются вообще дети в произведениях Н. Носова. Ребята сажают огурцы, помидоры, тыкву, репу (кроме повести «Дневник Коли Сеницына» см., например, рассказы «Огородники», «Огурцы», «Про репку» и другие), выращивают деревья в пришкольном саду, устраивают пасеку, собирают шесть мешков желудей для посадки дуба и т. д. и т. п. Авторский «приоритет» в изображении именно таких разновидностей детского труда<sup>72</sup> приобретает не только «чисто «физиологическое» обоснование (их «популярность» для детей), но как раз ценностно-смысловое. Думается, что тем самым в повести «Дневник Коли Сеницына», как и других произведениях Н. Носова, сюжетно реализуется известное метафорическое выражение «*плоды труда*». Такая «материализация», буквализация метафоры оказывается ценностно (и дидактически!) значимой. Все *реальные* (и что важно – *ощутимые, видимые*) блага, получаемые от земли (природы), появляются не сами по себе (по мановению, так сказать, волшебной палочки, как в сказке). Фруктово-овощное богатство предстаёт перед юным читателем как справедливый результат приложения больших личных и коллективных трудовых усилий, реально соизмеримый им. Мир, изображённый в произведениях Н. Носова, лишается таким образом признаков стихийности, неупорядоченности, непредсказуемости, неподвластности преобразующей воле людей ( в том числе, что очень важно, и самих детей), а явлен гармонически – причём таким, каким его делает человек, поскольку всегда приносит человеку плоды вложенного в него труда. Не случайно в финале рассказа «Про репку» дети, летом на даче посадившие репу и ухаживавшие всё время за ней, получают «награду» – посылку с большим урожаем этой овощной культуры. Здесь не просто количество выращенной репы оказывается прямо пропорциональным количеству затрат времени и сил на её выращивание («земля была трудная, и копать было трудно»). Труд придаёт «горькой» по своим естественным качествам репе даже сладость (вот почему вполне объяснимым видится присутствующее в финале повести противоречие между «горечью» и приятным «вкусом»: «Тётя Даша... нарезала её кусочками, обдала кипятком, чтобы репка не была горькая, и полила маслом...»), в то время

---

<sup>72</sup> И не только у Н. Носова: см., к примеру, известное детское стихотворение А. Барто «Я лишний»: «Окапывали вишни./ Сергей сказал: — Я лишний. / Пять деревьев, пять ребят —/ Я напрасно вышел в сад./ А как поспели вишни./ Сергей выходит в сад. — Ну нет, теперь ты лишний!/ — Ребята говорят».

как дети восхищаются выращенными плодами: «Ах, какая вкусная репка!»<sup>73</sup>). Никаким стихийным бедствиям (засухам, неурожаем, граду), способным внести коррективы в «урожайные» замыслы ребят, не находится места в произведениях писателя. Если весной дети ухаживают за «опытным» огородом, то летом и осенью неизбежно получают «большой урожай», и даже «гораздо больше, чем в прошлом году» (как, например, в той же самой повести «Дневник Коли Синицына»).

Однако этим роль сюжетного развёртывания названной метафоры не ограничивается. Благодаря присутствию в художественном мире Н. Носова «плодовых» образов открывается ещё один важный ценностный смысл – в рассказах писателя всячески художественно обыгрывается важная для читателя «младшего школьного возраста» мысль об естественной «почве» труда как феномена, его укоренённости не только в сущности самого человека, но и в жизни вокруг него: показываются прежде всего природные истоки *трудовой* = *производящей* деятельности. Приведём некоторые примеры. Так, «поводом» для выращивания ульев в повести «Дневник Коли Синицына» становится сообщение учительницы, руководительницы кружка юных натуралистов, о «помощи» (отметим, что здесь употреблено слово, имеющее отношение к человеческой, в том числе трудовой, жизни) насекомых в увеличении урожая. Принадлежностью нижеприведённого рассуждения учительнице, по-видимому, объясняется его назидательная интонация: «Оказывается, в цветке имеются тычинки с пылью, и вот если эта пыльца попадает с цветка на цветок, то из такого опылённого цветка образуется плод, а если пыльца на цветок не попадает, то из него никакого плода не получится. Разные насекомые садятся на цветы, пыльца прилипает к ним, и они её переносят с цветка на цветок. Значит, насекомые помогают увеличивать урожай, потому что если бы они пыльцы не переносили, то плодов бы не получилось. Больше всего увеличивают урожай пчёлы, так как они собирают на цветах мёд и по целым дням летают с цветка на цветок. Поэтому везде надо устраивать пасеки». В повести регулярно проводятся аналогии между жизнью пчелиного «улья» и детского коллектива трудящихся, в данном случае, пионерского звена, членом которого и является Коля Синицын. Не случайно постоянно «рифмуются» характеристики, даваемые этим «сообществам» (например, «Каждая пчёлка не теряет времени даром» – слова Коли из дневника – и слова звеньёвого Юры Кускова: «Пионеры на лето не прекращают своей работы, чтобы время не пропадало зря»). Поэтому вполне органичны в повести «Дневник Коли Синицына» образы, в структуре которых соединяются природные объекты и плоды трудовых усилий большого количества людей («пчелиный город»), их творческой деятельности (в улье «гул, как на текстильной фабрике», пчёлы «носятся, как эскадрильи самолётов», «пчелиный город» и т. д.). Созидательная сила человека в мире производства соотносится с созидательными возможно-

<sup>73</sup> Момент преображения того или иного «съестного» предмета благодаря труду в детской советской литературе очень распространён. См., например, рассказ Г. Виеру «Хлеб с росой», в котором капризный в отношении еды мальчик с большим удовольствием вкушает забрызганный утренней росой хлеб после работы в саду с отцом на винограднике, а также заключительные строки нравоучительного стихотворения Н. Найдёновой «В ручеёк я снег сребрала»: «Хлеб вкуснее не от масла, / хлеб вкуснее от труда».

стями самой природы. Наблюдая за «трудом» пчёл в улье, Коля Сеницын, как и читатель «младшего школьного возраста» повести Н. Носова, постигает *величие природы и человека*. Именно по этой причине желание самых маленьких героев писателя трудиться лишается часто какой-либо дополнительной мотивировки, идёт от ребёнка, а не от рядом находящегося взрослого (к примеру, в рассказе «Про репку» Павлик сообщает маме о том, что он с детским садом «через неделю» едет на дачу, а в ответ на слова мамы «Будешь там отдыхать на даче» говорит: «Зачем же мне отдыхать? Лучше я буду что-нибудь делать»).

Само *событие приобщения* к коллективному общественно полезному труду («строительство» ульев, разведение пчёл) героя повести Коли Сеницына также оказывается значимым как в художественном, так и в дидактическом плане. Для начала охарактеризуем героя-рассказчика Колю Сеницына и то, каким он предстаёт в начале повести. Тем более что исходная ситуация произведения связана, думается, непосредственно с формированием определённой рецептивной позиции. Первая запись в дневнике датируется 28 мая – днём, который можно рассматривать в качестве *временной границы* между учёбой и каникулами («занятия в школе окончились, и я перешёл в следующий класс с одними пятёрками»). Коля Сеницын – отличник, только что закончивший учебный год и задумавший на каникулах вести дневник, чтобы вносить туда свои мысли и описывать интересные события, которые произошли с ним за день. Однако выясняется, что в дни с 29 мая по 3 июня наполнить собственную жизнь какими-либо значимыми впечатлениями, которые могли бы быть записаны в дневник, герою так и не удаётся. Коля Сеницын обращает внимание на «несобранность» (и даже отсутствие) собственных мыслей: «Мыслей тоже никаких не было. Наверное, это потому, что я всё свободное время играл во дворе с ребятами, мне некогда было думать. Ну ничего. Подожду до завтра. Может быть, завтра будет что-нибудь интересное». Отсутствие предметов мысли, объясняемое бессодержательностью самой жизни, наглядно в следующем отвлечённом «размышлении», направленном как бы в дурную бесконечность: «Тут я заметил, что думаю не о том, и сейчас же забыл, о чём надо думать, и стал почему-то думать о лошадях и ослах: почему лошади большие, а ослы маленькие, и что, может быть, лошади – это то же, что и ослы, только большие; почему у лошадей и ослов по четыре ноги, а у людей только по две, и что было бы, если бы у человека было четыре ноги, как у осла, – был бы он тогда человеком или тогда он был бы уже ослом...»). Поворотной точкой, меняющей как *характер дневникового «повествования»* героя, так и саму его каникулярную жизнь, становится как раз решение всем звеном коллективно разводить пчёл. Летние каникулы в мире повести, таким образом, оказываются связаны не столько с ценностями *отдыха* и *детской игры* (игра в шашки, изготовление бумажных голубей и их «пускание» с балкона мальчикам быстро надоедают), сколько – *труда*. Состояния же *тоски* и *скуки* оцениваются Колей Сеницыным как состояния, возникающие вследствие незаполненности жизни *делом* («тоска наступает от безделья»). Если соотносить рассуждения героя о тоске и скуке с начальной ситуацией повести, то выясняется, что вне сферы труда у героя вообще нет никаких жизненных впечатлений. «Вовлечение» Коли Сеницына в коллективное дело

«выращивания» пчёл дидактически и ценностно значимо для читателя «младшего возраста». Будучи «отличником» в учёбе, главный герой по сути дела оказывается (и должен оказаться по художественной логике повести Н. Носова) «отличником» и в жизни (труде как главной ценности этой жизни, причём труде *внешкольном, внеурочном*). Вот почему хозяйственный труд по разведению пчёл изображается в повести как дело весьма сложное, требующее от Коли (и других ребят) качеств, входящих в «кодекс» трудовой чести такого «отличника»: не только личной инициативы, необходимости принятия самостоятельных (заметим, независимых от взрослых) решений (дети сами ищут место для «строительства» ульев, достают доски, используемые в качестве рабочего материала, и т. д.), но и в определённом смысле преодоления себя, терпения, стойкости в перенесении боли («Тут остальные пчёлы загудели, начали вылетать из ловушки и жалить нас...Боль жгла как калёным железом...»), «несломленности» неудачами и т. д. Временное же отклонение от «трудовых» обязанностей достаточно быстро героем как «отличником» преодолевается (в одном из эпизодов повести изжаленные пчёлами Коля и его приятели Павлик и Серёжа решают бросить разведение пчёл – так сказать, выпасть из коллективного общего дела). Заметим, что трудовая активность Коли Сеницына и его товарищей сопровождается также познавательной деятельностью, направленной на постижение биологических законов жизни пчёл. В итоге граница между учёбой и каникулами, отмеченная в начале повести, размывается, становится предельно условной. Традиционное время отдыха становится по сути дела временем *учёбы*, временем максимально наполненным, проведённым с пользой в противовес «бесполезности» («бесплодности») первых дней каникул, когда у героя не было ни мыслей, ни особых жизненных впечатлений. Полностью исписанная к концу повести толстая тетрадь («тут только заметил, что мой дневник кончается и мне негде больше писать») можно расценивать как знак полноты жизни, испытанной Колей Сеницыным летом. Отметим, что категория «пользы» оказывается в произведении более важной, чем «красота», и также имеет в художественном мире Н. Носова природную (естественную) основу. Действительно, одним из важнейших «открытий», сделанных героем во время увлечения пчёлами, оказывается утилитарная функция красоты в растительном мире: «У тех растений, которые опыляются насекомыми большие, красивые цветы нужны для того, чтобы насекомые быстрее находили их и помогали опылению. Значит, красота нужна не только для красоты, но и для пользы». Этот фрагмент явно соотносится с рассуждениями героя и о приятном запахе цветов: цветы, «наверно, ...пахнут для того, чтобы пчёлы скорее находили их и помогали опылению. Ведь растениям выгодно, чтобы побольше пчёл и других насекомых прилетало на цветы». Заметим, что переживание красоты природного бытия отнюдь не исчезает из системы ценностей, представленной в повести. Однако именно осознание принесённой *пользы* (собственной полезности) диктует высокую степень полноты, интенсивности переживания красоты природного бытия, как, например, в следующем эпизоде повести. Десятого июня утром Коля Сеницын наблюдает за облаками: «белые облака, такие лёгкие, пушистые, будто мыльная пена». Сюжетно такая реакция героя на фрагмент окружающего мира обуслов-

лена в немалой степени спокойным сном Коли в шалаше, предохраняющем героя от дождя (опять же здесь подчёркивается момент не зависимости от природной стихии, а умения ей противостоять своими активными действиями), сделанном собственными руками (без помощи взрослых) и осознанием с толком выполненного *дела*: «Вот что значит сделать шалаш как следует!». Осознание полезности собственных действий здесь тематически предшествует переживанию красоты природного бытия. После труда в художественном мире Н. Носова лучше и мечтается (см., например, запись от 28 июля: школьники с утра до вечера строят землянку для зимовки пчёл, а затем, удовлетворённые результатами собственной деятельности, «мечтают» (опять же – о будущих профессиях и насколько эти профессии будут позволять разводить пчёл) на дне выкопанной ямы, глядя на ночные звёзды.

В противовес «нестройности» и беспредметности мыслей и заметок Коли Сеницына в начале повести после «вовлечения» героя в общеплезное дело, записи в дневнике приобретают чёткую предметную направленность и упорядоченность, так что сам дневник приобретает характер своеобразного «учебника» по ботанике, зоологии и пчеловодству. Самое же интересное в жизни героя оказывается результатом его участия в коллективной трудовой деятельности пионерского звена. При этом особо выделено в повести следующее противопоставление. В начале налицо достаточно инертное ожидание «приключений», чего-то интересного от жизни; того, что произойдёт по воле не зависящего от тебя случая (важно постоянное употребление в дневнике слова «случиться»: «Как только случится что-нибудь интересное», «Сегодня опять ничего интересного не случилось»). Такому пассивному ожиданию противопоставлено *активное участие* самого человека в жизни вокруг него (не «упование» на случай, а энергичное, преобразующее «вмешательство» в течение жизни). Причём, как показывает финал повести, трудовой почин звена, в котором находится Коля Сеницын, оставляет свой след, «подхватывается» другими пионерскими звеньями и отрядами, учениками ремесленного училища мебельного комбината. За помощью к членам Колиного звена обращаются и люди, желающие разводить пчёл индивидуально («совсем маленький мальчишка» Митя Ромашкин), в том числе (на этом в повести сделан акцент) девочки (письмо Люси Абановой: «мы решили доказать всем мальчишкам, что девочки ничуть не хуже их, и тоже хотим разводить пчёл») и взрослые (незнакомый «дяденька», который решает заниматься пчеловодством на балконе городской квартиры). Авторы писем, которые получает звено Коли Сеницына и сам Коля, пока ещё «профаны» в деле «выращивания» пчёл. Однако это обстоятельство отнюдь не дискредитирует их, поскольку Коля и члены его звена играют ещё одну важную – культуртрегерскую – роль – делятся приобретёнными знаниями со всеми, кто к ним обращается за помощью: рисуют улей, сообщают адрес пчеловодного хозяйства, откуда можно «выписать пчёл». Ведь в такой же позиции профанов находились сами пчеловоды в начале повести, обретая (в том числе методом проб и ошибок) постепенно необходимые знания и умения в обращении с пчёлами. Вот почему у читателя в финале повести сохраняется убеждение, что как все другие отряды и звенья, так и отдельные лица, тоже вполне справятся со своей задачей и вне-



сут свой вклад в дело разведения пчёл. Думается, что в такой же позиции «профана», постепенно обретающего знания о пчеловодстве и могущего также приобщиться к трудовому почину изображённого в повести пионерского звена, оказывается и воспринимающий повесть «младший школьник», тем более что выше мы уже отмечали, что дневник Коли Синицына содержит очень подробные сведения как по зоологии пчёл, так и по особенностям их разведения. Нравоучительный смысл повести предполагает, что само её чтение также должно стать для младшего школьника временем, проведённым с пользой. Видимо, ещё и по этой причине повесть начинается с ожидания героем «интересных приключений». Эти слова частотны в тексте, особенно в начале, и могут рассматриваться как своего рода рецептивная «зацепка», формирующая определённый «горизонт ожиданий» юного читателя. Однако этот «горизонт ожиданий» нарушается в тексте повести, поскольку сюжет повести направлен, видимо, на смену точки зрения как героя, так и читателя, на само понятие увлекательного, интересного события. Увлекательным оказывается здесь не то, что «приключилось» с человеком; не внешние обстоятельства, внезапно вырвавшие его из контекста повседневной жизни, – подлинно интересной, удивительной, наполненной особым рода приключениями оборачивается прежде всего трудовая деятельность человека, где не что-то внешнее, а он сам является хозяином своей судьбы.

## ЧАСТЬ 2

### Из классического философского наследия

Перевод фрагмента книги Е. Финка является продолжением публикации в сборнике «Феномен смерти в художественном изображении» (Кемерово, 2012). По мысли философа, труд и власть как особые способы человеческого существования невозможно понять порознь, хотя и вообще все основные феномены неразрывно связывает, как считает Финк, «актуализация человеческой открытости миру».

Перевод осуществлён Любовью Юделевой Фуксон по изданию: E. Fink. Grundphänomene des menschlichen Daseins, 2, unveränderte Auflage. Freiburg, 1995.

#### **Е. Финк. Основные феномены человеческого бытия**

##### *Труд и власть*

#### Обыденное знакомство с трудом и его философское понятие

Труд как феномен жизни человека знаком всем и каждому, изведен большинством людей, его терпят как крест, как каждодневное проклятие, как дань, которую мы платим – лишь немногим паразитическим "исключениям" общества, нищим и богатым бездельникам удаётся уклониться от него; но и они живут трудом ближних, их никчёмное бытие зависит от других, везущих их на своём горбу. Презрение, с которым относятся к паразитам, глубоко коренится в выпадении, в атрофии некоего сущностного момента их бытия; они экзистенциальные калеки. Посредством труда мы особым образом свидетельствуем о своей конечности, о ничтожности и величии нашего бытия. В труде мы терпим суровость, тяготы и лишения своей жизни, но в то же время переживаем и счастье достижений. Труд – источник горестного и радостного опыта: глубокая радость предполагает именно глубокую горечь и возможна только на её фоне. Это совершенно удивительное соотношение. Человеческое счастье всегда случается на фоне страдания – и оно ни в коем случае не идентично бесстрастному блаженству бога; оно настраивается знанием своей хрупкости, своей мимолётной природы. Наше счастье окрашено в цвета скорби, а в нашей скорби уже светится, как звезда в ночи, грядущее последнее счастье. Эта *амбивалентность* поясняет, что многие из наших "противоречий" связаны и спаяны друг с другом, не

могут существовать друг без друга, взаимно предполагают друг друга. Своё потенциальное величие человек проявляет только в пространстве своей нужды.

Это действительно и для основного бытийного феномена труда. Представления, которые подчёркивают только "негативные" черты или выявляют только "позитивные", неудовлетворительны. Труд – это не просто либо "благословение", либо "проклятье", он благословение и вместе с тем проклятье, мучение и счастье, рабство и барство. В человеческом труде выражается подчинённость свободного существа природным потребностям, нуждам, но также и титаническая мощь, позволяющая выходить далеко за пределы простых потребностей, создавать огромный мир как выражение конечной человеческой свободы. Если мы обречены есть свой хлеб в поте лица своего, возделывать поле, которое родит скорее чертополох да тёрн, чем колосья, то нашей гордостью станет создание не только необходимого, но и избыточного. Эта динамика имплицитно присутствует в человеческом труде; она побуждает к безмернотитаническому, она порождает новые потребности сверх элементарных природных потребностей – потребность в роскоши, которая вскоре становится "второй натурой" человека. В ходе труда изменяются не только масштабы и смысл труда, изменяется также и *трудящийся*. Это означает, говоря абстрактно: труд обрабатывает не одни лишь предметы, но всегда в то же время и самого себя. И в этой самоотнесённости труда тоже действует мощная динамика. Учёт динамической сущности труда важен, потому что в ней находит своё выражение своеобразная историчность труда.

Эту историчность не следует упускать из виду прежде всего при попытке выйти за пределы обыденного знакомства с феноменом труда и двигаться в направлении философского понятия последнего. Подобное понятие неизбежно таит в себе некое напряжение. С одной стороны, оно должно быть "общим", то есть показывать сущность труда вообще, но оно должно быть также и "историчным", то есть характеризовать определённую ситуацию динамического саморазвития человеческого труда, а именно, ситуацию нашей современности. Трудности, препятствующие получению такого удовлетворительного понятия, не в последнюю очередь заключаются в том, что исторические преобразования труда попутно сопровождалось, соответственно, толкованиями их смысла, попытками самообъяснения трудящегося человека, "интерпретациями" общества различными сословиями, идеологиями классовой борьбы и т. п. Подобные толкования определяют атмосферу жизненной значимости труда; совсем нелегко оставаться в стороне от этих споров и описывать "*sine ira et studio*" только то, что есть. Вопрос о природе труда остаётся *спорным вопросом*, в котором вновь и вновь ведётся полемика о смысле жизни; временами она приобретает смертельную серьёзность, почти как в религиозной войне. В эпоху мировой истории, когда передним краем человеческого мира правит гигантская техническая мощь труда, вопрос о *смысле* труда должен стать вопросом первоочередной важности о смысле бытия вообще. Если прежние века сражались за догматические предписания религии, так как для них именно отношение человека к богу поддерживало и формировало весь строй бытия, то сегодня с тем же пылом и страстью ведётся спор об истолковании труда. Это выглядит так, будто в нём

человек нашёл новый центр тяжести, жизненную сердцевину своего земного существования. После того как он веками мечтал и томился по чему-то за пределами земного бытия, проводил свою жизнь в ожидании посмертной участи и в подготовке к ней, он отныне словно бы обращается к земле, устраивается здесь, в бренном мире. Все варианты земного благополучия или же бедственного положения зависят от "труда": от эффективности, доходности труда, от распределения рабочей нагрузки и прибыли, от вопроса, причитаются ли созданные трудом продукты самим создателям или наживающимся на них выгодоприобретателям – т. е. от структуры "разделения труда", от экономического строя общества. Человек, похоже, не соглашается больше терпеть и далее привычные, традиционные формы общественной организации труда, принимать их как "богом данный порядок". Из отпущенной на волю динамики современного труда необходимо понять, что труд сначала регулирует себя самого, работает над преобразованием условий труда вообще.

Труд – понимаемый формально – это "изготовление", источник появления того, чего изначально нет в природе. На протяжении длительных исторических периодов труд был как бы в оковах, был включён в священнейшие общественные устои, имел в целокупности жизни как бы служебную функцию. Труд ограничивался производством самых необходимых для жизни вещей и предметов умеренной роскоши. И только снятие ограничений в Новое время, которое затем разбило оковы стремительной энергии труда, пробудило тенденцию к тому, чтобы производство было поставлено в связь с производством условий для производства в целом. Труд как не скованное ограничениями, безудержное производство стремится теперь к тому, чтобы создавать свои собственные социальные условия, строить свою собственную структуру. Революционное потрясение социального строя людей вследствие спора о сущности и о законном, справедливом разделении труда влияет, разумеется, и на философское его осмысление. Весьма важно, однако, по моему мнению, не увлечься односторонней "абсолютизацией" феномена труда, даже если сегодня эта тенденция исторически актуальна. Труд – это *один* из основных феноменов бытия, но не единственный. Эпохи человеческой истории глубоко характеризуются тем, какие из основных феноменов обращают на себя внимание в качестве лидирующих, выступают на передний план жизненной сцены в данный отрезок времени. Но связь, сцепление и переплетение элементарных бытийных мотивов неизменно сохраняет свою силу даже при смене акцентов; мы всегда останемся в подчинении смерти, бытие всегда будет возрождаться благодаря чуду любви, культовое представление о положении человека в мире всегда будет реализовываться в игре – и резкие жизненные противоречия всегда будут выявляться в труде и власти. Нужно, таким образом, отдавать себе отчёт в односторонности взгляда каждый раз, когда мы выделяем для осмысления какой-либо основной феномен – как в данный момент – труд.

Мы уже сказали, что ему невозможно дать "дефиницию", подвести под общее понятие и показать в его специфическом отличии. И всё-таки, по видимому, постоянно используемое нами понятие основного бытийного феномена и есть то общее понятие, под которое мы подводим смерть, любовь, игру,

власть и труд. Возникает лишь вопрос, как понимать здесь отношение общего и подчинённого понятия – оправдана ли здесь вообще схема рода и вида. Наверное, почти невозможно каждый раз указывать на "differentia specifica" каждого отдельного основного феномена относительно общего понятия. Взаимосвязь этих пяти феноменов невозможно понять с помощью архитектуры "рода" и "вида"; она отсылает нас к некоей ещё не существующей диалектической логике.

Труд мы можем в лучшем случае описать "формально-указательно", отслоить в нём несколько черт и особенностей. Исходный пункт мы постараемся получить, рассмотрев мотив человеческого труда. Человек вынужден работать, чтобы вообще иметь возможность сохранять себя. Он не включён в биологическое жизненное пространство, подобно животному, приспособленному к нему; каждый вид имеет свои особые условия окружающей среды, находит в них "пищу", пастбище и добычу, плодится, и каждое следующее поколение ведёт в общем и целом однотипную жизнь. Если условия окружающей среды изменяются, например, вследствие колебаний климата, а вид не может приспособиться к ним, то он гибнет. Животное не "изменяет" природу, в которой оно живёт, хотя оно и роет норы, строит гнёзда, хотя бобр валит деревья и сооружает запруды. Такое поведение животных, которое мы, люди, определяем с позиции ложного антропоморфизма как "труд", есть составная часть природы. Она ведь не только совокупность неорганической субстанциональности, к ней относятся также и живые существа, растения и животные со всеми своими жизненными проявлениями. Жизненные проявления животных, выказывающие своими внешними признаками сходство с человеческими действиями, стоят, однако, намного ближе к росту растений, чем к человеческой деятельности. Один лишь человек *изменяет* природу. Он в определённом смысле отпущен ею, оторвался от неё – и потому может действовать против неё.

Человек пребывает в нуждах – как и всё живое; но от растения и животного он принципиально отличен тем, что знает о своей нужде и имеет ясно осознанное отношение к ней. При этом его отношение носит не только созерцательный характер. Его свобода, а не один лишь интеллект – вот что противостоит нужде, стремится "отвратить" её. Понимающая открытость человека своим нуждам уже активна; любое бедственное положение он рассматривает как вызов, на который стремится ответить. Труд и есть такой ответ на вызов нужды. В первую очередь обращают на себя внимание такие нужды, которые коренятся в общей природе потребностей человека как живого существа вообще – с той разницей, что именно эти нужды, будучи человеческими, имеют особый, специфический характер. Например, нужда в пище у человека не совсем такая, как у растения и животного; человек открыт для пищи как таковой; он понимает её и понимает *себя* в своей зависимости – и притом это понимание изначально не носит "научного", например, биологического характера, это не понимание процессов обмена веществ, а значительно более исконное, более полное и таинственное понимание. Мы сознаём нашу сплетённость с обнимающим сущим. Отчуждённые от природы, отторгнутые от её спасительной защиты, мы всё-таки никогда не можем полностью уйти от неё: мы уходим от неё, так сказать, лишь настолько, чтобы узнать о своей обречённости её власти над нами;

мы дистанцируемся от природы в той степени, чтобы увидеть нашу погружённость в неё; мы отдаляемся от природы на расстояние, какое позволяет нам понять её как силу, покинувшую и одновременно укрывающую нас: как "Великую Мать" и как противницу человека. Природа окружает нас, людей, где бы мы ни были, будь то цветущий луг или пустыня, уединённое высокогорье или многолюдный город – и она всегда обращает к нам свой загадочный лик; в нём она является нам бесконечно близкой и в то же время глубоко враждебной. Растение и животное ещё не выбились, так сказать, из природной почвы, они ещё "внутри", ещё не удалились от неё настолько, чтобы с тоской оглядываться назад – подобно человеку. В чувственных бытийных формах нашей телесности мы ощущаем нашу тесную связь с природой, причащение элементам: с каждым кусочком пищи и с каждым глотком питья мы осуществляем "воссоединение" с телом земли, каждый вдох связывает нас с окружающим нас воздушным океаном, каждый взгляд соединяет с блеском небесного огня. В нашем телесно-чувственном существовании мы как бы подчинены природе, она настраивает нас и управляет нами. Но эта подчинённость не лишена напряжения; она не течёт сквозь нас, подобно нескончаемому, вызывающему ощущение счастья потоку. Мы больше не живём в мифическом раю, где не было горестей и нужды, в изобилии имелась пища. Природа присутствует в нас также и в мучительных формах собственной несостоятельности, голода, неудовлетворённых потребностей в целом. Тяжесть лишений более настоятельно и веско демонстрирует власть природы в нас, чем удовлетворение, до известной степени "скрывающее" потребность. Но человеческая нужда – это не просто переживаемое чувство неудовлетворённой потребности, она представляет собой также основной способ понимания, а именно понимания того, как природа, которая подчиняет нас и управляет нами, может также и ускользать от нас. Никогда дарящая сущность природы не осознаётся нами яснее, чем в моменты, когда она отказывает себе. На этом сознании нужды зиждется человеческий труд – в той степени, в какой он имеет свой мотив в естественных потребностях телесно-чувственного существования человека. Бесплотным небесным духам не нужно трудиться, и они не могут этого. Труд – это понятие, теряющее смысл, когда применяется к ангелам и богу. Труд доступен лишь такому существу, которое телесно укоренено в земле. Труд есть особо интенсивная форма воплощённого существования. С другой стороны, воплощённое животное не может "работать"; оно не обладает понимающей открытостью своему телесному причастию земле. Здесь дело обстоит так же, как со смертностью. Лишь бrenное и сознающее свою бrenность человеческое существо смертно. Лишь реально укоренённый в земле и сознающий эту укоренённость человек может работать.

Каким же образом человек телесно укоренён в природе, как с этой точки рисуется череда "потребностей", бедственных положений и бегства от нужды? То, что обнаруживаешь, вероятно, в первую очередь, двигаясь в таком направлении, – это постоянно действующую, неизменную мотивацию человеческого труда, как бы внеисторические, проходящие сквозь все времена мотивы. Человеку всегда нужна "пища", "одежда", "жилище", "защита от жары-или-холода", всегда нужно ложе для сна и любви, колыбель для ребёнка, оружие для борьбы

и т. д. Но эти фундаментальные потребности, тем не менее, видоизменяются в ходе культурного развития человека, они преобразуются, совершенствуются; они не сохраняются в архаических формах: изобретательность человека, его фантазия преобразует первоначальные формы и конструкции, сюда прибавляются изменения вкусов, потребность в роскошной отделке и т. д. Но в целом простор для подобных преобразований ограничен. Пока труд с точки зрения мотивов ведёт своё начало от таких основных потребностей, т. е. представляет собой лишь человеческий "ответ" на вызов, он стремится лишь к тому, чтобы отвлечь бедственное положение; а именно такое бедственное положение, которое неизбежно задаётся телесно-чувственным существованием человека, которое ритмически повторяется, как голод и жажда. Тело человека, однако, не только "место" специфических потребностей, мотивирующих труд, – оно также место специфических *чувственных действий*. Мы трудимся не только ради нашего телесного существования и его потребностей, мы трудимся равным образом посредством и с помощью нашего тела. Тело есть *первичный орган* нашего труда. Это означает, что только существо, телесно укоренённое в земле, может выполнять работу, производить, трудиться. Сейчас имеется в виду не один лишь ручной труд – в противоположность "умственному труду". Любой человеческий труд в принципе требует участия тела – будь то даже записывание собственных мыслей или диктовка их другому человеку. Только потому, что у нас есть тело, мы можем работать, противодействовать, можем видоизменять и преобразовывать другое сущее. Даже если человек давно добился повышения, увеличения своей телесной мощи благодаря изобретению инструментов, рычагов, лебёдок, станков, то производить и обслуживать инструменты и станки он всё равно может только посредством своих чувственно-телесных действий. Бесплотный дух беспомощно стоял бы перед самыми мощными машинами.

Функционирование человеческого тела как предпосылка возможности труда понимается и интерпретируется большей частью, пожалуй, слишком натуралистически; тело – это не первый и ближайший "инструмент", скорее возможность инструментов вообще вытекает из природы тела. Когда анатомия человеческого тела описывает физиологическую функцию руки как действие рычага, это, объективно говоря, не является неверным, но это дополнительный, внешний аспект. Безусловно, уже нужно иметь нечто вроде опыта знакомства, опыта обращения с рычагами, чтобы затем задним числом иметь возможность перевести функцию тела в оптику механических приспособлений. Необходимо, однако, не только обороняться от грубо натуралистического толкования человеческого тела как "инструмента", но и отказаться от возвышенно идеалистического взгляда на деятельность, который говорит только о свободных решениях воли и забывает, что такие решения должны быть всё же решениями действовать, манипулировать и что в "мани-пуляции" должна подразумеваться рука. Так проблема труда проявляет свою теснейшую связь с проблемой воплощённого существования человека. Важнейшие мотивы труда лежат, бесспорно, в основных потребностях телесно укоренённого в земле человека, который существует в процессе элементарного обмена с землёй и водой, воздухом и светом, который наполняется и опустошается, который насыщается и голодает. Человек

не может существовать, как лилии на лугу и птицы в небе, без труда, без предупредительных мер, без планирования – разве что на немногих счастливых островах в южной части Тихого океана; он должен трудиться, должен сеять, чтобы получить урожай, должен делать запасы. Нас не окружает роскошное природное изобилие съедобных плодов; свой хлеб насущный мы вынуждены отвоёвывать у скудной почвы.

Однако мотивированность человеческого труда естественными потребностями не ведёт к тому, что он исчерпывается удовлетворением оных. Потребности телесной нужды суть неумолимые учителя и наставники труда, но однажды вызванный к жизни, он выказывает динамичный, беспокойный нрав; он теряет энергию и набирает её вновь, но не в ритме, совпадающем с ритмом удовлетворённых и вновь разгоревшихся потребностей; он проявляет *новые* характерные черты, которые невозможно понять с точки зрения естественных потребностей. В труде, необходимом, чтобы существовать и удерживать себя в жизни, человек убеждается на опыте, что труд даёт ему власть, пусть конечную и зачастую непрочную, однако ни с чем не сравнимую власть, отличающую его от других живых существ. В труде он сознаёт свою свободу, познаёт себя как творческую, созидательную силу, которая может стать причиной появления чего-то нового. Человек постигает себя как ворота в реальность: из его свободы может возникнуть "сущее" определённого вида. Пусть свобода является внутренней предпосылкой труда, но человек узнаёт её в труде; труд – это *один* из путей к самоуверенности человеческой свободы. Человек учится назначать себя своей целью, использовать другое сущее как средство. В тяготах труда он распознаёт скрытый стимул своей творческой силы, чувствует, что природная потребность, которую необходимо удовлетворить, имеет значение лишь как источник, но не как предел его порождающей власти, что перед ним лежат широкие возможности изготовления и производства; находясь в оковах потребности, раб природы смутно сознаёт себя – в определённой мере – её "господином". Эту основную черту труда, вытекающую из конечного сознания свободы человека, мы назвали "титаническим" началом. Миф о Прометее, похитителе небесного огня, символизирует этот момент не знающей покоя энергии человеческой свободы и человеческого труда. Прометеевой является человеческая жизнь на земле, неутомимый, без отдыха, всё более размахисто шагающий труд сам давно превратился из "удовлетворения естественных потребностей" в неуёмную потребность в свободе, которая нуждается во всё новом самообосновании и самосвидетельстве и не знает конца. Это величественный, производящий сильное впечатление пафос, демоническая страсть, которая увлекает человека в его труде, пока он не поверит, что покорил всю землю, и – не сделает шаг к покорению межзвёздных пространств. Безграничность в развитии прометеевой тенденции труда есть *двойственный знак*, свидетельствующий в равной мере как о силе, так и о бессилии человека.

В этой трактовке феномена труда накрепко соединены обе черты, которые мы предварительно уже различили: 1) отсылка труда к основным потребностям, которые заданы телесно-чувственным существованием человека посредни управляющей им и настраивающей его природы, остаются неизменными в



процессе исторического развития, в лучшем случае каждый раз переодеваются в соответствующие костюмы; 2) динамическая сущность труда как манифестация человеческой свободы.

Различие воспроизводится и в иных формах. Оно проявляется также в характеристике труда относительно сущего, которое становится предметом человеческой трудовой деятельности. Труд, взятый совершенно формально, есть определённый способ человеческого обращения с окружающими вещами, а также – с окружающими людьми. Трудящийся человек не оставляет окружающее его сущее в том состоянии, в котором оно было обнаружено, а различными способами воздействует на него – он не рассматривает вещи в их природных свойствах, он переделывает, формирует их. Нет числа способам такого воздействия; человек в ходе истории находил и реализовывал всё новые средства и пути подобного воздействия. История человечества по существу есть история человеческого труда.

Прежде всего в этой истории бросается в глаза дифференциация методов труда, усиливающаяся власть человека над вещами. И если совершенно невозможно оценить, до каких размеров ещё возрастет трудовая мощь человека, то и об исторической ситуации начала мы тоже не можем составить себе представления. Фактически её не в состоянии реконструировать ни один исторический метод. Ведь предметы материальной культуры, относящиеся к истории первобытного общества, тоже постоянно дают свидетельство о каких-либо, пусть даже примитивных, приспособлениях, таких, как каменный топор и костяная игла, застёжка и кувшин. Но мы ни разу не нашли доказательств, удостоверяющих ситуацию истинного начала человеческого труда; это, вероятно, невозможно не только фактически, но и по сущностным причинам. Если труд есть основной феномен человеческого бытия, тогда он и вовсе не может никогда начаться, кроме как вместе с самим человеком. Хотя есть характерные признаки, которые долгое время как бы таятся, схороненные и сокрытые, и требуется их пробудить, чтобы они вышли наружу и были замечены, но и тогда они не возникают, а *появляются*. Возможно, что так обстоит дело с человеческим трудом и человеческой свободой в целом. То, что миф об утраченном рае, появляющийся во многих религиях, хранит воспоминания о начале человеческой истории и трактует это начало как "невинность", как "грехопадение", как утрату рая, как изгнание в лишения и невзгоды труда, наверняка заключает в себе глубокую мудрость. Это смутное воспоминание о рождении человеческого существа как такового. Поскольку мы, однако, не можем вернуться в эту пору рождения и не можем достаточно мотивированно делать о ней выводы, то мы обычно движемся здесь в произвольных построениях.

Мы прибегаем при этом к некоему представлению, которое осознанно или не вполне осознанно примысливается всегда, когда мы говорим о труде. Это представление о первобытной *дикой природе*. До человеческого труда, так полагают, царила нетронутая дикая природа; труд направлен на дикую природу. Сейчас это совершенно не следует воспринимать в романтическом смысле. Под "дикой природой" мы понимаем сейчас лишь предоставленное самому себе сущее, реальную связь вещей, в которой ещё не действует, влияя на неё, ни од-

но свободное существо, конечно свободное существо. В этой реальной связи есть лишь вещи, которые наличествуют, существуют от природы, возникают и исчезают естественным образом; здесь ещё нет вещей, почерпнутых из свободы и порождённых ею. Дикость природы не обязательно означает хаос, беспорядочность и путаницу – она предполагает лишь естественный, натуральный рост. В такой рост включены и живые существа, и они оставляют следы сообразно своему естеству. Девственный лес, степь бороздят звериные тропы, тропы, протоптанные слонами, и т. п.; Животные накладывают отпечаток своей жизнедеятельности на ландшафт, но при этом они не что иное, как составная часть самой дикой природы. Иначе обстоит дело с человеком. И хотя он тоже, как любое живое создание, дитя природы – но он загадочное существо, которое частично ушло от великого закона, завоевало себе свободу и восстало против природы. Хищный тигр точно так же остаётся в объятиях природы, как и кроткий ягнёнок, которого он одолевает. Только человек вырывается из объятий природы – без шанса когда-либо полностью освободиться от неё. И в своей свободе он её пленник. Но так он становится нарушителем природного покоя. Человек не приспособливается к дикой природе, он действует наперекор дикой природе, он пытается оттеснить её, победить, сначала лишь на малом пространстве, где он строит свою хижину, сооружает свой очаг, обрабатывает своё поле, где он ловит диких животных, приручает их, разводит, где он корчует лес, пашет плугом землю, облагораживает растения и т. д. Он вынужден прилагать огромные усилия, чтобы защитить от природы то, что он отвоёвывает у неё, и зачастую он оказывается побеждённым в этой борьбе. История человека наполнена поражениями и победами в борьбе с дикой природой, и всё больше увеличивается круг вещей, которые человек отметил своей печатью, печатью преобразования посредством своего труда. Труд означает уничтожение дикой природы. Сущее, предоставленное до сих пор самому себе, с точки зрения человека, необходимо изменять. В дикой природе нет "истории": деревья растут, как и на протяжении тысяч лет, затем падают под натиском бури и гниют; звёзды движутся по своим орбитам, и их обращения управляют временами года, периодами роста и застоя. Только с вторжением человека начинается историческое время: природные вещи принимают приданные человеческим трудом формы; человек поступательно завладевает достигаемым окружающим миром, он разрушает дикую природу и преобразует её в культурный ландшафт. Это долгий, трудный и всё более опасный путь, но это путь исторического развития, шествие человеческого труда сквозь время. И это шествие захватывает всё больше и больше вещей и втягивает их в человеческое. Вещи не остаются снаружи в свободной от присутствия человека, вне-человеческой сфере, они в известной степени вовлекаются в царство человека, очеловечиваются. Ведь человек не остаётся отделённым от произведённого им – он вкладывает в него свой ум, свою фантазию, свою творческую силу, свою волю и свою энергию; он до некоторой степени *овеществляет* себя в продуктах своего труда, он овнешняет себя, посылает вовне свой внутренний мир. И в конечном счёте в созданных им вещах в мире своего труда он встречает самого себя – но себя в овнешнённой и овеществлённой форме.

Многое зависит от того, узнает ли он себя в своих творениях, не примет ли человеческое в вещах за чисто природные черты и не потеряет ли из виду при подобном подходе то, что он вложил в эти вещи. Труд как борьба с дикой природой вместе с тем всегда есть самоотчуждение человека в продукте его труда. Неясность взаимосвязи дикой природы и самоотчуждения человека в труде сгущается в вопросе о том, как же вообще следует онтологически определить бытие созданных трудом вещей.

## Противоречивая двойственность характера труда

При попытке продвижения от обыденного определения труда к *основному* понятию этого жизненного феномена мы исходили из лежащего в его основании мотива и некоторых других предпосылок. Уже сам мотив демонстрирует своеобразный, противоречивый, двойственный характер. Человеческий труд, с одной стороны, мотивирован потребностями телесно-чувственного существования; как существо животного мира человек подчинён целому ряду потребностей: он вынужден питаться, размножаться, защищать свою жизнь от немилостей погоды, ему необходима пища, одежда, жилище и т. д. Он не самодостаточен, он нуждается в другом существе, чтобы иметь возможность сохранить себя в бытии; такие потребности имеют структуру ритмической повторяемости; они не исчезают в удовлетворении; сытость вновь переходит в голод. Человек имеет доступ в "анимальную" природу, в буйное, неистовое брожение живого, где каждое создание стремится поглотить чужое существо, так сказать, постоянно живёт добычей. Однако у человека этот захват и использование чужих вещей происходит не в смутной слепой инстинктивности, как у прочих живых существ. Естественные потребности освещены смыслом, несут в себе глубокое символическое значение. Они суть способы магически понимающего обращения с элементами, "соединения с телом земли", причащения брошенного существа материнской почве, от которой оно никогда не сможет уйти, никогда не сможет спастись, которой оно предаётся с каждым кусочком пищи и с каждым глотком воды. Невозможность устранения основных потребностей свидетельствует о нашей принадлежности к элементарной природе. Но мы сознаём эту принадлежность, и это сознание отделяет нас от растения и животного и придаёт нашей связи с природой глубину понимающего чувства. В культовых ритуальных жестах закреплена, хранится и защищена от забвения изначальная понимающая открытость человека властвующей над ним природе; культ только наглядно демонстрирует то, что живёт в человеческом обращении с вещами в виде извечного почитания природы; культ превращает в праздничное торжество всё то, что изо дня в день составляет реальность человеческой жизни, он являет глубину чувства, обычно тускнеющего в буднях. В высшей степени знаменательно, что ритуальные действия часто выполняются в стилизованных формах удовлетворения человеческих потребностей: в пирах, в омовениях, в эротических жестах. Вековой смысл, заложенный в простом преломлении хлеба, невозможно выдумать специально. В открытости человека своей нужде, одновременно дающей и отказывающей природе берёт своё начало смысловой мотив труда,

понимаемого и практикуемого как насущный отворот нужд. Но благодаря человеческой фантазии, благодаря силе воображения к этому добавляется дальнейшее развитие потребностей, выходящих за пределы естественной необходимости, выработка потребности в роскоши, которая вновь мотивирует и стимулирует труд. И наконец дело доходит до совершенно новой мотивации труда, а именно – мотивации, проистекающей из ощущения мощи человеческой свободы. Человек трудится потому, что он вынужден удовлетворять элементарные потребности, отвращать нужду – но также и потому, что в труде он может утвердить власть своей свободы, потому, что он может проявить во всей полноте свою творческую силу.

Этот двойной мотив намечает противоречие в конституции человеческого труда: его статику и его динамику. Статической структура труда является там, где он создаёт лишь средства для необходимого удовлетворения потребностей, выступает как экономическая форма, удовлетворение спроса. В противоположность этому динамический момент преобладает там, где труд является основным способом овладения не-человеческим сущим, расширением власти человека над вещами, где экономика получает тенденцию к экспансии. В статике проявляется скорее "природный", в динамике – скорее "исторический" момент труда. Оба момента, тесно связанные и переплетённые друг с другом, относятся к сущностной структуре труда, но их акцентирование может чередоваться в различные эпохи. В этой двойственности заявляет о себе существенная предпосылка бытийного феномена труда – отчуждение человека от природы. Мы имеем в виду такое отношение напряжения, когда человек, с одной стороны, противопоставляет себя природе, а с другой стороны – остаётся насквозь подвластным ей. Трудясь, отчуждённый от природы человек действует против природы и вместе с тем – заодно с природой. Другую существенную предпосылку труда мы наблюдали в телесности человека. Тело не просто органическое образование, благодаря которому мы допущены в анимальное царство, – оно вместилище наших чувственных потребностей и средоточие наших чувственных функций. Обладание телом является предпосылкой любого труда: бесплотные духовные сущности в принципе не могут трудиться. И наконец: предпосылкой труда выступает дикая природа. Работа не может выполняться "безусловно", ей нужна "почва", на которой она может стоять, ей нужен фундамент, который держит её, даже если она направлена против него. Человеческий труд не сотворение в чистом виде, не вызывание сущего из ничто. Трудящийся человек не является богом, даже маленьким, даже крошечным богом. Творческая сущность человеческого труда абсолютно несопоставима – даже приблизительно – с творческой силой бога, создавшего, согласно библии, мир из ничего. Человеческий труд представляет собой конечное создание, уже предполагает наличие природы, окружающей, поработщающей и настраивающей нас самих. Человек не может породить природу, к которой он принадлежит в качестве живого существа, которая окружает его необозримой далью пространства и времени. Эта природа могущественна – она не только земная твердь, арена нашей жизни, наших страданий и деяний, не только элементы, в которых мы движемся, воздушный океан, в котором мы дышим, вода, которую мы пьём, свет, в котором

мы видим, – она есть всеобъемлющее наличие неживой и живой материи, простирающейся за пределы солнечной системы, за пределы галактической системы, к отдалённейшим спиралевидным туманностям мерцающих звёздных масс – и за пределы всех наших возможностей наблюдения. Даже на маленькой блуждающей звезде, на которой существует человек, превосходство сил природы над нашими чудовищно; мы лишь крошечный островок живого, и вся жизнь на земле подобна налёту плесени, случайному, мимолётному, некая космическая малость. Несмотря на то, что мы так стараемся запечатлеть на планете след своего земного пребывания, покрываем её творениями своего труда, громоздим сооружения, воздвигаем огромные города, прорываем каналы между реками, порабощаем природные силы и заставляем их служить себе, чтобы без конца документировать свидетельства человеческой мощи, наши самые большие усилия останутся не более чем тонкой, неглубокой царапиной на древней земле, покорно терпевшей много культур – и похоронившей их в вихрях песка.

Труд имеет своей предпосылкой наличие дикой природы, пребывающей в себе, независимой от человека, чудовищно превосходящей его в силе. Мы уже говорили, что под дикой природой ни в коем случае не имеется в виду лишь хаотично беспорядочная, до-человеческая природа. Дикая природа может иметь свой собственный порядок, свою собственную гармонию, свою собственную красоту. И к ней относятся образования, инстинктивно создающиеся животными: гнездо ласточки, улей, муравейник. Это, разумеется, не наличные вещи, подобно камням и облакам, они "делаются", "изготавливаются", кажутся "искусственными". И всё же порождение этих образований животными не является трудовым процессом. Строительство гнезда ласточки – процесс природный, такой же, как спаривание животных и воспитание выводка, такой же, как цветение растений или снегопад. Формирование вещей, изготовление форм из "материалов", изначально не имевших такой формы, следовательно, получающих её случайно, относится к жизнедеятельности животных. Решающим моментом является не переформирование наличных, сформировавшихся самостоятельно вещей в некую искусственную форму, а исключительно вопрос: исходит ли подобное переформирование из свободы или из природного инстинкта. "Переформирование" вообще – категория, действительная как для царства дикой природы, так и для царства культуры. Девственная, ещё "дикая" природа отнюдь не является сферой, где существует лишь природное движение, тонет тяжёлое, поднимается вверх лёгкое, – все вещи стремятся к своему "природному месту", и всякое сущее преследует свою *telos*. Эту дикую природу нельзя представлять себе абсолютно гармонизированной, воспринимать как некий райский сад; она насквозь пронизана неистовой борьбой живых существ, применяющих друг к другу насилие. Насильственное использование вещей вразрез с присущей им от природы целью является составной частью дикой природы. Внутренней целью травы вовсе не является цель послужить пищей зебре, как и целью зебры – послужить пищей льву. Аналогично этому какой-нибудь ком земли, соломинка и пёрышко не имеют имманентного назначения стать "строительным материалом" для ласточкиного гнезда. Но подобное переформирование – это природная возможность, она

может происходить со многими вещами. Не переформирование как таковое составляет сущность человеческого творения, но *свободное исполнение переформирования*. Природное переформирование, которое животное выполняет согласно срабатывающим по схеме реакциям, происходит, так сказать, "без дистанции"; животное не открыто смыслу своих действий, оно не имеет выбора, оно не планирует, не "проектирует". Человек имеет удивительную возможность конкретно и понимающе перенимать встречающуюся уже в самой дикой природе возможность переформирования и разрабатывать её, исходя из своей свободы. Он переформирует согласно плану и намерению. Он обладает способностью отрешиться от настоящего и силой своего воображения забежать вперёд в будущее и в предвидении будущего преобразовать данные в настоящем вещи, применяя силу. Но при этом преобразовании человек остаётся в зависимости от подлежащей ему дикой природы. Возвышаясь над дикой природой благодаря творениям культуры, добиваясь её "исчезновения", он всё-таки никак не может ликвидировать, реально истребить её. Она исчезает только из зримой стороны вещей, но держит их в своей обнимающей власти. Весь труд человека направлен на истребление дикой природы, он старается изо всех сил, но неизменно наталкивается на её неистребимость. Труд всегда имеет касательство к дикой природе, он есть борьба с дикой природой. Усилия труда направлены на то, чтобы ограничить дикую природу, отвоевать её территорию, оттеснить её как можно дальше к краю человеческого мира – чтобы в конце концов сделать её саму чем-то человеческим, музейным, наподобие парка-заповедника. Думается, человек празднует свою самую великую победу над дикой природой, когда ему удаётся показать её обнесённой оградой, в клетке, сделать её туристической сенсацией. Тогда она становится реликтовой территорией, резервацией. Сегодня почти весь земной шар кажется покорённым человеком и подчинённым ему. За нами многовековая история, в ходе которой шаг за шагом распространялась власть человека. Земля представляет собой пастбище и пашню, человеческое поселение или "стратегическую территорию" в пустыне; леса больше не дремучие девственные леса, это находящиеся под наблюдением лесника контролируемые посевные площади, которые, регулярно поставляя древесину, приносят доход; реки – это судоходные пути, поставщики энергии для электростанций; суша и море на тысячи ладов включены человеком в эксплуатацию; и даже покрытые ледниками высокогорья, глухие болота освоены и приносят доход в иностранном туризме. Эти характеристики преобразованного трудом и, соответственно, приносящего пользу окружающего мира воплощают ход истории. Результаты тысячелетнего труда придали человеческие черты лику земли. Это касается не только неодушевлённых вещей, возделанной суши и изъезженного вдоль и поперёк моря, это касается и животно-растительного мира. Уже давно облагоустроены дикие виды трав и зерновых, они стали культурными растениями, оберегаются деревья, заботливо выращивается виноград; животные приручены, планомерно разводятся. Большая часть того, что нас окружает, не сохранила первоначальную природную форму дикого состояния, переформирована, пере-

делана человеком. Окружающий мир в самих вещах несёт печать насилия со стороны человека.

Тут можно было бы, вероятно, возразить и сказать: то, что мир вокруг человека имеет человеческие черты, – банальная тавтология; это ничуть не удивительно и совсем уж не представляет собой никакой проблемы – проблемой было бы, скорее, если бы это было иначе. Вследствие того, что человек постигает мир, мир в целом приобретает окраску постигающего. Человека окружает человеческий мир – как тюленя тюлений мир. Человек при случае может встретиться в тюленьем мире, как и тюлень в нашем; правда, с той разницей, что тюлень не посягает на то, чтобы использовать нас и извлекать из нас выгоду, в то время как мы используем его подкожный жир для промышленных нужд. Хотя эта аргументация и не грешит против логики, но она нивелирует аспект труда, возвращая его в общечеловеческое мировое достояние. Мы имеем во многих смыслах "человеческий мир": во-первых, как воспринимаемый нами, имеющий определённые предпосылки для нашей способности восприятия, далее – как касающийся нас в плане настроения, данный нам в смысловых аспектах: земля отечества, родина и т. д. К этой человеческой характеристике относится, кроме того, и опыт явного превосходства над нами вещей, которые не растворяются в ролях, отводимых им нами, и, наконец, мир продуктов человеческого труда. Когда мы говорим об этих продуктах труда, что они несут на себе печать человека, что они представляют собой "произведение" нашей свободной, творческой силы, то мы имеем в виду нечто существенно иное, нежели просто характер данности независимых вещей для нас. Труд таится в самих вещах, отложился, "объективировался" в них. Окружающий нас мир в значительной степени представляет собой вышедший из труда исторический мир. Пусть труд в себе направлен на дикую природу, свободно преобразуя её, – но нам в нашей исторической ситуации уже едва ли явлена дикая природа; картины дикой природы давно уже исчезли из нашего мира. Исходные вещи для нашего труда уже сами являются продуктами труда, они указывают на более ранние исторические ситуации, являются порождением менее развитой техники. Большая часть того, что мы называем "сырьём", уже прошла через человеческий труд: хлопок, который прядут и ткут машины, вырос на полях, созданных по заранее обдуманному плану и надлежащим образом обрабатываемых человеком; древесина берётся в лесохозяйственных угодьях, за которыми осуществляется соответствующий уход. Каждое следующее поколение продолжает работать над продуктами труда предыдущих поколений. Отмеченный трудом мир человека есть исторический мир.

И такой способ рассмотрения человеческих вещей в целом, который осуществляется прежде всего в оптике труда и видит земную материю, из которой образуется и исторически развивается человеческое общество, не в предметном субстрате, а в чувственно-телесной трудовой деятельности, есть "исторический материализм". Он не выдвигает спекулятивный тезис такого рода, что "субстанция", материя в общепринятом смысле – это единственная существенная реальность, он не абсолютизирует природу и совсем уж далёк от абсолютизации природы без человека, а точнее – её субстрата, трактуемого в

аспекте физики. Исторический материализм понимает труд как решающую, основную силу человека, творящую историю, и потому видит в экономике, в трудовом процессе сущностное выражение человеческой свободы, видит в искажённых, денатурированных социальных формах организации труда, там, где имеют место напластования феодальных отношений, революционный, взрывоопасный фактор исторического развития, которое в итоге должно привести к освобождению рабочего и к самосознанию человеческого труда. Не "история идей", не история религии, искусства, философии составляет в диалектическом материализме стержень истории; всё это "идеологическая надстройка" над исторически меняющейся экономикой, отражение в сознании сложных реальных процессов, происходящих в мире человеческого труда. В учении "исторического материализма" заключена, без сомнения, колоссальная сила, так как здесь, пусть и предельно односторонне, прослеживается *один основной феномен* человеческого бытия и как раз в такое время, которое, по-видимому, принадлежит технике.

История – это царство свободы, но не только свободы мысли, а "выражающей себя свободы". И такая выражающая себя свобода есть деяние труда, превращение планов, намерений, решений в телесно-чувственные "действия", завершающиеся продуктами, произведениями. Понятие культуры в своём первоначальном смысле подразумевает земледелие, то есть трудовое поведение, жизненные проявления человека в борьбе с дикой природой, в которой он пытается найти себе пищу, одежду, жилище. Человеческая цивилизация начинается с домашнего очага. В ходе трудовой деятельности изготавливается всё нужное, необходимое и роскошно-избыточное, украшающее жизнь. Человеческий труд создаёт поселение, полис, храм богов, украшения для женщины, оружие для воина и орудия для работника. Только на фундаменте телесно-чувственного, тягостного "физического" труда возводится возможность чисто "умственной" работы. Мы пока не будем останавливаться на вопросах "разделения труда". Расхожее понятие культуры, заимствованное сегодня из популяризированной идеалистической философии культуры, включает в себя преимущественно умственное поведение, "образовательные силы", берущие начало скорее в творческом досуге, чем в творческом труде; связь культуры с земледелием ослабла, культура стала "благородной". Несмотря на это исторический мир человека остаётся в значительной мере сформированным активной трудовой деятельностью и несёт её отпечаток. Человек всё больше окружает себя творениями, которые он вызвал в бытие, заставил существовать благодаря своей свободе.

Мы уже говорили, что подобное добывание продуктов труда никогда не протекает индифферентно, что человек не просто производит здесь манипуляции с чужим материалом, что он сам не может устраниваться из этого процесса. В труде таится магическая, демоническая сила. Этой силой человек награждён не просто так, она небезопасна; сохранять суверенитет в отношении своего "умения" не такая уж естественная вещь. Огонь, сделавший возможным возникновение техники, был украден Прометеем у богов. И пусть это не молния Зевса, а лишь её скудный отблеск – всё же в конечной творческой силе



человека, конечной не только потому, что она как сила имеет свой предел, но потому, что она ничего не может породить изначально, а может лишь преобразить, изменить форму уже-сущего, отражается некое отдалённое "подобие бога". Человек обладает страшной властью ограниченной, конечной *poiesis* – он творит не как бог и не как природа, но по воле своей свободы он может преобразовывать, переделывать вещи, которым природа дала появиться в их естественном облике, он обладает властью денатурации. Это совсем не означает уничтожение природного сущего во всех его чертах, но означает его переделку, придание вида и конституции, которых у природных вещей не было изначально. Человек ловит дикого быка, живущего на воле, и заставляет его тянуть плуг; он отделяет съедобные травы от сорняков, вносит такое различие в растительный мир, которого не знает природа; он оберегает то, что приносит ему пользу, и уничтожает бесполезное; он распоряжается вещами в зависимости от своих целей; он доходит в своей дерзости до убеждения, что все создания живут ради него, что единственное предназначение их жизни заключается в том, чтобы быть полезным ему. Человек утверждает своё превосходство над всеми вещами окружающего мира, и не только в мысли, но и в трудовом поведении. Но утверждаясь подобным образом, уповая на самого себя и трудом подчиняя себе окружающие вещи, он как раз и уходит от себя. Свобода, которая действительно выражает себя, теряет себя – не может себя удерживать. Каждый порыв свободы есть определённая утрата себя, означает экспозицию (*Exposition*). То, что выглядит как господство человека над вещами, имеет вместе с тем некую сокровенную, невидимую сторону: человек уходит в творение, которое он создаёт, – он привносит в работу свою жизнь, свои усилия, свою планирующую мысль и *опредмечивает* себя в своих произведениях. Человеческий мир как совокупность всех отношений между вещами и человеком исторически меняется: чем больше человек выплёскивает свою конечную творческую сущность в произведения своего труда, тем больше он ускользает от себя, вливается в созданные предметы. Если изначально в дикой природе вещи были ещё "свободны от человека", то прогресс культуры труда несёт постоянно растущее очеловечение вещей, но наряду с этим подспудно – также и овеществление человека. Игра с прометеевым огнём небезопасна. То, насколько глубоко человечество осознает опасность овеществления человека, угроза которого сегодня, в век гигантской техники, сильна, как никогда ранее, станет вопросом жизни и смерти.

Современную технику, разумеется, невозможно постичь и осмыслить во всей её сущности с точки зрения понимания античной *techne*, прежде всего потому, что она намного сильнее связана с динамикой производительности, с безграничным пафосом свободы труда, в то время как античная *techne* базировалась преимущественно на природной потребности, то есть на статически трактуемой сущности труда. И это, в свою очередь, имело своим основанием то, что правящему политическому слою античного полиса не приходилось самому испытывать всю тяжесть физического труда, так как институт рабства снимал с него такое бремя. Но этот верхний слой общества не мог поэтому и угадать необычайные возможности технической мощи человека. Тем не менее,

пожалуй, будет полезно кратко пояснить статическое понимание труда на типичном случае античной *techne*. Какие моменты и черты необходимо здесь различить и выделить? Мы возьмём за основу простой случай изготовления: гончар делает кувшин. Для его изготовления необходим, прежде всего, "материал", способный принимать ту или иную форму. Правда, мягкая глина имеет собственную форму, она представляет собой ком, который можно мять. То, что она "приспосабливается" к любому воздействию на неё путём давления, есть составляющая её собственной природы. Эта податливая пластичность относится к её натуральной форме. Она представляет собой соответствующее бытию условие для особого, активного обращения с мягким глинозёмом; такого, когда в процессе замеса не просто возникает любая случайная форма, а когда добиваются искусного задуманного заранее облика и закрепляют его затем путём особого воздействия, а именно – закалкой огнём. С помощью гончарного круга опытный, знающий своё дело гончар придаёт кому глины нужную форму, которая не является следствием беспорядочного разминания – наоборот, каждым приёмом управляет предвидение желаемой конечной формы. Гончар активными действиями придаёт глинозёму облик кувшина. Каждая фаза изготовления ведётся управляемым процессом приближения к искомому облику. Но каково отношение гончара к той форме, которую он желает придать кувшину? Обычно говорят: она у него в мыслях; он её себе представляет. Так как он уже видит готовое изделие внутренним взором, он может мысленно пройти весь ряд промежуточных шагов вплоть до его окончательного воплощения. То есть для своего предприятия ему нужен план, предвидение в воображении, проект. При этом он может подражать реальным вещам, к примеру, уже имеющимся кувшинам, используемым как образец, который он копирует. Но все такие образцы в конце концов должны были когда-то иметь основой некий первый кувшин, при изготовлении которого самый первый гончар не имел образца, если только он не подражал встречающимся в природе вогнутым формам.

Первый гончар был, скорее всего, увлечён *идеей*, чистым первообразом кувшина как такового. Он был подражателем идее. Для изготовления искусственной вещи нужны по меньшей мере две составляющие: пластичный материал и предвидение как идея, а затем – третья составляющая – формирующий человек. В античном понимании труда очень важно, чтобы в качестве узловых моментов прежде всего выделялись материал и искусственная форма. Человеческие манипуляции считаются чем-то вроде среды, где происходит соединение материи и формы. А сами действия понимаются не совсем как акт свободы; скорее – как определённый вид "постижения", узнавания того, как надлежит соединить материю и форму, чтобы их связь была правильной. Трудовое поведение имеет преимущественно характер некоего сведущего искусства. *Techne* близко подходит к *episteme*, с одной, однако, разницей: *episteme*, строго говоря, имеет отношение к тому, что существует само по себе, не возникает при помощи человека. Правильная комбинация, правильное соединение материи и формы позволяет появиться на свет сущему особого вида, а именно – искусственной вещи. Добиться в усилиях труда, чтобы появилась какая-либо искусственная вещь, означает освобождение, отпускание в открытость. Вещь показывает-

ся, как бы появляется из сокрытости, обнаруживается, становится известной. Произвести всегда означает вывести на свет. И поэтому момент "просвета" в греческой *techne* имеет большое значение. Природа, *physis*, порождает свои творения таким образом: она даёт им взойти между небом и землёй; в росте тоже мыслится просвет. Пусть *techne* каждый раз уже предполагает *physis*, сущую саму по себе природу. У природы человек берёт пластичный материал, всегда имеющий уже какую-то природную форму. Сам человек в качестве формирующей силы тоже принадлежит природе. И, наконец, он зависит от вечной идеи, которая представляется ему или которую он вос-создаёт по какому-либо земному образцу. Но если выводящая в просвет порождающая сила природы неограниченна, то просветляюще-порождающая сила человека-мастера имеет ограниченный характер, предполагает наличие *physis*, материала, а также *идеи*, и в целом представляет собой лишь подражание некоему более исконному процессу создания. Однако греки видели не только противоположность природы и производства человеком, *physis* и *techne*; они видели также и глубокую их сущностную связь. И потому для Аристотеля *techne* как соединение материи и формы (*hyle* и *morphe*) послужило моделью его онтологической интерпретации сущего в целом как принципиального соединения материи и формы. Необходимо выделить ещё одну черту античной *techne*, а именно – указание любой технической операции на более обширную связь. Деятельность гончара не является самодовлеющей: она получает свой смысл в ограничении другими видами деятельности и в переплетении с ними. При этом различные умения не просто взаимно служат друг другу: гончар – ткачу, сапожнику, всем, кому бы ни потребовались кувшины для домашнего хозяйства. В конечном счёте *потребитель* и есть тот, ради кого происходит любое изготовление. Потребляющее обращение с искусственными вещами в античном понимании стоит выше процесса их создания. В этом выражается, во-первых, то, что работа по изготовлению, по сути, выполнялась ради *потребности*, то есть проистекает из "статического" понимания труда, а во-вторых, что правители полиса не работали сами, более того, презирали телесно-чувственную деятельность как "примитивную". Понимание труда в современном мире, напротив, скорее "динамическое", опирается больше на опыт активно действующего; оно прометеево в двойном смысле: в смысле не знающей покоя титанической неистовости и "бунта": распадение трудовой деятельности и использования продукта труда образует при этом революционный элемент.

### Истолкование сущего по модели *techne*: современный технический мир и понятие труда

Сущностная конституция человеческого труда отмечена взаимным напряжением его статического и динамического мотивов; полярностью необходимого отворота естественных потребностей и исторического акта свободы. В различении античного и современного понимания труда эта противоположность тоже присутствует. Это различие *techne* и техники. *Techne* служит удов-

летворению элементарных, неотложных жизненных потребностей человека. В этих потребностях он зависим от природы, он в известной степени её "раб", платит ей дань; он не может достичь полной автаркии по отношению к природе. Но античный человек стремится к *autarkeia* – он в определённой степени реализует её, расщепляясь: принудительный труд остаётся рабам или низшим, непросвещённым сословиям; подлинное, собственно человеческое бытие переносится в жизнь государства, в *arete*, также – в *theoria*. Но это определённое отеснение труда всё же не препятствовало тому, чтобы философское истолкование космоса и сущего как такового в значительной мере ориентировалось на модель *techne*, по крайней мере, на пике классической греческой метафизики, и как бы помимо своей воли свидетельствовало о бытийной мощи человеческого труда. В Новое время, в процессе распада феодального строя и супранатуралистического толкования мира, труд всё больше продвигается к сердцевине жизни человека и достигает в современном техническом мире главенствующего положения, так что экзистенциальные проблемы представляются проблемами труда, и возникает впечатление, что образ человека представлен фигурой работника. Снятие ограничений и выход труда за рамки простого удовлетворения жизненно необходимых потребностей, власть труда как выражения могущества человеческой свободы и творческой силы, опасность самоутраты человека в его творениях, характерная для труда, – всё это вызвало новые, настоятельные и неотложные проблемы, конфликты, напряжённости мирового масштаба. Дискуссия о природе труда ведётся сегодня с ожесточённой страстностью и пылом религиозной войны и разделяет человечество на два противоборствующих лагеря. Шансы на то, что в сумятице этого спора понятие труда будет выработано на базе мысли, без полных предвзятости партийных банальностей, невелики. Тем не менее нужно постараться сделать это.

Применительно к античной *techne* в качестве существенных моментов труда были выделены: отношение к природному материалу, который сам допускает своё переформирование человеком, подходит в качестве производственного материала, годен в качестве сырья; затем – причастность идее, не той идее, которая лежит в основе всех природных вещей в качестве прообраза, а такой идее, которая ещё не нашла воплощения в природе, должна воплотиться на земле только в результате человеческой трудовой деятельности. Здесь возникает сложная проблема: ограничен ли с самого начала простор для свободного человеческого изобретения, поле творческих находок идеями, или же человек может изобрести нечто такое, чего не существует *arçioç* даже в мире идей (эта проблема приобретает свою остроту при переходе от *techne* к технике). Далее, в *techne*, понятой в античном духе, значительным является то, что она представляет собой не просто навык, выработанное упражнениями умение, но умение знающее, практическое знание. И, наконец, большую роль играет взаимосвязь *techne* и *phos*, изготовления и просвета, выхода в свободное пространство. Производящее изготовление – это доделывание человеком некоего сущего. Оно выпускается в свою завершённую форму, отделяется в качестве произведения от производителя, и прежде всего – оно выходит на свет; *techne* есть вид порождающего освобождения вещей. Человек, в качестве мастера обладающий не-

обычайной способностью дать появиться, некоторым образом близок природе, *physis*; пусть даже он всегда останется слабее её, поскольку такое появление остаётся привязанным к уже ранее появившемуся природному материалу и остаётся зависимым от творящего видения идеи. В простой конструкции античной *techne* в принципе легче увидеть основные черты человеческого труда, чем в комплексной структуре современного аппарата труда.

Это относится и к другому внутреннему отличию, которое касается противоречивой, переливающейся разными гранями сущности человеческого труда. Сейчас нам необходимо попытаться зафиксировать его. Мы сказали, что в труде человек изменяет форму данных природой вещей; он не оставляет их такими, каковы они от природы, он придаёт им иную форму, он изменяет природу, он действует против дикой природы. В нетронутой природе у человека скудные возможности: он может жить, питаясь съедобными плодами, ягодами, грибами, кореньями и т. п., которые он собирает. Но собирание, хозяйствование на базе создания запасов уже является примитивной формой труда. Только когда человек изготавливает себе приспособления для охоты: стрелу и лук, сети, капканы, охотничьи ямы, — он может убивать на охоте животных, лучше питаться, может также ловить дико живущих животных, содержать их в стадах, приручать и разводить. Культура собирателя, охотника и пастуха относится к ранним формам, связанным с бродячим, кочевым образом жизни. С оседлостью начинается земледелие и тем самым — более интенсивная фаза битвы человека с дикой природой. Теперь требуется всё больше орудий труда, а также и мастеров, которые их изготавливают: кузнецов, столяров, шорников, ткачей и т. д. В поселении, которое вскоре становится общественным — деревней, городом, — люди объединяются в совместных трудовых операциях. Но труд в его различных формах не просто вершится, он также и интерпретируется. Человек живёт в истолковании смысла своего труда; его беспокоит вопрос, чем же, собственно, является то, что он делает, для чего и ради чего он трудится. Каждой социальной общности принадлежит определённая интерпретация труда. При этом такие интерпретации большей частью не являются невинными попытками самопостижения, они слишком часто выражают определённые устремления стоящих у власти общественных групп, желающих получить благоприятное для себя социальное устройство и санкционировать его с помощью религиозно-магических учений о жизни. Таким образом, толкование труда не всегда происходит в чисто познавательных интересах.

Но там, где это всё-таки происходит, в истолковании труда обнаруживается странное противоречие. Если сосредоточиться преимущественно на ремесленном труде, то бросается в глаза прежде всего изменение формы с применением силы. Человек напечатлевает на природные вещи чуждую им форму: гончар придаёт форму глине, кузнец — железу, столяр — дереву. Мастер обращается с любым природным материалом, применяя грубую силу. Он, разумеется, не может переиначить его собственную природу; да он и не желает этого — ремесленник как раз рассчитывает на специфическую природу материала и оценивает его пригодность. Ему нужна мягкая пластичность глинозёма, нужна крепость и прочность железа, которую он на время размягчает в огне до со-

стояния пластичности, ему нужна упругость дерева и его способность подвергаться резке и т. д. Применение силы в обращении с природным веществом уже в давние времена ориентировалось на специфические особенности каждого материала. Но в рамках этой ориентированности оно активно переформирует природные вещи: из шкуры убитых животных "делается" кожа, а из кожи – обувь, седельная сбруя, ремни; из металла – статуя, меч, плуг; из дерева – стол, кровать, колыбель и гроб. Процесс наложения некоей придуманной человеком искусственной формы на созданный природой материал всегда протекает с применением силы. Трудящийся человек использует насилие над вещами, и в этом насилии берёт своё начало усилие, напряжение, расход силы; человеку приходится как бы побороть некое сопротивление. Он, разумеется, учится всё более совершенным приёмам, учится использовать инструменты и механизмы; ему удаётся легче, быстрее, эффективнее сломить сопротивление, но он в принципе остаётся связанным с сопротивлением. Земля в своём первоначальном диком состоянии любому человеческому труду противопоставляет сопротивление, которое никогда не удаётся уничтожить полностью. Труд человека всегда исчерпывает себя на неисчерпаемой земле; он всегда останется лишь трансформацией, он никогда не сможет творить из ничего. В труде заключён негативный, отрицающий момент. Он отрицает непосредственно данное, нетронутый природный предмет; он не принимает его таким, каков он есть; он вынуждает его принять ту или иную форму, напечатлевает на него чуждый ему образ. Но дело в том, что это всегда лишь частичное отрицание. Труд не доходит до полного отрицания природного материала; он отрицает его лишь до такого предела, чтобы иметь в нём позитивный субстрат для своего отрицания; его зависимость от него так же сильна, как и стремление уничтожить его. Природная вещь – или шире: земля как природа в диком состоянии – осознаётся как сопротивление противника, почти врага. Таким образом, труд приобретает характер вражды человека к земле. Каждая искусственная вещь, изготовленная человеком, – это гордое свидетельство его триумфа: он принёс в бытие нечто такое, чего природа не смогла принести собственными силами. Он в известной степени переиграл её. В гордости своей свободы он забывает, что сам он вместе со своей свободой, возможно, лишь окольный путь природы. Во всяком случае, даже в самых гордых своих триумфах человеку никогда не удаётся взять абсолютный верх над природой; он остаётся отнесённым к её сопротивлению и только в этой сфере отнесённости получает свои творческие возможности изменять и преобразовывать её. Это верно для любого вида человеческого труда. Так как моменты враждебности, насильственности и сопротивления обращают на себя внимание преимущественно в труде ремесленника, *demiurgos*, назовём их *демиурговым* признаком человеческого труда. Демиург оказывается в зависимости от природного материала, деформируемого им с применением силы, чтобы придать ему предварительно намеченный облик, который содержится в его мысли, не заложен в виде тенденции в самой природной вещи. Древесина не стремится стать столом; железо не имеет цели становится топором, молотом, лемехом; животное не просит, чтобы его мясо стало человеческой пищей, шкура – кожей, башмаками и т. д. Человеческая цель запечатлевается в вещах враз-

рез с природной целью. Труд осуществляется во враждебном встречном напряжении, противном имманентному стремлению природных вещей.

Иначе, видимо, обстоит дело там, где человек – как, к примеру, в земледелии – действует не совсем против природы, а скорее – в согласии с ней; где он пытается идти в ногу с силами природы и с тенденциями природы. Пусть пастбище и пашня не являются природными данностями; это уже расчищенный участок дикой природы, освоенная земля; и животноводство тоже означает перелом в жизни дикой природы, приручение, одомашнивание, планомерное разведение животных. Но труд крестьянина, несмотря на свою физическую тяжесть и суровость, вносит свою лепту в природные стремления. Крестьянину прежде всего важно стимулировать внутренние, естественные тенденции природных вещей, избавить от помех; дать растениям подходящую, взрыхлённую почву, необходимые питательные вещества, обеспечить своим трудом условия для роста и развития, насколько их создание и улучшение в его силах. Труд крестьянина является в гораздо меньшей степени деформирующим по сравнению с трудом ремесленника. Он лелеет; он направлен на то же самое, к чему стремится природа в своём развитии через растение и животное. Человек пытается вмешаться в это природное развитие с целью селекции. Природе безразлично, растёт трава или сорняк, она не знает этого различия; но человек оберегает естественное развитие полезных для себя растений и животных; он делает выбор. Однако когда он сделал выбор, тогда он идёт вместе с природой, а не *против* природы. И при этом он со всеми своими трудами и невзгодами, со всеми своими заботами и намерениями чувствует себя отданным на произвол природы, чувствует, что она бесконечно превосходит его. Он теперь не просто, подобно мастеру-демиургу, нуждается в пластичном природном материале, на котором он благодаря своему человеческому суверенитету запечатлевает некую "форму", он чувствует, что ему не обойтись без кипучей, живой, творящейся природы; чувствует себя зависимым от её милости или от её отказа. Собственный труд человек расценивает как небольшую скромную помощь, где, однако же, всё самое важное определяется самой природой: погодными условиями, сменой времён года, космическими приливами. Благоприятное чередование солнца и дождя определяет здесь всё, человеческий вклад мал и незначителен, но всё-таки он не бесполезен; он prepares возможность для того, чтобы природа могла вознаградить человеческие старания своей благодатью. Величие труда крестьянина заключается в том, что в действие могучих природных сил включается малое, хотя и трудное, дело рук человеческих; что труд может вершиться лишь благодаря глубокой вере в то, что матушка-природа, запросто дарящая пропитание птицам небесным и рост лилиям полевым, не забудет и своего подверженного самым большим опасностям детища, человека, если он будет трудиться из последних конечных сил, если он будет надрываться и изнурять себя работой. Несмотря на всю суровую тяжесть труд крестьянина, сознающего свою покорную зависимость от милости или немилости природы, ближе благодати земли и более глубоко связан с творческими силами космоса, чем когда-либо сможет стать труд демиурга, опирающийся на насилие. Этот заботливо лелеющий труд крестьянина (*phyturgos*) мы назовём *фитурговым*

признаком труда. Однако следует отметить, что этот признак характеризует не только труд крестьянина, что он представляет собой момент вообще любого труда человека; в скрытом виде встречается также и в ремесленном труде. Всюду, где труд познаётся как движение в ногу с природой, как согласованность с её более могущественными, сверхчеловеческими творческими силами, как зависимость человеческой деятельности от милости или немилости космических сил, там человек не утверждает какой-либо частичный произвол по отношению к природе, там труд изначально не является враждебностью к земле – он становится превосходным средством ритмической согласованности с действием сил природы. Труд становится *дружественностью к земле*, получает право на её дары, становится со-трудничеством с плодоносными, животворящими, порождающими силами вселенной. Труд становится деятельным земным участием человека в продолжающемся сотворении мира.

Труд человека являет необычайный, противоречивый лик, имеет двойственный характер: он и принудительный труд, и счастье свершений; выражение власти отчуждённого от природы, свободного человека, и, одновременно, выражение его глубокого бессилия; он одновременно враждебность и дружественность к земле, имеет одновременно и демиургический, и фитургический признаки. Для менее острого взгляда эти диалектически связанные друг с другом контр-моменты распадаются на устойчивые противоположности, например, на противоположность сельского и городского труда, земледельчески-животноводческого, с одной стороны, и ремесленно-индустриального – с другой. Но в действительности эти противоположные характеристики пронизывают друг друга в любом виде труда; они образуют интенсивно вибрирующее поле напряжения: серп и молот составляют единое целое.

И таким же существенным, двойственным контр-отношением в структуре труда является уже затронутая противоположность фабрикации и деформации. Производящий человек становится источником сущего с совершенно новыми характерными особенностями: из человеческой свободы выходят вещи, не встречающиеся в природе; человек становится *arche*, местом возникновения, бытийным источником. Но свобода идентична человеческому самовоздвижению и самоутверждению. А самостность бытия всегда свидетельствует также и о чуждости природе. Труд как один из способов выражения свободы основывается на делающем её возможной отчуждении человека, отделившегося от укрывающей природы настолько, чтобы в своей брошенности тосковать по защищённости. Труд – это всегда попытка коммуникации с окружающим миром: человек очеловечивает вещи – и при этом невольно овеществляет себя самого. При попытке искоренить своё отчуждение он оказывается в ещё большем плену отчуждающих продуктов. Он окружает себя творениями своих рук – и таким образом помещает всё больше человеческого между собой и первобытной природой. Это напряжённое отношение самоутверждения и самоутраты в значительной мере определяет внутреннюю историческую диалектику человеческого труда.

Наконец, также и в структуре труда не совмещается ровно и ненапряжённо производство и применение. Поначалу несложно ухватить и определить



существующее здесь смысловое отношение. В самой примитивной форме применение есть использование какой-то вещи для удовлетворения потребности. Продукты питания съедаются, потребляются. Пищевые продукты суть первые и основные достижения труда; прежде всего мы должны жить, сохраняться в жизни, чтобы иметь сверх того ещё и другие потребности. Человек производит продукты питания, так как они нужны ему для элементарного самосохранения. Но приятные излишества в пище – это уже такой продукт труда, который не всегда поступает для потребления производителю; производитель может отказаться от него и, к примеру, обменять его на другие продукты труда. Ради производства продуктов питания выполняется множество работ иного рода: изготавливаются орудия труда, инструменты и т. д.; дело доходит до разнообразных форм обмена. У продуктов питания использование имеет характер потребления, у роскошного деликатеса – характер "наслаждения". Удовлетворение потребностей в *роскоши* – это всегда наслаждение. Но наслаждение не всегда имеет здесь форму уничтожения объекта наслаждения; существуют иные виды "использования". Изготовленная ткачом одежда используется в процессе носки. Но использованию всегда свойственна основная черта: износ, приведение в негодность. Изготовление какого-либо продукта труда – это, так сказать, его "возникновение", использующее потребление – его "исчезновение". Встаёт вопрос: зависит ли потребление от производства или производство от потребления? Разумеется, заведомо ясно, что нельзя потребить вещь, прежде чем она будет произведена. Каждому факту потребления предшествует факт производства. Но почему идёт производство? Что управляет им? В отношении самых простых продуктов труда, продуктов питания, очевидно, что к производству продуктов питания посредством труда вынуждает голод. Мы трудимся потому, что мы открыты этой нужде, грядущему голоду, который необязательно доводить до чувства жжения в своих внутренностях; и аналогичным образом обстоит дело с прочими элементарными потребностями. Более сложным вопросом становится в отношении продуктов роскоши, где не действует больше мотив нужды. Предшествует ли здесь творческая изобретательность потреблению, открывает ли сначала производство новые потребности в роскоши или претензия на роскошь мотивирует поиски новых изобретательских путей производства? Это запутанный вопрос, и его отнюдь не легко решить. Мы, без сомнения, можем наблюдать разнообразные повороты, когда то претензия на роскошную жизнь вдохновляет на техническое изобретение, то случайные изобретательские находки порождают жизненные нужды.

Предельную остроту этот вопрос приобретает, однако, только тогда, когда его связывают с проблемой *разделения труда*. Уже в ранних формах человеческой социальности мы видим разделение труда и, в тесной связи с ним, – раздробленность общества. Тут, разумеется, не следует впадать в ошибочную односторонность и вознамериться вывести из трудовых отношений всё членение социальности. Труд, бесспорно, представляет собой значительный основной феномен бытия, но он не единственный или единственно фундаментальный. Социальная архитектура объяснима в аспекте феномена труда и из него тоже получает драматические исторические импульсы. Но в структуре общест-

ва действуют и другие социальные факторы. Раннее социальное объединение отмечено определённой системой эротических, властных и трудовых отношений. Каждое определённое отношение полов друг к другу участвует в установлении системы власти, равно как и трудового строя – и в такой тесной взаимосвязи друг с другом, которую чрезвычайно трудно распутать и сделать понятию прозрачной. В свою очередь, "сословия" первобытного племени тоже представляют собой *не только* трудовые группировки. Разницу между жрецом (а также знахарем) и воином не так просто понять, исходя из несхожести труда, как различие между пастухом и земледельцем, ремесленником и торговцем и т. п. Первый мотив для разделения труда, который становится понятным из самого труда, обнаруживается в работе ремесленника. Труд крестьянина, создающего жизненные потребности, при всём многообразии выполняемых работ обладает общим единством, пусть, возможно, "патриархально" раздробленным и с разными акцентами в различных местностях (полеводство, животноводство, выращивание масличных культур, виноградарство и т. д.). В этом органическом общем единстве уже есть нечто наподобие определённых функций, но пока дело не дошло до полной обособленности этих функций. В противоположность этому труд ремесленника с самого начала несёт в себе намного более сильную тенденцию к специализации. Не тот хороший ремесленник, кто может делать многое, является мастером на все руки, обладает всеми навыками понемногу, а тот, кто может делать одно дело, но делать его действительно хорошо. Мастерство проявляется здесь в ограничении. Но мастер-ремесленник может существовать лишь тогда, когда свободная форма отношений приводит различные продукты труда к обмену; когда каждый может за выполненную работу получить другие, нужные продукты труда или, в ещё более свободной форме, обратить её в "деньги" и купить за деньги любые товары. Пусть разделение труда влечёт за собой комплексность жизни, но оно способствует оживлению межличностных отношений – прогрессу, происхождение которого совершенно невозможно более проследить.

Но то, что мы до сих пор описывали как разделение труда, есть внеисторическая *фикция*, не имеющая подлинной реальности. Дело в том, что она допускает молчаливое предположение, будто рабочий-производитель распоряжается продуктом своих усилий и стараний, что продукт труда принадлежит ему и что он может беспрепятственно обменять его. Согласно этой фикции каждый человек, будто бы, сам несёт ответственность за благополучие и неблагополучие собственной жизни. Подобающие ему возможности потребления и наслаждения он якобы добывает себе сам собственными трудовыми достижениями. Но не все люди могут работать: есть дети, больные, старики. Требуется создание групп солидарности, чтобы дать возможность нетрудоспособным получать часть прибыли работающих. И это тоже легко понять, так как все нуждаются в социальном попечении со стороны окружающих. Дети, больные, старики не являются паразитами. Зато если работоспособные люди, не работая, живут трудом окружающих, то это, видимо, нечто совсем другое. Это просто уродство в мире человеческого труда. Но это уродство – на тысячи ладов существующая историческая реальность. Есть много учёных объяснений несоответствий в

структуре человеческого труда; тому, что *производство* и *потребление* (а также наслаждение от) продукта труда распадаются, приходится на разные лица: на "работника" и на "господина". Это, несомненно, связано с институтом частной собственности, с правовыми отношениями порядка наследования, с кумуляцией экономической власти и т. д. Добиться здесь отчётливой ясности, не впадая в идеологию капиталистических или коммунистических партий, безусловно, трудная задача. Событием, имевшем, несомненно, самые большие последствия в историческом процессе разделения труда, стало разделение "физического" и "умственного" труда. Люди от природы не просто неравны по силе, выносливости, ловкости рук, тонкости своих ощущений – они неравны также по интеллекту, по умственным способностям, по изобретательности. Более умный в выигрыше. Он открывает, к примеру, "прибыль", лучшие способы производства, он изобретает и извлекает выгоду из своего преимущества; он запасает больше потребительских товаров, чем может использовать; он обменивает, накапливает товары, прежде всего – средства производства – он становится "богатым". Кто-то другой отказывает себе в непосредственном использовании результатов своего труда, он "экономит" и таким путём приходит к богатству. А ещё кто-то становится счастливым наследником. Даже если "богач" не окупится с головой в наслаждение своим богатством, не удалится от дел, то он всё-таки уйдёт от "физического труда" и перейдёт к "планирующей", управленческой деятельности. Другими словами, он организует свой труд как властную структуру; он найдёт тех, кто по его указаниям будет выполнять физические трудовые операции за вознаграждение, кто одолжит ему свою силу, кто станет инструментом, орудием его воли, нацеливающей на труд. Пока такое подчинение происходит добровольно, это означает, так сказать, договорное отношение между двумя свободными индивидами. Против этого, пожалуй, едва ли можно что-либо возразить. Вероятно, можно пожаловаться на несправедливость природы, наделяющей одного большим умом, чем другого, но изменить этого невозможно. Не все люди имеют равные шансы в бытии. С несправедливостью природы приходится мириться. Но не с несправедливостью социальных отношений, созданных людьми; не с несправедливостью институтов, пусть даже они вследствие своего почтенного возраста имеют чуть ли не сакральный характер. Если благодаря организационной структуре социального объединения, к примеру, благодаря правовому обеспечению аккумулятивной экономической власти в руках небольшого количества людей трудящимся не остаётся другого выбора, кроме как продавать самих себя, предлагать свою "рабочую силу как товар", не имея возможности добыть себе необходимые средства к жизни самостоятельным свободным трудом, то налицо такое объективное оскорбление достоинства свободного человека вследствие объективно существующих общественных отношений, что возникает революционная ситуация. Человек стал рабом, даже если он ещё обладает "демократическим правом голоса". Это сказано без оттенка морального негодования. Рабство является самой нижней ступенью в вертикали власти. Вероятно, возможно такое человечество, которое из "воли к власти" с готовностью одобрило бы подобную "несправедливость" и признало бы также право противника на то, чтобы поднять-

ся, взбунтоваться против неё. Римляне не выносили морального порицания восстанию Спартака, они подавили его силой оружия. Разделение труда, которое представляет собой не только разложение на отдельные трудовые функции, а которое разрывает смысловое единство труда таким образом, что одному достаётся только тяжесть, другому – только наслаждение, означает, вероятно, самое резкое и предельное отчуждение, которое вообще только возможно в поле этого основного человеческого феномена. Труд распадается на две крайности; производство утрачивает связь с продуктом; творческое единство, покрывавшее и венчавшее донныне очеловечение вещей и овеществление человека, размывается. Человек как бы распадается на две ущербные фигуры: с одной стороны, на "наслаждающегося", который в наслаждении произведением труда не наслаждается больше вместе с другими творческой силой человека и чьё наслаждение остаётся поэтому пресным и пустым, – и, с другой стороны, на "раба", в тяготах труда не ощущающего более вихря свободы. Внутренняя двойственно напряжённая сущность труда разломилась на две равнодушные и однозначные части. Но то, как при сём труд и власть пронизывают и подтачивают друг друга, как именно в сфере разделения труда поселяются отношения господства, продолжает давать повод для критического осмысления в философии и политике.

### Социальная основа человеческого труда

Неоднозначный характер человеческого бытия, в котором противоречия объединяются, пронизывают друг друга и становятся живыми парадоксами, разнообразными способами проявляется в основном феномене труда. В неясном ощущении гнёта подневольной работы и в энтузиазме свершения; в ожесточённой борьбе с природой и в гармонической слаженности с её могучими творческими силами; в очеловечивании вещей и овеществлении человека; в одновременном самообретении и самоутрате свободы; в противоположности статического и динамического; в полярности порождения и потребления и т. д. – во всём этом проявляется внутреннее напряжение сущностной структуры труда, которое не позволяет постичь феномен с помощью, так сказать, устойчивых, однозначных и определённых понятий. Требуется, скорее, свободное, подвижное формирование понятий, постоянное переключение с одной противоположности на другую, объединение всего кажущегося необъединимым, чтобы в достаточной открытости подойти к смысловому содержанию феномена труда.

И это, вероятно, более всего касается момента разделения труда. В нём выявляется изначально *социальный* характер труда. Труд – это не только отношение человека к природе, к материалу; не только манифестация силы нашей свободы, которая может стать источником сущего, – он, прежде всего, отношение человека к себе и отношение людей между собой. Труд не изолированная деятельность индивидов, он представляет собой со-трудничество, совместную работу. Труд с самого начала имеет коллективный смысл. Фундаментальной формой сообщества является трудовое сообщество. Труд как предупредительная мера, как опережение будущего предполагает понимание времени как тако-

вого, и к такой темпоральной открытости в значительной степени относится признание другого человека, знакомство с моделью возможной взаимной ответственности друг за друга, например, в элементарной форме бережной заботы родителей о детях. В труде всегда открывается заодно и ситуация окружающих. При этом неважно, один ли я фактически выполняю работу, изолирован ли от других или нет. И Робинзон на уединённом острове трудится не только и не исключительно для себя; его трудовая деятельность имеет интересубъективное значение; он *мог бы* делить с другими продукты труда. Пусть фактически он один, но в любую минуту могли бы появиться другие и немедленно оценили бы результаты его труда, смогли бы воспользоваться ими. Труд всегда порождает полезное в интересубъективном плане; человеческий труд априорно имеет характер публикации. Он с самого начала держится в смысловом пространстве социальности, и он обогащает и наполняет социальную сферу "практичными вещами". Коль скоро человек по своей сути трудящийся (что не означает: только трудящийся и никто более), то каждый отдельный человек умеет обращаться с продуктами труда, понимать их в принципе, даже если он, возможно, в определённом конкретном случае и не сумеет использовать какой-то продукт.

Все люди открыты основным нуждам нашего бытия и оттого понимают "не-обходимые" вещи, достижения труда; понимают изнутри гнёт нужды, но — также изнутри — и свободную силу "свершения". Для животных не может быть никакой разницы между природными вещами и искусственными продуктами, произведёнными человеком; никакой разницы между деревом в дремучем лесу и деревом в саду; и самая сложная машина покажется им не чем иным, как камнем. Строго говоря, животные не знают не только искусственных вещей, но и природных вещей как таковых. Природа как таковая вообще открывается только такому существу, которое вследствие известного отчуждения от природы отошло от неё на определённую дистанцию. В заострённой форме можно было бы сказать: поскольку человек имеет способность *techne*, он может понимать природу как природу. В качестве мастеров люди с самого начала открыты для потребления продуктов своего труда на базе обмена, они в принципе живут в предварительном знании труда и его возможных результатов. Любой, кто выполняет какую-либо работу, потенциально делает её для всех прочих: он создаёт продукты питания, одежду, жильё. Всё, подобное этому, имеет "общественный характер"; каждое трудовое свершение происходит как публикация в пространстве человеческого сообщества. Труд с самого начала имеет общественное значение. Это общественное значение труда особым образом артикулирует себя в разделении труда. Индивид работает теперь не просто потенциально для других, так что каждый человек может применить, использовать и понять полученный результат труда, — он трудится для взаимного обмена. Индивид больше не пытается производить "всё необходимое", он отдаётся изготовлению *одной* вещи, выучивается особому умению, полагаясь на то, что другие возьмут на себя прочие необходимые операции. То, что вообще возможна подобная сознательная "односторонность", заложено в основной черте интересубъективной публичности каждого продукта человеческого труда. Ибо если каждый, работая, мог бы делать лишь то, что имело бы "полезный характер" только для него,

никогда не дошло бы до разделения труда. "Разделение" имеет смысл только там, где имеется взаимодействие отдельных подразделённых операций. Уже в самом процессе деления заложен мотив друг-за-друга-ответственности. Разделение труда с самого начала находится в горизонте общественного попечительства. Таким образом, разделение труда является выражением изначального коллективного единения; неправильным будет видеть в нём в первую очередь разрушительный момент, раскол изначальной целостности жизни. Оно артикулирует и акцентирует обнимающее жизненное единство. Индивид должен быть уверен, что его обнимает и держит коллективная солидарность, когда он отдаётся "односторонней" деятельности: когда он в качестве гончара делает только изделия из глины, в качестве сапожника – только обувь и т. д. Хотя разделение труда есть процесс дифференцирования, но он не сразу предполагает расщепление человека на изолированные функции трудовой деятельности. Дифференцирование – это прежде всего сигнал власти соединяющего всех со всеми ощущения жизни. Отважиться на ограничение многообразного труда определёнными действиями, выполнение которых ведёт ко всё большему мастерству, вообще можно лишь в случае, когда не нарушена вера во взаимную ответственность людей друг за друга, вера в дух товарищеской солидарности. Такая вера, очевидно, предваряет экономическую конституцию "рынка", перевалочного пункта товар – деньги – товар с регулирующим его взаимодействием "предложения" и "спроса". Товарообмен мог бы вообще не состояться, если бы продукт труда не характеризовался своей основной чертой "публикации", а разделение труда – изначальным обнимающим чувством общности разделяющих.

Ход истории порождает возрастающую специализацию "профессий", всё более комплексную структуру многообразно дифференцированного мира человеческого труда, опосредованность экономического аппарата, более не прозрачного для работающего внутри него, так что у работника нет больше обзора целого и понимания своего места в нём, а есть тягостное чувство потери ориентации. Он больше не видит, как его собственный труд служит целому; у него появляется ощущение, что он низведён до уровня вещи, использован, "израсходован" в некоем огромном аппарате. В современном техническом мире труда это ощущение трудящегося человека усилилось и перешло в пронзительное чувство бессилия и больше-не-понимания-себя.

"Аппарат" как бы перерос индивидуальную способность понимания; постижимость смысла труда кажется поставленной под сомнение. Об этих моментах достаточно часто писали и судили, но я полагаю, что не это доведённое до уровня анонимного аппарата разделение труда влечёт за собой критический распад жизни, ибо здесь всё ещё возможно доверие. Даже самый гигантский аппарат может возникнуть из глубокой солидарности товарищества. Пусть даже отдельный человек и чувствует себя потерянным в нём, как ребёнок в лесу, но всё же он ещё может верить, что огромная экономическая машина служит человеческим интересам в целом, что она работает на общее благо – что в ней есть польза, даже если сам он не может больше увидеть и сформулировать её. Такое разделение труда, которое дробит его на множество функций, не вступает в противоречие с изначальной человеческой заботой и солидарностью. Со-

ревновательное самоутверждение индивидов, мотивируемое их личным экономическим интересом, уживается с коллективным духом товарищества. Дух товарищества не требует самоотречения индивида в "жертве".

Но и *социальная* черта в человеческом труде удивительно противоречива и двойственна. Социальность – это пространство "за" и "против" друг друга, пространство любви и ненависти, заботы и грабежа, содействия и эксплуатации. И именно ввиду возможной враждебности межличностных отношений важным является то совершенно иное разделение труда, которого мы уже касались, – которое показывает активизацию "властных" отношений на территории феномена труда. Здесь пробивает дорогу как бы промежуточная область между основными феноменами труда и власти. В сфере труда выказывают себя формы власти и, с другой стороны, её экономические формы проявления. Мы употребляем здесь понятие власти не в том поблэкшем значении, которое имеем в виду, говоря о власти над вещами, или когда говорим "знание – сила". Тот факт, что техника даёт возможность человеку распоряжаться колоссальными энергиями, силами природы, действительно неопровержим. Но власть в этом значении не что иное, как власть труда: труд изменяет лик земли, вспахивает нетронутую землю, превращая её в окультуренную. Власть в первоначальном и собственном смысле слова, власть, не объясняемая трудом, а, скорее, представляющая собой точно такой же первичный бытийный феномен, как и труд, есть *власть человека над человеком*. И эта власть определённым образом вторгается в пространство труда с тем разделением труда, которое разрывает смысловое целое производства и потребления (а также наслаждения); расщепляет единство человека как трудящегося существа и делит на две крайности; разделяет полис на два "класса", у одного из которых – праздно блаженство, а у другого – безрадостный труд. Мы уже говорили, как может дойти до такого раскола, – вследствие разделения физического и умственного труда. Возможность разъединения физического и умственного труда мы видели в "несправедливости" природы, которая своевластно одаривает своих детей: одних она наделяет всеми достоинствами, других – всеми недостатками. Протестовать против этого бессмысленно. Тот факт, что никто не властен выбирать условия, при которых он вступает в жизнь, относится к фатальности человеческой участи. У природы есть свои любимцы и свои пасынки. И когда Платон обосновал своё государство справедливости не "равенством" всех людей, а именно природным неравенством и иносказательно выразил в мифе о золоте, серебре или железе в душе, что одни изначально призваны к господству, другие – к службе, а третьи – к подневольному труду и рабской зависимости, то именно различие "исполняющего" и "руководящего" труда он понимал как существенно необходимое; и вместе с тем установил, что трудовые отношения полиса должны мыслиться под эгидой проблем власти. Во всяком случае, мы должны ясно представлять себе, что различие между руководящим, управленческим трудом, который подобает архонту, и исполняющим, служебным трудом, который полагается его подручным и слугам, не подрывает социальное устройство мира труда, а только на самом деле структурирует его. Но такое структурирование, основанное на власти, даёт возможность её перерождения. Аналогично тому, как тирания представляет со-

бой политическое перерождение истинного правления, разрыв целостности труда на наслаждение одной стороны и тягостный труд другой стороны представляет собой его экономическое перерождение; тогда экономическое социальное формирование разламывается на противоположность двух классов, на противоположность между паразитами и эксплуатируемыми. В этом случае социальную сферу сотрясают волны ненависти, жестокость угнетения и революционное возбуждение обиженных. Солидарность товарищества превратилась в ожесточённую, непримиримую вражду между "высшим" и "низшим" классами общества.

Нельзя сказать, что такие "перерождения" имели место в качестве исторических фактов лишь время от времени, но сами по себе не являются неизбежными; что их следует извинить, так сказать, слабостью рода человеческого, предрасположенностью к "ошибкам". Тем самым выносилась бы *моральная* оценка тому, что, по моему мнению, представляет собой *бытийное* следствие внутреннего взаимопроникновения труда и власти. По-видимому, именно в социальном аспекте труда сильнее всего проявляется глубокая двойственность этого основного человеческого феномена: проявление социального согласия и, вместе с тем, социальной войны; заботы о ближнем и, вместе с тем, паразитической эксплуатации. Негативные черты в картине человеческого труда точно так же существенны, как и позитивные; они составляют одно целое. Разумеется, понимание их диалектической напряжённости не обязательно приводит нас к признанию враждебного; моральное отношение к нему остаётся открытым. А здесь нам важно только рассмотреть основные человеческие феномены "по ту сторону добра и зла". Взаимное проникновение друг в друга труда и власти в значительной мере определяет человеческое общество в целом; гуманное общество представляет собой (если и не исключительно) производственное сообщество и властное устройство.

Это стало предметом обстоятельного, принципиального, великолепного анализа у *Гегеля* и *Маркса*. Они, несомненно, были не единственными социальными мыслителями, открытыми этой проблеме, однако у них она получила трактовку, которая как раз не проигнорировала двойственно-диалектическое этих феноменов. Хотя Маркс категорически высказывается против Гегеля в формулировке своей проблемы, он остаётся как бы отнесённым к нему. Он пытается перевернуть неверное построение Гегеля, поставившего всё с ног на голову, т. е. на понятие; стремится вернуться к естественному рассмотрению; но "естественное" для него не природа, свободная от человека, а активно производящий человек. Оптика Маркса – это сознательно искомая прагматика, имеющая исходной точкой упразднение идеалистической метафизики. У Гегеля мы находим спекулятивный образ мышления. С одной стороны, Гегель и Маркс соотносятся как две крайности, с другой стороны, сквозь их различие просматривается знаменательное согласие в их основных идеях о сущности труда. Сейчас представляется странным, что Гегель развивает свои самые глубокие спекулятивные мысли о труде как раз в таком контексте, куда он тематически не вписывается в качестве основного антропологического феномена; разрабатыва-



ет его, используя метафоры из мира труда и размышляя при этом об элементах своих иносказаний. Общим контекстом является история "самосознания".

Движение духа, поэтапный ход которого Гегель мысленно разворачивает в "Феноменологии духа", представляет собой возврат: погружённый в предметное сущее, отчуждённый от самого себя дух пытается восстановить своё самосознание; он должен вернуть себя обратно из отчуждения. Это не может произойти не потому, что он пребывает в уже известной ему яйности, а единственно потому, что он обнаруживает *себя в вещах*, просто вспоминает себя, в случае, если он затерян в предметном сущем. Гегель оперирует двойным понятием самосознания. Во-первых, он понимает под этим только "формальное знание себя", как раз то, что обычно считается самосознанием, – внутреннее знакомство переживаемой яйной жизни с собой. С этим знанием Я всегда соединяется знание предметов. Спекулятивное понятие самосознания формируется только тогда, когда Я обнаруживает себя в предмете, или, говоря иначе, когда оно способно поглотить предмет как противостоящую ему инаковость и извлекает себя самого из уничтоженного иного. Следовательно, порождение подлинного самосознания неизбежно является отрицанием самостоятельности иного предмета. Оно может совершаться только в виде спора. Гегель изображает диалектический спор между Я-сознанием и предметным сознанием так, как будто это спор между двумя личностями, стремящимися одержать верх друг над другом. Он говорит о споре двух форм, двух модусов самосознания; для одного предмет – ничто, оно уже у себя; для другого предмет есть то, что оно не может преодолеть; оно как бы приковано к нему и изо всех сил старается уничтожить его. "Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть» (Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 101). Из этой борьбы они выходят в неравенство; одно является самостоятельным самосознанием, которое существует только для себя; другое – несамостоятельным, которое приковано к предмету и для которого подлинное самосознание существует ещё вне его.

Одно из них Гегель называет господином, другое – рабом. Для господина предметное бытие есть только то негативное, на котором он приобрёл диалектический опыт; но для раба предметный мир имеет ещё реальное значение, он ещё погружён в него. Гегель приступает к интерпретации подвижной в себе взаимосвязи господства и рабства; это отношение "не стоит на месте", оно непостоянно, переменчиво в себе. Выражаясь фигурально: господин – это самостоятельная сила, утверждающая себя в отрицании всего прочего. В отрицании он приобретает своё чистое для-себя-бытие, но с отрицанием отрицаемое не исчезает: оно ещё здесь как существующее для раба. Раб – это раб господина, его действия опосредованно суть действия господина. Свободу, в которой существует господин, сделало возможной существование раба. Но через раба господин соотнесён с тем, что он, собственно говоря, отрицал. Гегель символически выражает это через наслаждение. Наслаждение есть поглощение иного сущего, уничтожение. Господину это легко сделать: ведь есть раб, который предоставляет ему для наслаждения плоды своего труда. Ибо отношение раба к незави-

симой действительности предметного мира не является необременительным, легковесным, как у господина; не является наслаждающимся, не ведающим суровости реального, – это нелёгкое трудовое отношение. Только благодаря труду раба господину становится возможным наслаждение, то есть слишком лёгкое отрицание независимой реальности и самостное наслаждение своего для-себя-бытия. Пусть раб тоже представляет собой определённую форму самосознания, он должен стремиться к отрицанию предмета; но рабское отрицание бессильно, оно не может полностью отменить независимое бытие предмета, а может только придать ему иную форму, обработать. Этим Гегель положил начало метафизическому определению сущности труда. Труд есть попытка преодоления независимой природы, превосходство человеческой немощи над ней. Отдающаяся наслаждению свобода господина через труд раба опосредованно соотносится с неотменённой реальностью. Господин со своей свободой зависит от того, выполнит ли раб работу; ему легко отрицать "полностью", так как раб осуществляет более трудное частичное отрицание; следовательно, поскольку господин так зависим от раба – и в своей свободе – от его рабства, – он является рабом раба. Господство само оборачивается рабством.

Теперь Гегель показывает эту инверсию также и на рабстве. Рабство знает о господстве: прежде всего, оно реально видит его перед собой, в частности, в образе господина. Вид господина говорит о возможности свободы. Но до рабства дело вообще дошло потому, что раб жил в страхе перед "абсолютным господином" – смертью; раб предпочёл свободе жизнь; во всяком рабстве кроется страх смерти. Это фундаментальное понимание бытийного смысла всякого рабства. О сознании раба Гегель говорит: оно "всё затрепетало внутри себя самого, и всё незыблемое в нём содрогнулось". (Феноменология духа, 1994, 105). Таким образом, раб изведает ужас бес-конечности в страхе смерти и уже в нём почувствовал вкус свободного для-себя-бытия. Но более всего своё для-себя-бытие раб переживает как раз в том, что представляется печатью рабства, – в труде. Наслаждение господина носит характер исчезновения; об этом говорит уже античный опыт *hedone*. Наслаждение поглощает объект наслаждения, уничтожает его и тем самым уничтожает себя самого; наслаждение не выходит за пределы эфемерной природы своего осуществления. В противоположность этому труд, который не поглощает, не уничтожает, а лишь преобразует, в прочности своего творения сам обладает продолжительным бытием. Труд, говорит Гегель, есть *заторможенное вожделение*. Сначала Гегель даёт глубокую философскую трактовку вожделению как таковому. Мы привыкли рассматривать вожделение только как смутное инстинктивное побуждение, присущее жизненным функциям. Но для Гегеля именно самосознание в своей сущности является вожделением: оно есть первичное побуждение духа искать самого себя, погрузиться в свою сущность. Дух всегда страдает в своих конечных формах – пока не достигнет подлинной бесконечности. В самой глубине духа властвует эрос, демоническое вожделение. Этим Гегель даёт бытийную характеристику самосознания. Вожделение – это не только тенденция желать обладания чем-либо, но желать поглощения этого, уничтожения этого в его независимой самостности; вожделение есть устремление духа к самому себе путём уничтожения всего про-

тивостоящего иного. Наслаждение – это в значительной мере наслаждение уничтожением. Незаторможенное вожделение большей частью представляет собой наслаждение. Но жизнь, свершающаяся лишь в наслаждении, просто поглощающая всё, что даётся, возможна как свободная только тогда, когда её несёт несвободная жизнь, свершением которой является заторможенное вожделение. Труд как подобным образом заторможенное вожделение – это непрерывное доказательство существования человека в его творениях. Труд есть отчуждение человека, которое он в определённой мере в состоянии распознать. Человек вносит себя в продукты своего труда и обретает в них долговечность своих деяний. Труд есть формирование не только потому, что он преобразует, перестраивает наличное сущее, но и потому, что формирующая жизнь при этом овеществляет себя.

В этих рассуждениях Гегель в крайне сжатой форме даёт философскую интерпретацию основных человеческих феноменов. Всё, что он говорит здесь о труде, наслаждении, господстве и рабстве, приобрело всемирно-историческое значение. Здесь налицо зародыш всей социальной философии, хотя для Гегеля разработка социально-философских идей вовсе не является первоочередной задачей в этом месте его сочинения. Ибо высказывания о господстве и рабстве в этом фрагменте "Феноменологии духа" используются только как *иносказание*. И всё-таки суть самих метафор содержит важные философские мысли о человеческой социальности. Для Гегеля это вопрос об онтологической проблеме самосознания. Он рисует его внутреннюю, диалектическую историю в иносказании о господине и рабе. Но это иносказание не является ни произвольным, ни случайным; оно указывает на то, что между историей абсолютного духа и чисто человеческой историей имеет место по меньшей мере одна аналогия: в определённом смысле абсолютный дух и человек соотносятся именно как господин и раб. Но *expressis verbis* под взаимосвязью господина и раба Гегель подразумевает прежде всего напряжение между двумя формами самосознания: господин представляет собой чистое, свободное знание самого себя; раб представляет собой знание, пребывающее в плену предмета. Господина и раба нельзя, следовательно, объединить таким образом, чтобы исчезло их различие. Скорее, господин должен увидеть себя в рабе и наоборот. Раб должен быть освещён как вне-себя-бытие господина, а господин – как освободившийся для чистого для-себя-бытия раб. В этом объединении их различие должно определённым образом сохраниться, но пониматься оно должно как идентичность в неидентичности. Это спекулятивное единство господина и раба и обнаруживает сознание, когда оно воспроизводит шаги, сделанные на пути к самосознанию: сначала объект, или сущее, было для него плотным, грубым чувственным предметом, который можно было взять, увидеть или услышать. Он просто был здесь, непроницаемый в своей фактичности; сознание должно было лишь принять его. Но движение духа заключалось в том, чтобы пробить чувственную оболочку, в которой сущее противостояло ему, и прежде всего, развить в себе самодвижение для перехода от чистого созерцания к действию. Труд как заторможенное вожделение уже означает приоритет действия; разумеется, чувственного действия, предшествующего чувственному созерцанию. Но предмет всё ещё остаётся иным, дей-

стве неутомимо трудится над ним, изнуряя себя. Только когда в самой вещи обнаруживается понятие, когда понятие уяснено не как мой субъективный до-  
бавок, а как внутренняя сущность самой вещи, тогда сознание стало *мышлением*. Мышление Гегель определяет не так, как мы наивно делаем это в повседневной жизни, – как понятийное представление о вещах, которые суть чувственные вещи как таковые. Для него мышление – это такое отношение к предметно противостоящему существу, которое пробивает чувственную оболочку и схватывает сущность самой вещи в виде чистого понятия: "... *мыслить* значит быть для себя своим предметом не как *абстрактное «Я»*, а как «я», которое в то же время имеет значение *в-себе-бытия*; или: так относиться к предметной сущности, чтобы она имела значение *для-себя-бытия* того сознания, для которого она есть. Для мышления предмет движется не в представлениях или образах, а в *понятиях*..." (107). Следовательно, когда принимающее, ограниченное независимостью предмета сознание (раб) становится *мыслящим* сознанием, тогда для него рушится инаковость предмета: понятие в вещи и понятие в мыслящем рассудке – это "одно и то же". Понятое так мышление несёт рабу свободу; он не прикован более к другому, отличному от себя. Эту ступень свободы Гегель видит воплощённой в стоицизме. Однако в стоической свободе, в которой противоположность господина и раба предстаёт как ставшая иллюзорной, ещё не осуществилось выстраивание едино-множественного самосознания, действительно растворяющего обе фигуры друг в друге. Это пытаются сделать скептицизм, он практикует свободу мысли, которая в Стое первоначально была "самообладанием". Гегель понимает под стоицизмом и скептицизмом не давние, а во всякое время возможные положения философствующего мышления. В скептицизме мышление предстаёт как негативная деятельность, освобождающая человека от всякого непосредственного бытийного доверия к вещам – и помещающая его в пустую свободу. Проходя через стоическую и скептическую философию, самосознание приобретает горький опыт того, что оно хоть и является *неким* самосознанием, но разорванным в себе, в раздоре с самим собой. Гегель называет это "несчастливым сознанием". Здесь Гегель ухватывает черты конечности человеческого существования. Он говорит: "Сознание жизни, сознание своего наличного бытия и действия есть только скорбь об этом бытии и действовании, ибо в них оно имеет только сознание своей противоположности как сущности и сознание собственного ничтожества" (113). Несчастье "несчастливого сознания" не является случайным, оно есть реальное несчастье человека. Это меланхолия бытия, чёрный как ночь Стикс, на берегах которого живут не только поэты, но и мыслители, а также все мы, мы, совершенно обыкновенные люди.

Огромное значение имеет то, что на большой глубине *спекулятивные* мысли Гегеля о господстве и рабстве нащупали и выявили связь с проблемой разделения труда, но что при этом его размышления о господстве и рабстве принципиально ориентировались на господство или рабство *мышления*. И это то место, где начинается критика Маркса.

## Отношение труда и власти

Диалектически подвижное, напряжённое отношение труда и власти, относящееся к сущностной структуре человеческого бытия, в котором они взаимно пронизывают друг друга, видят в этой переплетённости как Гегель, так и Маркс: один мыслит его спекулятивно, другой – рассматривает прагматически; один трактует его в оптике "абсолютного идеализма", другой – в горизонте радикального "материализма". Совершенно не удивительно, что основные феномены человеческого бытия находятся в поле напряжения противоположных толкований; что людям, по-видимому, труднее всего договориться о том, как им оценивать элементарные жизненные факты. Ведь среди людей бытуют самые противоречивые мнения о смысле, предназначении, цели жизни. Все стремятся к счастливому, осмысленному бытию, и всё же самый яростный спор бушует именно здесь, в интерпретации того, что следует понимать под "счастьем" и "смыслом". Жизнь в целом, с одной стороны, глубоко близка и понятна и, вместе с тем, глубоко сомнительна, чужда и страшна. И эта одновременность исконной близости и чуждости свойственна также всем основным феноменам.

Противоположность Гегеля и Маркса в оценке труда и власти – это не простой, произвольно взятый пример расхождения людских мнений о том, что все знают и, однако же, никто не осознаёт до конца. Оба мыслителя понимают "диалектический" характер названных бытийных феноменов; они знают о необходимости свободного образования понятий, знают, что тематические феномены подвижны в себе, в известной степени носят маски и обнаруживают множество противоречивых ликов; они знают об исторических изменениях труда и власти. Маркс ведёт своё начало от Гегеля. Он не просто выступает в роли некой противоположной точки зрения; он понимает своё учение как необходимый диалектический поворот философии абсолютного духа к историческому материализму, как доведение-до-конца посредством революционной практики философии, удовлетворяющейся одними идеями. Мы видели, как Гегель выделил проблему власти, рассматривая отношение "господина" и "раба"; как это отношение не оставалось неизменным, а было подвижным в себе; как господин неизбежно становится рабом раба, а раб – господином господина; как, следовательно, в ходе осмысливания установленных границ снимается незыблемость таких разграничений, каковые существуют между господином и рабом. При этом важным было прежде всего то, что Гегель определил власть господина из отношения к труду вообще. Господин не работает, так как это за него делает раб. Господское бытие господина мыслится, следовательно, в ракурсе свободного-от-труда-бытия, то есть освобождённого от работы досуга, который и был для античности жизненной предпосылкой *theoria*.

Но Гегель не даёт прямых определений власти или труда. Он метафорически использует, как кажется поначалу, упрощённое понимание власти и труда, чтобы описательно обозначить основные онтологические позиции, через которые проходит "дух" на пути своего самообнаружения и самораскрытия, а именно, в ходе "феноменологии духа". Однако уже это упрощённое рабочее понимание имеет такую значимость, что трудно поверить, будто Гегель исполь-

зовал здесь первую попавшуюся метафору, которую он мог бы заменить любой другой. И в самом деле, здесь между метафорой и метафорически выраженным содержанием существует скрытое объективное родство. Гегель, несомненно, оперирует понятиями *господин, раб, потребление, труд, свободное и заторможенное вождение* и т. д., чтобы указать на напряжение двойного самосознания: самосознания, которое разрушило инаковость предмета, увидело в нём себя, и того самосознания, для которого предмет мучительных усилий продолжает оставаться чуждым, внешним. Но Гегель берёт эту метафору, потому что в некоем глубинном смысле понимает мышление как что-то реально господствующее. Мысли о рабстве и господстве он может принципиально ориентировать на вопрос о рабстве и господстве *мышления*, потому что для него господство в высшем и собственном смысле, его чистый прообраз заключён в мышлении: мыслить, в сущности, и означает господствовать. Против такого подхода обыденный, житейский, или здравый, смысл выдвинет целый ряд убедительных возражений. Господство, скажет он, есть реальное дело, касается "настоящей", а не только воображаемой, жизни; здесь вещи грубо толкают друг друга в пространстве; здесь дело идёт о силе, о давлении и сопротивлении, о победе, о борьбе и войне и т. д. Судьба господства решается в свободном пространстве, где действуют реальные силы. А "мысль", по житейскому мнению, – это самая слабая сила, оно имеет самую ничтожную власть. Фантазировать, придумывать, представлять себе можно много и с минимальной затратой сил, но эти эфемерные творения не имеют ценности, они просто голая паутина мыслей. Власть мышления представляется, стало быть, чем-то чуть ли не смехотворным и комичным. Но для Гегеля речь идёт не о том, что и в мышлении *тоже* содержится феномен господства и рабства, а не только в сфере материально-вещественных сил; и ему также важно не то, что ситуация мышления человека может быть охарактеризована метафорами господина и раба. Для Гегеля мышление есть *прообраз господства*.

Тем самым он оказывается в старейшей традиции западноевропейской метафизики. Власть в этой традиции понимается вовсе не как основной человеческий феномен, а как космический. Конституция мирового целого считается структурой господства: космос есть устроенный порядок; устраивающая сила есть властвующий над всем *nous*, мировой разум. *Nous* господствует, он движущая сила в *diakosmesis*, в мировом устройстве и выступает направляющей силой во всеобщем ходе вещей. Задача любой человеческой власти – быть отражением космической власти, повторить в устройстве государства устройство космоса, основать *arche* среди людей на *arche*, царящей повсюду в космосе. Только с точки зрения этого основного представления западноевропейской метафизики о том, что разум, или *nous*, в целом правит сущим, становится понятным смысл платонова требования, что либо короли должны были бы быть философами, либо философы – королями. Только тогда порядок вещей у людей был бы закреплён в строе самого космоса, а потому был бы неизменным, истинным и справедливым. Гегелевское истолкование господства и рабства и связь с проблемой самосознания следует видеть и понимать на широком фоне этой метафизической традиции. Правда, в "абсолютном" идеализме традицион-

ный мотив заострѐн странным и неповторимым образом. Для Гегеля и Платона общим является то, что господство мышления означает превосходство мышления над чувственностью.

Прежде всего и чаще всего человек находится в плену чувственности в двойной форме: когда он просто доверяет ощущениям как подступам к действительности и когда его обуревают желания и страсти. В борьбе с этой двойной чувственностью человек завоёвывает подлинный доступ к бытию в мышлении и рассудочную власть над инстинктами и аффектами. Поскольку он мыслит, он соприкасается с властительной силой самого космоса и открывает для себя возможность построить своё бытие согласно космическому *nous*. Но для Платона разумное хотя и является господствующей силой, которая демиургически устанавливает порядок всех вещей, управляет ходом всех событий, однако разумное – это не только всё действительное. Не всё, что существует, является разумным таким образом, что оно субстанциально *есть* "разум" – и ничего кроме этого. Правящий миром разум остаётся у Платона, скорее, связанным с некой тёмной основой, с *chora*, пра-материей; *на* ней разум делает своё дело. Отдельные вещи в целом – это смешение светящегося разумного и тёмного неразумного, смешение ограниченного (*peras*) и неограниченного (*apeiron*). И в человеческой душе для Платона тоже остаётся напряжение между неразумной и разумной частями души, причём посредником между противоположностями выступает волевая часть души. Душа – если воспользоваться знаменитым сравнением из "Федра" – подобна повозке, которую тянут необъезженный, своенравный скакун, символ инстинктивного, и благородный конь, символ волевого, но управляет ею возница, символ разумного. У Платона встречное напряжение разумного и неразумного не растворяется; полярность сохраняется. Но гегелевский "абсолютный идеализм" – говоря грубо – это онтологический тезис о том, что разум включает в себя абсолютно всё сущее, ничего не оставляет вне себя и что феномены вне разумного, чуждого разуму, представляют собой возникающую в самом разуме и подлежащую исчезновению "видимость".

Почему абсолютный разум вынужден окружать самого себя видимостью иного; почему абсолютный, бесконечный дух унижается до образов конечного сознания, чтобы затем вновь высвободиться из него; почему он разделяется надвое внутри себя, чтобы восстановиться из этой раздвоенности, – вот самые сложные вопросы гегелевской философии. Во всяком случае, Гегель пытается представить сущность абсолютного как противоречивое единство, как единство разрыва и примирения, пытается привести бытие в мышление и мышление в бытие. Полярность и идентичность сплавляются у него в единство спекулятивно мыслимого движения, в котором понятие жизни ослабляет понятие субстанции. Это необходимо иметь в виду, чтобы не впасть в заблуждение, будто Гегель оперирует постоянной, устойчивой, т. е. неразрешённой и неразрешимой противоположностью чувственного и духовного. "Чувственное" есть лишь ещё не угаданный образ самого духа. Отсюда определяется смысл представленного по-гегелевски господства мышления или рабства мышления. Господство и рабство всегда касаются мышления. Пусть Гегель, как кажется, придерживается традиции, поскольку у него чувственное отношение человека к действительности

сти трактуется как рабство, а духовно-понятийное – как господство. Но ему важно не то, что духовное одерживает верх над чувственным, а то, что оно узнаёт и само находит себя в чувственном. Всё отношение различия между понятием и созерцанием толкуется у Гегеля в категориях у-себя-бытия и вне-себя-бытия духа. В понимающем, понятийном отношении к действительности дух узнаёт себя в вещах, он прорывает видимость инаковости, объективно разумное и субъективно разумное совпадают. В противоположность этому, в чувственном отношении дух отчуждён от себя самого, он ещё не распознаёт инаковость предмета как видимость. Поскольку мышление погружено в чувственное, ещё не освободилось от него, оно неправильно понимает само себя, чуждо себе самому, считает себя отличной от мышления, независимой способностью рецептивного распознавания. В конце концов, для Гегеля всякое господство и рабство мышления основывается на самодоверности или самоотчуждении мышления.

Но тут возникает странная, парадоксальная проблема. Господство мышления свидетельствует, таким образом, о достигшем истинного самосознания разуме, имеющем, по выражению Гегеля, сознание того, что он "есть вся реальность" (там же, с. 123); для этого самосознания нет более ничего иного. Но если мышление распознало все доселе иные предметы, и обрело, и узнало в них самого себя, разве оно тогда вообще не устранило мысленно то, чем можно овладеть? Разве оно в ходе восстановления суверенности не разрушило и не уничтожило именно внешние условия реализации суверенности? Продолжает ли тогда по-прежнему существовать сопротивление господству, на котором оно испытывает и доказывает свою силу? Разве к принципиальной сути господства не относится реальное различие властвующего и подвластного, следовательно, неотменяемая двойственность и противоречие? И если нет больше внешнего иного, над которым можно господствовать, тогда, по меньшей мере, должно быть внутреннее иное, чтобы стало возможным самообладание. Модель самообладания – это не предписание разумом разумных действий, а руководство разумным, но подверженным воздействию чувственности существом с помощью доводов разума, противодействующих доводам инстинкта. Но если так называемое чувственное теряет свою независимость и становится ещё не понятой, лишь мнимой внешней формой отчуждения самого разума, тогда не остаётся более никакого субстрата для господства. Строго говоря, оно может реализоваться только *на пути* к своему установлению (а именно, в борьбе понятия против чувственного). Но если оно установлено, то есть спекулятивно признана тождественность понятия и чувственности, отброшена видимость инаковости – тогда оно *не* может больше *осуществляться*. Гегель уходит от этого фатального вывода, привязывая анализ господства и рабства к противоположности обеих форм самосознания, то есть останавливаясь на одной из "станций" на историческом пути духа к самому себе. И поэтому для него проблема власти переплетается также с проблемой труда. Пришедшее к полному, абсолютному самосознанию мышление, которому не противостоит более вообще ничто иное, не может ни "трудиться", ни "властвовать". Там, где был бы искоренён весь дуализм, была бы снята любая напряжённость, примирены все противоречия, там бы-



тийные феномены власти и труда должны были бы как будто исчезнуть. Оба они, будучи свидетельствами "антагонистичности", онтологически основываясь на реальном противопоставлении сущего, оказывают воздействие на человеческие отношения в сфере *обособления*. Замечательным в учении Гегеля о труде и власти является, во-первых, его понимание взаимопроникновения этих феноменов, их неустойчивого, подвижного характера, но главным образом – его попытка выделить вопрос о власти высшего ранга вообще в прообразе власти и при этом выйти за пределы только лишь человеческой сферы, перейти от людской власти к космической власти мирового разума.

У Маркса мы находим явную противоположность этому. Это не значит, что он выступает представителем наивного, *до*-философского взгляда на оба бытийных феномена, представителем какой-либо экономической теории, которая имела бы ограниченную экономическую ценность и была бы ещё открыта для принципиального философского осмысления. Маркс претендует на критически революционное понимание экономики как подлинной и истинной реальности человеческого существа, а именно, на *пост*-философское понимание. Гегель и Маркс выступают как антиподы. Гегель видится Марксу поставленным с ног на голову, и он старается выправить представляющийся ему основательно искажённым гегелевский мир, снова поставить с головы на ноги. Но при этом он мобилизует не известный здравый смысл, здоровье которого не подорвать бледной безжизненностью мысли, – Маркс приходит к своим положениям в ходе изучения Гегеля и прежде всего – в бурной творческой полемике с так называемой младо-гегельянской школой. Хотя ещё во введении "К критике гегелевской философии права" в 1845 г. Маркс писал: "Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность". (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2. Т. 1. М., 1955. С. 429). Здесь за философией ещё признаётся роль высшего человеческого самосознания, она становится направляющей духовной силой революции.

Но уже год спустя у него более скептический взгляд на философию. Он борется с ней как с опасным, утопическим развоплощением конкретного человека, который ищет облегчения от давления суровых и унижительных общественных условий в туманных мысленных построениях, освобождает себя в воображении – и за этим занятием упускает реальное освобождение. Остриё его выпадов направлено при этом против младогегельянцев Людвиг Фейербаха, Бруно Бауэра, Макса Штирнера. Бауэра и Штирнера он уже раньше подверг нападкам в полемическом сочинении "Святое семейство", написанном совместно с Энгельсом. Сейчас и на Фейербаха распространяется критика, заостряющая критику философии вообще. Опять вместе с Энгельсом он сочиняет брызжущий и пылающий полемической страстью трактат, так называемую "Немецкую идеологию". Труд не смог появиться в силу неблагоприятных обстоятельств. Только в 1932 году он был впервые опубликован в "Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Schriften und Briefe von Marx und Engels" (MEGA). Он содержит основные мысли марксизма, так сказать, в первоначальной свежести их создания и в страстном размежевании с идеалистической философией. Младо-

гегельянцев Маркс упрекает в том, что их критика исчерпывается лишь критикой религиозных представлений, что они не перешли к критике общественных условий, из которых возникают такие религиозные представления. Их радикальность, по его мнению, есть псевдорадикальность, филистерская удалость чистого мышления. "Ни одному из этих философов и в голову не приходило, – говорит он, – задать себе вопрос о связи немецкой философии с немецкой действительностью, о связи их критики с их собственной материальной средой". (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2. Т. 3. М., 1955. С. 18). Маркс и Энгельс отрицают не что иное, как независимость философии, независимость чистого мышления. То есть если мышление невозможно отделить от его материального базиса, если оно обусловлено им не только лишь физически, но и в своём содержании, как убеждены Маркс и Энгельс, тогда момент господства не может изначально корениться в мышлении. Тогда мышление не обуславливающее, а обусловленное, – отражение и ответ экономических условий. Следовательно, важно покончить с голыми спекуляциями и войти в "действительную, позитивную науку", в "изображение практической деятельности, практического процесса развития людей" (указ. изд., с. 26). Там, где философия ошибочно считается "независимой", мыслям и движущимся якобы самим по себе понятиям приписывается высшая действительность, неземная, отрешённая от низкого быта "действительность". Всё это Маркс считает "высшим обманом", голой "фразой". "Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной среды" (там же). В этом положении имеется в виду, что с прояснением реальных экономических процессов небо философских грёз, которое доселе было волшебной страной и сказочным царством мысленных гипотезисов, обрушится на землю. В определённом смысле Маркс повторяет то, что младогегельянство совершило в религии: критическое развенчание некоей мнимой трансценденции, разрушение сверхчувственного царства грёз. Он сам одобрительно вторит младогегельянству (в "К критике гегелевской философии права"): "*Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа*" (Т. 1. С. 415). Но в этом месте Маркс через младогегельянскую критику религии переходит к критике этой философствующей критики. Если религию он считает опиумом народа, то философию – опиумом интеллигентской прослойки. Смелости одной лишь мысли он противопоставляет волю к революционному действию. "Философы, – говорится в "Тезисах о Фейербахе", – лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его." (Т. 3. С. 4). Важно, чтобы это основное положение Маркса не толковалось превратно в духе наивного, несокрушимого, бодрого и весёлого "сознания действительности", не ведающего философских проблем. Он отходит от философии, отстраняется от того, что он называет "процессом загнивания абсолютного духа", а именно, исторического упадка системы Гегеля. В ограниченных рамках нашего исследования сейчас нет возможности подробно останавливаться на вопросе, был ли Гегель понят или не понят Марксом. На первый взгляд, дело выглядит так, будто Маркс опе-

рирует грубо и некритически применяемым понятием "действительности", имеет в виду просто осязаемое в противоположность лишь-мыслимому. Но понятие действительности у Маркса намного глубже и продуманнее; оно не наивно, оно "материалистично" – но материалистично в совершенно особом смысле. Маркс критикует как ошибку существовавшего до сих пор материализма то, что он понимал чувственную действительность только в форме "объекта", то есть предмета чувственного восприятия, и упустил из виду более существенную *чувственную человеческую деятельность*. Истинно "материальное" для него – это человеческая деятельность, поступательное изменение мира человеком. "Созерцательному материализму" он противопоставляет деятельный, активный материализм, постигает действительное в первую очередь с позиции *действенного бытия* действующего человека. Человеческая деятельность имеет, разумеется, свои "естественные предпосылки". История, которая прежде всего является историей трудящегося, т. е. производящего, человека, не производит "всесильно" естественные основы человеческого бытия; они заданы "стихийно", как выражается Маркс. Но с этой арены человек отправляется в долгий поход истории, в котором он изменяет себя и материальные условия своего существования. "Всякая историография, – говорит он, – должна исходить из этих природных основ и тех видов их изменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории". (Т. 3. С. 19). Акцент при этом приходится на слово "изменения", ибо для Маркса ход истории есть поступательное очеловечивание мира. Однако возрастающая гуманизация природы не влечёт за собой возрастающую гуманность межчеловеческих отношений – наоборот. Прогресс гуманизации связан с регрессом гуманности, что подтверждается фактом возникновения "пролетариата". Но сначала Маркс берёт человека как природное существо, отличающееся от животных тем, что оно само производит продукты своего питания и тем самым – опосредованно – и свою материальную жизнь. Человеческие индивиды определены *бытийно* как через продукты, так и через способ их производства. Производительные силы в каждом конкретном человеческом сообществе определённым образом отрегулированы производственными отношениями. Формирование производственных отношений происходит в процессе разделения труда. Разделение труда есть вид межчеловеческих отношений, определённая форма отношений. Маркс даёт генеалогическую схему исторического хода разделения труда и соответствующих форм собственности. Но не только производительные силы и производственные отношения определяют историческую действительность человека; в определённой мере – также и "сознание". Люди производят не только продукты питания и другие экономические вещи, они производят также "идеи", "представления". Поначалу эти представления вплетены в материальную деятельность и материальное общение людей, являются "выражением" их материального поведения. Сознание представляет собой осознанное бытие, т. е. отражение экономических отношений в представлениях.

Но эта связь, как утверждает Маркс, нарушается, даже "искажается", когда первоначальное "стихийное" разделение труда, представлявшее собой поначалу, как он говорит, разделение труда в половом акте, затем по физической

силе и т. д., становится разделением "материального" и "духовного" труда. Теперь сознание может впасть в противоречие с реально-материальным бытием. "С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представить себе что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию "чистой" теории, теологии, философии, морали и т. д." (Т. 3. С. 30). Бытие и сознание вступают в противоречие. Отделение сознания от материальных основ процесса производства, вызванное определённой формой разделения труда, делает сознание чем-то несуществующим и иллюзорным, лишает его действительности. Лишение сознания действительности является следствием рокового разделения физического и умственного труда, которое есть *решающее слово* правящего класса, т. е. заложено в социальном феномене власти. Маркс формулирует результат: "что три указанных момента – производительная сила, общественное состояние и сознание – могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо разделение труда делает возможным – более того: действительным, – что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали в противоречие, возможно только путём уничтожения разделения труда". (Т. 3. С. 30–31).

Для позиции Маркса характерно, что определённая властью в обществе строй производственных отношений приводит как к унижению создающего человека, так и к возникновению причудливого сознания, мнимо "чистого мышления". У Гегеля мышление было прообразом господствующего, у Маркса оторванное от материальной базы мышление – это искажённое отражение власти. Возможность правильного строя, в котором производственные отношения определяются реальными производительными силами, а сознание безоговорочно формируется материальной основой, Маркс видит только в коммунистическом устройстве человеческого общества. Для него только коммунизм есть система "исторического материализма", т. е. самопонимания создающего человека, который видит свою историческую задачу в двойном очеловечивании мира – как гуманизацию и гуманность. "Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов". (Т. 3. С. 70–71).

Здесь мы не будем подробно останавливаться на своеобразном социально-политическом учении Маркса. Но уже в рассмотрении его принципиального подхода, вероятно, стало ясно, как похоже и всё же совершенно иначе, чем у Гегеля, можно сказать "антиподно", проблема труда переплетена у него с проблемой власти, а также с проблемой мышления. Гегель и Маркс при объяснении *одного* феномена оперируют категориями *другого*, толкуют структуры труда из смыслового горизонта власти и структуры власти – из смыслового горизонта труда – и при этом движутся пока в рамках представлений об абсолютной

власти, а также абсолютном бессилии мышления. Но оба мыслителя указывают на тесную связь труда и власти, дают свидетельство того, что здесь идёт речь об истинных основных феноменах человеческого бытия, которые кажутся связанными и переплетёнными так тесно, что их не распутать; и оставляют *нам* вопрос, в чём же состоит принципиальное различие между трудом и властью.

### Принципиальное различие между трудом и властью в бытийно-аналитической оптике

Ссылки на Гегеля и Маркса наметили в общих чертах пределы возможностей в истолковании труда и власти и косвенно показали, насколько широк простор для понимания, в котором движется бытие, интерпретирующее себя самого в направлении своих основных феноменов. Эти основные феномены не даны нам непосредственно, их нелегко обнаружить и невозможно однозначно описать. Хотя они определяют нашу жизнь, нам не удаётся уверенно и надёжно овладеть ими с помощью понятия; они отливают различными оттенками волнующей многозначности. Чем первичнее бытийные феномены, тем более энigmatичными они нам представляются. Для Гегеля и Маркса труд и власть так многообразно пронизывают друг друга, что ни один из мыслителей не доходит до принципиального определения своеобразия каждого феномена в отдельности. В этом можно увидеть преимущество, а именно, преимущество конкретизационного способа рассмотрения. Но ведь конкретизация (срастание, сгущение) нашего бытия ещё намного сложнее, отличается намного более тесным переплетением. Намного большее количество основных мотивов неразрывно связаны друг с другом, пронизывают друг друга и воздействуют друг на друга. Понимание само имеет, так сказать, двойную и двойственную задачу: с одной стороны, показать конкретизацию как обилие разнообразных, в равной степени первичных бытийных элементов, весь целостный, пёстрый, сотканный из светлых и тёмных цветов "ковёр жизни" – и, с другой стороны, "обособить", выделить элементы "в абстрактном виде". Понимание должно внести различия в реальную жизненную тотальность, должно произвести разрывы, зафиксировать очертания; но и снова снять фиксации, включить выявленные различия обратно в подвижную целостность жизни. Нельзя, чтобы образование понятий затвердело в виде жёстких схем, оно должно постоянно "разжижаться", должно оставаться открытым для глубоких двойственностей, для загадочной двуликости жизненных феноменов. Бытийно-аналитическое образование понятий действительно "диалектично". Причина этого кроется в сущности жизни, которую Гегель определяет как то, что устанавливает различия и точно так же вновь снимает их; это движение бытия, которое рвётся и вновь восстанавливается из разрывов. В жизни как всеобщности обитает "огромная сила негативного" (Феноменология духа), беспрерывно разлагает и разрывает её, гонит её прочь в многообразие различённого, отграниченного, обособленного, – а жизнь снова и снова возвращает себе свою всеобъемлющую идентичность. Она подтачивает противоположности, связывает разъединённое, собирает вместе рассыпанное; единое снова и

снова раскалывается на разнообразное, а разнообразное непрерывно собирается воедино. Гегелевское спекулятивное понятие "жизни" объединяет равенство с самим собой субстанции и постоянное инобытие движения. Но это равенство с самой собой субстанции, – говорится в предисловии к "Феноменологии духа", – "есть также негативность; это приводит к растворению названного прочного наличного бытия. На первый взгляд, кажется, что определённость есть определённость только благодаря тому, что имеет отношение к чему-то *иному*, её движение кажется навязанным ей какой-то посторонней силой; но как раз то, что она имеет своё инобытие в себе самой и что она есть самодвижение, содержится в названной *простоте* самого мышления; ибо эта простота есть сама себя движущая и различающая мысль и собственная внутренняя сущность, чистое понятие" (Г. В. Ф. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 30). Природа отвлечённости, пытающейся осмыслить основные феномены бытия в понятиях, в значительной степени определена природой своего предмета, который здесь не иная вещь, не внешний предмет, а постигающее само себя бытие.

Пусть труд и власть тесно связаны между собой особо явным образом и в качестве бытийных мотивов занимают необычайно близкую позицию друг к другу; всё же определение их собственной природы остаётся законной проблемой. Для Гегеля *труд* – это *производное от господства*, для Маркса *господство* – *производное от труда*. Гегель назначает мышление реальным господином в соответствии с мировым господством *noius*. Труд относится к определённой ступени на пути развития мышления; он основывается на том отношении человека к действительности, где вещь для него ещё нечто иное, внешнее, непроницаемое, которому можно лишь придать иную форму. Гегелевская концепция близка платоновскому "*Государству*" в том, что собственно социальность, истинно политическое сообщество является сообществом мыслящих, что труд подобает подневольному сословию, удовлетворяет второстепенную потребность, это дань человека природе. В этой "идеалистической" перспективе труд отступает далеко на задний план, пропуская вперёд спиритуалистически понимаемую власть. В "материалистической" оптике Маркса мы имеем противоположное отношение: там труд считается показывающей себя на деле сущностью человека. Напряжение властных отношений возникает только из феномена разделения труда; господство рассматривается как производное следствие определённых "извращённых" производственных отношений; моделью отношений господства считается "феодализм"; революционное устранение феодальной системы, имеющей в современном индустриальном обществе форму "капитализма", хотя и требует, как говорят, на переходный период "диктатуры пролетариата", но завершается "бесклассовым обществом". Если человеческий труд признаётся *сущностной сердцевиной* человека и исходя из этой сущностной сердцевины формируются и регулируются все условия жизни людей; если производительные силы находятся в правильном соответствии с производственными отношениями, а они, в свою очередь, с общественным сознанием, то тогда, по доктрине Маркса, исчезнет феномен "господства"; он принадлежит варварским временам, является признаком бесчеловечности; тогда каждый сам себе господин, все равны и все свободны. Ещё в "Немецкой идеологии" Маркс

верит в то, что только разделение физического и умственного труда есть корень всех зол; что уничтожение разделения труда сможет устранить отрицательное явление подавления одного класса другим, правящим классом. Там говорится: "Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определённый, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он охотник, рыбак, или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, – тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра – другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, – не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком" (Т. 3. С. 31–32). Это звучит так же несбыточно, как какая-нибудь идиллия. Не случайно Маркс возвращается к архаическим формам труда (исключая иронически упомянутого "критика"); в индустриальном обществе с его высокодифференцированными техническими приспособлениями для жизни коммуна без "специалистов" невозможна. *Сегодняшний* коммунизм не интерпретирует больше свою социальную программу как "ликвидацию разделения труда", он не отрицает и бытийную реальность власти.

Там, где общим основанием истолкования всей жизни в целом делают *один* основной феномен жизни человека, где игнорируют переплетение с *другими* точно такими же первичными феноменами и напряжение между ними, там интерпретация бытия легко приобретает утопический характер. Но как только остановишься мыслью на *одном* феномене, тщательно рассмотришь его со всех сторон, попытаешься наметить его охват, его масштаб, тогда *всё* бытие в целом как бы приобретает его краски, его настроение и его язык. Невозможно выделить какие-либо "сферы", каждый из основных феноменов знаменует всю человеческую жизнь.

Так как же определить – после стольких оговорок – собственную принципиальную природу труда и собственную сущность господства? *Измерение труда* есть человеческое отношение к не-человеческому существу. Этот тезис не означает, что любое отношение к имеющему иной бытийный вид, чем сам человек, есть только труд и может быть только им. Наше отношение к вещам окружающего мира имеет многочисленные и разнообразные формы: мы обнаруживаем их, любуемся ими, желаем их; и в определённой степени мы также "обрабатываем" их, запечатлеваем на них имеющую смысл для человека форму, которой они не обладают от природы и не могут получить её по собственному побуждению. Труд, по-видимому, есть определённая возможность среди многих возможностей выразить своё активное отношение к окружающим нас вещам. И всё же такая характеристика не является достаточной. Ибо труд – это не просто способ формирующего обращения с вещами (причём сейчас нет необходимости снова останавливаться на различии между созданием новой формы с применением силы и заботливо лелеющим обращением, то есть на различии

между ремесленным и крестьянским трудом); труд изначально не формирование вещей, но формирование *нашего отношения к вещам*. То, что *первично* формируется любым трудом, есть человеческое *отношение* к природе. Это чаще всего упускают из виду, потому что это, так сказать, слишком "само собой разумеется". Труд в первую очередь изменяет не вещи, а наше обращение с вещами. Но наше обращение с ними не простая система взаимосвязей между Я-субъектом и множеством обступающих его объектов. Если бы человек относился к окружающей его природе лишь с дистанции наблюдателя, был бы лишь созерцающим "оком вселенной", тогда не могло бы быть никакого труда. Но он включён в природу, погружён в неё, существует реально воплощённым среди природных вещей и даже в роли природной вещи; природные силы настраивают его, они владеют им. С другой стороны, он в своей свободе имеет возможность в какой-то мере освободиться от обусловленности природными силами, создать себе некую дистанцию. Человек утратил бессознательное чувство безопасности, свойственное животному, и не достиг отрешённости от природы, свойственной богам. Поэтому человеческое отношение к природе является таким двойственным и напряжённым. Поскольку человек включён в природу, он подчинён нуждам и потребностям; поскольку он уже дистанцировался от неё, завоевал свою конечную свободу, он может, по предварительному плану и намерению, "отвратить" такие нужды. Труд – в открытом ходе истории – постепенно изменяет человеческое отношение к природе. Это отношение к природе нужно осмысливать из перспективы трудно постижимого способа бытия человека. Он включён в природу, внутри неё и, одновременно, противостоит ей, вне её. Он природное создание и, одновременно, создание своей свободы. И прежде всего: он внутримирное существо, но также и *единственная* внутримирная вещь, *экстатически открытая* громадности целого мира. К окружающим его внутримирным вещам он относится таким образом, что обращается к ним уже из открытого универсального горизонта. Человек не наличен – как камень, облако, волна; он не живёт, захваченный инстинктивным жизненным процессом, как животное. Он существует "*относясь*" – понимая всё отдельное из горизонта целого. Труд, по сути, есть постоянное историческое становление и преобразование отношения человека к природе. Техническая гуманизация природы не является, строго говоря, дополнительным напластованием смысла на доступные человеку природные вещи, не является процессом, который мог бы не наступить и – если бы он не наступил – волшебным образом вернул бы "рай". Человеческое отношение к дикой природе всегда выражается в её нарушении и разрушении. Человек не такое природное существо, которое могло бы жить в ненапряжённой гармонии с матушкой-природой. Но "нарушает" он её иначе, чем хищное животное, о котором мы говорим, что оно "нарушает" покой своей добычи. Разрывать других зверей – нормальная, здоровая, оправданная инстинктом природа тигра; в своей кровожадности он так же невинен, как жующий траву ягнёнок. Когда человек не оставляет природные вещи такими, каковы они изначально, когда он плугом перепахивает землю, корчует дремучий лес, куёт железо; когда он свободно обращается с природными материалами, применяя грубую силу, он не уподобляется дикому животному. Тигр *не формирует* своё



отношение к окружающим его вещам; он остаётся *внутри* отношения, присущего его виду, движется в нём без какого-либо отношения к этому отношению. Но человек не остаётся в рамках жёсткой, раз навсегда установленной системы отношений, как бы в неизменной "раковине жизни". Он *выражает* свою историческую сущность, поскольку он постоянно изменяет и обновляет своё отношение к природе. Историческая подвижность человеческого отношения к природе есть труд.

Что труд в принципе нельзя постичь, характеризуя его *только* как преобразование природных материалов человеком, явствует также и из того, что существует огромное количество работ, направленных не на не-человеческий материал, а на самого человека как объект трудовой деятельности. Врач осуществляет свою деятельность на пациенте, учитель – на ребёнке. Или более банальная форма: ремесло, связанное с украшательством, обслуживающее клиентов. Принимая во внимание такие виды труда, не обойтись определением, что труд обитает в измерении отношения человека к не-человеческому существу окружающего мира. В противоположность этому такие возвратно направленные виды труда не вызывают более никаких затруднений, если сущность труда мы постигаем и осмысливаем как преобразование *человеческого отношения к природе* как такового. Человек встречает самого себя и себе подобных *и* в способе разрушения дикой природы. Женские украшения от застёжки и кольца до косметических препаратов представляют собой инструменты разрушения девственного состояния в обращении человека с природой в нём самом.

Но конститутивным для сущностного смысла труда является не одно лишь человеческое отношение к внешней и внутренней природе, к внечеловеческой и внутрочеловеческой *physis*. К структуре труда относится также социальность процесса труда. Мы уже сказали, что он не единичная возможность, а в принципе межличностно-социальная. Это находит своё выражение в "публичности" каждого продукта труда, в его пригодности для многих. Тот факт, что труд по своему изначальному содержанию – *коллективное* дело, социальное достижение, включает в себя также образование определённых социальных форм, будь то "сословия", "классы" или тому подобное. Труд, если смотреть на него со стороны его социального свершения, неизбежно вырабатывает корпоративные формы. Человеческое отношение к природе, которое складывается в процессе отворота естественных нужд и продолжает исторически развиваться благодаря свободе, – это всегда больше, чем отношение к природе отдельно взятого человека, – это отношение к ней группы, народа, социального объединения. Это основной сущностный способ друг-с-другом-бытия в формирующем, созидающем отношении к природе вокруг и внутри нас. Труд – это коллективное существование в творческом обращении с природой. Так как труд, согласно своей сущности, содержит в себе формы социальности и кажется, что человеческие социальные формы во многом ярче всего определены через структуры власти, то при истолковании труда дело доходит до использования категорий власти. И, с другой стороны, коль скоро труд открывает и высвобождает энергии, предоставляет их в распоряжение человеку и пользуется

ими, мы говорим в переносном, метафорическом смысле о власти человека над природой.

Но что составляет гениальную внутреннюю сущность власти; в чём её отличие от труда – как можно сформулировать строгое, фундаментальное понятие власти? Мы предварительно сказали: власть в принципе есть отношение людей к людям. Но это не единичное, случайное отношение. Оно имеет сущностный характер. Это, разумеется, оспаривается везде, где о бытии судят по критериям моральных представлений, например, великих религий спасения; где в борьбе, в споре, в войне видят зло, нравственное несовершенство, серьёзную вину и т. п.; где стремятся к согласию, толерантности, гармонии между людьми, восхваляют "мирных", "кротких", ставят целью земной истории "вечный мир" между народами и отдельными людьми и даже в сердцах этих отдельно взятых людей. Мы не будем здесь высказываться о подобных моральных взглядах и оценочных суждениях. Для философии первостепенную важность имеет то, что *есть*, а не то, что *должно* быть. Это не значит, что она располагается на территории так называемых "фактов", мирится с прискорбной слабостью нашей нравственной природы, принимает, на худой конец, мир и людей такими, какие они есть в данный момент, и вообще отказывается от нравственных наставлений. Это, скорее, значит: для неё важна *сущность* бытия – мира, вещей и человека – независимо от того, какую нравственную позицию занимают люди по отношению к ним. Может быть, именно в бытийном феномене власти труднее всего достичь оптики "по ту сторону добра и зла" и удержаться в ней до конца; ибо где бы ни возникало господство, где бы ни учреждалась власть, там имеет место страдание, боль, неумолимость, подавление – имеет место *вертикаль власти* и, говоря словами Заратустры, "противоречие ступеней и восходящих по ним". Господство, поскольку оно представляет собой вертикаль власти, всегда связано с рабством – радости господина соединены с бедствиями раба. Тут, вероятно, захотят возразить, что это всё же действительно только тогда, пока проблему власти отделяют от проблемы справедливости, а "справедливая" власть – это не что иное, как разумный порядок человеческих вещей, ограничивающий свободу индивида лишь в той степени, чтобы она могла существовать вместе со свободой других. Могут выдвинуть и другой довод: справедливая власть есть "богоданный" уклад жизни, где общественное объединение находится под данной "богом" светской и церковной властью и управляется монархами, чьё регентство ведёт своё начало от бога. Сейчас такие "софократические" и "теократические" обоснования человеческих претензий на господство выглядят сомнительно. Ссылка на разум порождает сомнение, означая не завершаемое дело. Ибо кто может сказать, что он довёл мышление до "предела", дальше которого невозможно пойти, и может обосновать разумность структуры власти, опираясь на исчерпывающее постижение человеческой способности разумно мыслить? Теократия, в свою очередь, стоит на позиции за пределами исследовательских возможностей конечной человеческой мудрости, за пределами философского горизонта "lumen naturale". Но принимая во внимание обе концепции, теократию и господство разума, можно выделить важную сущностную черту власти, а именно, бросающуюся в глаза связь *формы власти* и "*знания*".

Человеческая власть претендует на то, чтобы быть неким видом знания. Это ни в коей мере не является абсолютно само собой разумеющимся. В бытовом понимании власти на передний план выходит, скорее, другая основная черта: а именно – *волевое начало*, инстинкт власти, радость самоутверждения, подчинение себе окружающих. Но обе черты составляют одно целое. Власть вообще есть особое выражение человеческого друг-с-другом-бытия, сложившаяся, приведённая к "системе" совокупная форма межчеловеческих отношений. Это не следует сейчас понимать в том смысле, будто все отношения между людьми изначально и в своей сущности определены властью; существуют способы общественного бытия абсолютно иного рода. Но власть охватывает их, включает их в себя, переформирует их. Власть "тотальна", даже если она и исключает какие-то области жизни, признаёт личные сферы, ибо, к примеру, и правовое самоограничение государственной власти, вследствие которого образуются такие "безвластные" зоны, – это "установка", это тоже властное политическое решение формирующейся власти "правового государства".

Мы ставим вопрос о *принципиальном* понятии власти. Предварительное понятие мы имеем в тотальном устройстве человеческих вещей. Власть есть структура порядка; упорядоченное таким порядком есть человеческое друг-с-другом-бытие. Оно не оставлено на стихийную, хаотичную игру случая – оно принимает некую форму благодаря самим людям, как бы связано, затвердевает в системе правил. Но нельзя впасть в ошибку и ставить в начало человеческой истории турбулентное природное состояние, вроде "войны всех против всех", "bellum omnium contra omnes". Такая мысль вообще имеет ценность только в качестве вспомогательной теоретической конструкции, чтобы наглядно показать как бы "искусственный" характер структурного образования человеческой власти. Но человек ни в один доисторический период не живёт "свободно от власти", как и "свободно от труда". Разумеется, только в историческую эпоху человеческого рода труд и власть приобретают свои характерные черты. Ведь именно они те феномены, которые порождают определённое "содержание" истории. Но они присутствуют латентно и в смутно различимые доисторические времена. "Дикая орда" приходит на смену родоначальнице, вождю, шаману; власть обладает магическими чертами, окутана тайной, защищена различными табу. И до позднейших исторических времён дотягивается магия давнего времени, блестит на символических изображениях, играет в реюющих на ветру знамёнах, сверкает на скипетрах и коронах. И точно так же *неправильно* ставить в начало некое идиллическое состояние, где не только лев мирно обходился с ягнёнком, но и человек – с другими людьми, никто не причинял страдания другому, никто не возносился до роли господина над другим человеком и не подавлял его, никто ни над кем не одерживал верха. Но то обстоятельство, что вновь и вновь выдвигаются именно две такие противоположные картины мифического первобытного состояния человечества и в древнейших мифах просвечивает напоминание о них, настоятельно указывает нам на *двойственность* власти: она считается благословением, поскольку сдерживает необузданное насилие, организует и регулирует человеческую жизнь, – и она считается проклятием, поскольку закрепляет властную вертикаль, порабощение одних людей

другими, вводит суровость приказа и принуждение к повиновению, подрывает братство людей в различии господствующих и порабощённых.

Но власть вообще как строй жизни человеческого общества не та вещь, что присутствует как бы сама по себе, подобно облакам на небе и волнам на море; такой строй всегда "создаётся" – но не так, как гончар делает горшок, сапожник – обувь. Мастер, разумеется, должен принимать в расчёт определённое сопротивление своего "материала", должен применять силу против этого сопротивления. Однако налаживаемые властью "человеческие вещи" не остаются индифферентными к формирующей властной воле, ни в каком смысле не сравнимы с тем или иным природным "материалом". Группа людей, народ во всякое время находится, так сказать, в движении властных устремлений. И народу не всё равно, будет ли он приведён к той или иной форме общественного устройства и каким образом это произойдёт, – в отличие от древесины, которой безразлично, будет ли она переработана и каким образом. Древесина не стремится стать столом, железо – скульптурой; но человеческое общество, по видимому, стремится к прочной структуре, к формированию какой-либо власти. Это означает, что власть как установленный строй всегда обязательно восходит к *учреждению*. В учреждении силовые отношения закрепляются на какое-то время в постоянную форму. Власть держится на влиянии. Понятие влияния при этом понять непросто. Мы должны различать влияние *до* учреждения некой власти и влияние *после* её учреждения. Влияние после учреждения власти ограничено его положением в системе власти, кругом полномочий, правом отдавать приказы, которым кто-то обладает, местом в стабильной и упроченной вертикали власти. Я намеренно избегаю правовой формулировки. Усовершенствование системы власти до стадии правового порядка, в котором существуют легальные полномочия, ограниченная "административная власть" и т. д., есть особый вид власти. В сформированной и структурированной системе власти, независимо от того, имеет ли она законную форму или нет, всегда есть такое исполнительное применение силы, которое с самого начала ограничивается и направляется общим смыслом вертикали власти. Влияние отдельного должностного лица имеет тогда такую же продолжительность, как и сама система власти. Иначе обстоит дело с влиянием *до* учреждения власти. Это влияние флуктуирующее и нестабильное. Власть имущий должен постоянно подтверждать его заново, доказывать на деле, испытывать, применять, защищать – он ни на секунду не может снять доспехи и отложить меч. Его влияние, так сказать, всегда в состоянии готовности, старается пересилить другие влияния. Его влияние соответствует в каждом конкретном случае только его фактической исполнительной власти. Основная установка всех правителей заключается в том, чтобы стабилизировать своё влияние, т. е. превратить его в вертикаль власти, перевести состояние войны в состояние мира. Тем самым влияние не лишается своего основного воинствующего характера; *мир* между группами людей в вертикали власти – это *стабилизированная война*, затвердевание флуктуирующих движений противоположных устремлений. Война и мир не являются простыми противоположностями, как светлый и тёмный, тёплый и холодный. Но как вообще человек приобретает влияние на других людей? Каков глубинный источник

этого странного феномена? Люди по своей природе отличаются друг от друга во многих отношениях: одни сильнее, храбрее, хитрее, чем другие. Существует бессчётное количество форм и разновидностей превосходства, от простой, грубой физической силы до коварных замыслов и изготовления умного оружия. Существуют также возможности воздействия, чей насильственный характер не так очевиден: эксплуатация какой-нибудь боязни злых духов, искусство обольщения речами и т. д. Окружающими можно управлять многими способами: при помощи соблазнов или путём ввержения их в нищету. Но всего этого недостаточно. Кнутом и пряником можно выдрессировать и животное – боль и удовольствие могут быть *вспомогательными* средствами при установлении влияния на людей. Единственной и решающей властью человека над окружающими является *угроза смерти*. Власть берёт своё глубинное начало в готовности *убивать*. Так как каждый человек существует в открытости смерти, к нему можно применить крайнюю степень насилия, ставя его перед решением: смерть или подчинение, предоставляя на его усмотрение, быть ли ему лучше мёртвым, чем рабом, или лучше рабом, чем мёртвым. В своей субстанциальной сущности власть имеет военное происхождение. Властные структуры первоначально суть творения воинов. Чтобы избежать недоразумений: мы не имеем в виду, что человеческая община, город, полис в принципе и в целом основаны на феномене силы и власти. Но поскольку полис представляет собой слепок власти, он в конечном счёте отсылает к высшей власти, которая возможна между людьми, к возможности распоряжаться чужой смертью. Если бы мы, подобно животному, не ведали о вероятности быть убитыми, то в царстве людей не могло бы быть никаких властных отношений. И если о варварских временах рассказывают, что при закладке фундамента крепостей в вал живьём замуровывали людей, то это лишь зловещий символ того, что в фундамент любой человеческой власти всегда допущена *вероятность* человеческой смерти, угроза смерти. Сущность власти соседствует со смертью. Это элементарные смысловые связи, которые, возможно, напугают нас; которые настолько просты, что мы большей частью выпускаем их из виду. Человек, хочет он того или нет, точно так же является борцом, как работником и смертным. Воинственности человеческого существования присущи неизбывная суровость и резкость враждебного столкновения. Оно *предлежит* любой моральной оценке, филантропия никогда не сможет устранить и погасить его. Но "полемическую" сущность всякой человеческой власти не оценивает верно, т. е. сообразно её бытийному смыслу, ни "героический ореол", ни этическая анафема. Человек не стоит *между* сверхчеловеческим и недочеловеческим сущим; он не является наполовину чудовищем, наполовину ангелом – он находится вовне, заступает в великую войну космоса, о которой Гераклит говорит: "Война (Полемос) – отец всех, царь всех; одних она объявляет богами, других – людьми; одних творит рабами, других – свободными." (Фрагменты ранних греческих философов. Под ред. И. Д. Рожанского. Ч. I. М., 1989. С. 202).

## Итоги экзистенциальной характеристики труда и власти. Отношение к себе и отношение к миру

Подводя итоги опыту экзистенциальной характеристики труда и власти, нужно в сжатой форме мысленно увидеть наиболее значительные основные структуры. В обоих бытийных феноменах мы находим глубокую парадоксальную двойственность, ускользающую от однозначной понятности, диалектически оформляющуюся в переходах противоположных определений; и оба феномена являются в преобладающей степени историчными и социальными. Историчным человек является потому, что он, отмеченный смертью, знает об ограниченности времени своей жизни. Только смертное существо имеет намерения, замыслы, планы на будущее. Конкретное содержание каждого периода истории сформировано в столкновении человека с "природой": в труде, в воинственной стычке человека с окружающими его Другими; в формах стабилизовавшейся силы, во власти. Существенное различие между трудом и властью заключается в несходстве двух измерений бытия, несводимых друг к другу. Человеческое существование – это всегда бытие-при-вещах, будь то интимность обращения с ними или дистанция теоретического опредмечивания. И это всегда со-бытие-с-окружающими; это со-бытие охватывает дружбу и вражду, любовь и ненависть, заботу и безучастность. "Бытие-при" и "со-бытие" суть экзистенциальные горизонты; они связаны и спаяны друг с другом. Каждое бытие-при окружающем сущем одновременно означает ситуацию человеческого друг-с-другом-бытия, имеет интересубъективный смысл. И наоборот, не существует отношения с другими людьми, которое не было бы также и пребыванием людей при сущем не-человеческого вида бытия. Сообщества людей не могут существовать в отрыве от вещей. Им нужны территория, земля, воздух, суша и море, растительность и животный мир; нужны жилище и очаг, колыбель и гроб, стол и кровать, плуг и меч, городские стены, повозки и корабли, лира и палочка для письма. Бытие-при вещах ещё с незапамятных времён представляет собой обобществлённое бытие в коллективной *praxis, poiesis* и *theoria*. Реально и материально группы людей существуют среди вещей. Оба измерения существования бытия-при и со-бытия закреплены в *самобытии* человека. Самобытие больше, чем известная структура Я, больше, чем просто феномен "сознания". Поскольку человек существует, уже постольку он относится к себе самому, открыт самому себе. Используя формулу Хайдеггера, человек «есть сущее, для которого в его бытии речь идёт о самом этом бытии» («Бытие и время», § 41); он живёт в озабоченности самим собой.

Но это отношение человеческого бытия к себе самому не является последней, несущей, невыводимой экзистенциальной структурой. Мы, соответственно, не являемся такой "самостью", как камень является протяжённой материей, растение – неясно пробивающимся, а животное – уже ощущающим себя жизненным процессом. Самостность вообще не подобает бытию во взаимосвязи пирамидального нагромождения внутримирных вещей. Обычно придерживаются схемы "пирамиды": объясняется, что все вещи материальны, над мате-

риальным основанием возвышается сужающаяся сфера живого, в ней ещё более узкая часть – анимального, а над сферой животного – ещё более узкое поле человечества – и оно венчается гениями. В качестве конструктивного принципа этой пирамиды обычно берут возрастающее одухотворение природы, которое, как утверждается, достигает в человеке своей вершины и уже соприкасается со сверхъестественным "царством духов", царством демонов, ангелов и богов. В этой традиционной точке зрения сущностное место человека характеризуется расстоянием от иного сущего, приведено к внутримирной системе координат. Это мы считаем принципиально неверным. Человек может, разумеется, сравнивать себя с другими вещами, встречающимися в мире рядом с ним и вне его, фиксировать общее и устанавливать отличительное. Но к вещам в мире он относится потому, что ранее и более коренным образом он сформировал своё отношение к самому миру. Отношение к миру есть фундаментальная бытийная конституция человеческого существования, в которой заложены в совокупности самостное бытие, со-бытие и бытие-при-вещах. И это отношение к миру не некий придаток к человеку в виде особой структуры, не символ "трансцендентальных горизонтов", относящихся к субъективности субъекта – оно, скорее, представляет собой экстатическую открытость универсуму, властвующему миру как времени-пространству появления и бесформенной ночи отсутствия, в которую уходит от нас мёртвый.

Отношение к миру пронизывает все основные феномены человеческого бытия своей экстатикой, настраивает их дыханием бесконечного, относит нас к оставляющей на произвол судьбы власти бесконечного светлого неба, которое всему являющемуся даёт очертание, облик и форму и относит нас к укрывающей власти затворённой земли, которая выпускает на свободу являющееся, носит его и вновь принимает обратно. Смерть, труд и власть раскрываются в своём более глубоком значении как способы двойственного человеческого миро-соответствия. Смерть придаёт нашему пребыванию в сфере явлений глубину чувств и пронизательность, и вместе с тем она опускает нас в ночь, где всё едино, в тёмную пропасть по ту сторону всякой индивидуализации. Труд и власть, напротив, родом из царства различий и обособленности; здесь к индивидуализации относятся в высшей степени всерьёз, она не обесценивается как "покрывало Майи". Труд и власть суть способы бытия, с помощью которых человек предоставляет место пугающему влиянию негативного, этой великой силе; с помощью которых он настаивает на противоположении и разрыве; с помощью которых он приветствует *polemos pater panton*, войну как отца всех вещей. Труд и власть делают акцент на разобщении. Они поселяются отнюдь не на почве одной лишь индивидуализации; они не ведут себя спокойно; они отличаются неугомонной подвижностью, они суть воздвижение. Труд есть неустанное воздвижение, поскольку производительная сила не заканчивается в продукте, уничтожает его в потреблении или, там где она выступает средством (инструмент, механизм и т. п.), усиливает опосредованность и возвеличивает аппараты до гигантских размеров. И власть тоже не знает в себе покоя. Как раз потому, что она всегда пытается стабилизировать принуждение; потому, что она страстно стремится к нескончаемости; потому, что хочет «писать на воле

тысячелетий, как на бронзе» (Ф. Ницше. Так говорил Заратустра, 3). Это раскрывает её сущностное движение. Она стремится к могуществу и победе силы. Даже если труд и власть принципиально несхожи между собой, поскольку они принадлежат двум различным экзистенциальным измерениям, бытию-при и событию, то они всё же согласуются во многих чертах и занимают совершенно особенную близкую позицию по отношению друг к другу. Под названием "труд" и "власть" мы разобрали в качестве двух различных, но родственных в структурном отношении экзистенциальных феноменов то, что Ницше называет "волей к власти". Воля к власти для него – сущность бытия, сущность человека, природы, всего космоса. Это основная формула толкования мира "по ту сторону добра и зла", которое хранит верность реальному земному миру и не спасается бегством в воображаемые "замирья". Там, где человек постигается в оптике "воли к власти", на передний план прорываются определённые черты человеческого, такие, как самоутверждение, индивидуальность, свобода. В этом отношении Ницше не противоречит традиционному образу человека в западной метафизике (...).



# Содержание

## Часть I

А. А. Аксёнова. Вторая Эрида Гесиода (к истолкованию фрагмента поэмы «Труды и дни» .....	4
И. В. Кузнецов. Идея труда в русской литературе, старой и новейшей...	7
Я. О. Глембоцкая. Хозяйственный мужик в русской литературе: от Островского до наших дней .....	18
В. В. Мароши. «Работа на земле» в русской поэзии и прозе XIX–XX вв..	27
Л. Ю. Фуксон. Труд в романе «Обломов» .....	40
И. А. Юртаева. Тема труда в творчестве Л. Н. Толстого .....	48
Е. Н. Рогова. Тема труда в романе В. Сорокина «Роман» и проблема целостности постмодернистского текста .....	54
А. М. Павлов. Труд как жизненная ценность в советской детской литературе (на материале повести Н. Носова «Дневник Коли Синицына») .....	59

## Часть II

<i>Из классического философского наследия.</i> .....	66
Е. Финк. Основные феномены человеческого бытия. Труд и власть <i>пер. с нем. Любови Юделевны Фуксон</i>	
Обыденное знакомство с трудом и его философское понятие .....	66
Противоречивая двойственность характера труда .....	75
Истолкование сущего по модели <i>techné</i> : современный технический мир и понятие труда .....	83
Социальная основа человеческого труда .....	92
Отношение труда и власти .....	101
Принципиальное различие между трудом и властью в бытийно-аналитической оптике .....	109
Итоги экзистенциальной характеристики труда и власти. Отношение к себе и отношению к миру .....	118

*Научное издание*

ФЕНОМЕН ТРУДА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ИСТОЛКОВАНИИ

Редактор З. А. Кунашева

Подписано к печати Формат

Бумага офсетная. Печать офсетная №1. Усл. печ. л.

Тираж 100 экз. Заказ №

Новосибирский государственный театральный институт,

Кемеровский государственный университет.

650043, Кемерово, ул. Красная, 6.

Отпечатано в типографии ООО «ИНТ»,

650003 г. Кемерово, пр. Химиков, 43а, тел. 8 (3842)738797