

СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАРОДА И ПУШКИН

Проблема связи новейшей русской литературы с классическим наследием во всем его объеме только-только встает перед нашей наукой. Хотя отдельные экскурсы в этом направлении предпринимались и предпринимаются, в целом решение этой проблемы, требующей углубленного исследования и соединенных усилий, — задача будущего. Одно дело — критические отзывы о текущих явлениях литературного процесса, со всей случайностью наблюдений и часто импрессионистической безответственностью, довольствующейся приблизительным подходом (я не говорю о критике, которая руководствуется внелитературными, конъюнктурными мотивами и которая именуется критикой по недоразумению, за отсутствием более точного обозначения), и другое дело — историческая литературная наука. Она предполагает спокойствие взгляда, обнимающего факты в широкой перспективе и внутренней соотнесенности, и объективную взвешенность обобщающих умозаключений. Но до таких умозаключений в той области исследования, о которой идет речь, еще далеко. Да они и невозможны без обдумывания исходных данных, без частных разработок, без их систематизации и единой оценки. Это означает, что общие соображения, высказываемые в этой работе, имеют предварительный смысл, что они рассчитаны на дальнейшие уточнения и корректировку.

Уже сейчас достаточно ясно видно (а со временем, думаю, будет еще виднее), что ведущая линия русской литературы не прерывалась никогда. Тот особый характер, который был сообщен литературе гением Пушкина, в тех или иных формах отразился и в творчестве крупнейших русских авторов XX в. Этот особый характер связан с признанием главной роли народа (его нужд, верований, идеалов) в исторической и духовной жизни нации, государства.¹

После смерти поэта, в 40-е годы XIX в., проблема народа встала со всей остротой в полемике западников и славянофилов о путях развития западноевропейских стран и России. Особенности западноевропейской и русской истории славянофилы увязывали, как известно,

с особенностями просвещения, которое на Западе опиралось на римский (католический, затем и протестантский) вариант христианства, а на Востоке Европы – на греческое православие. «Рассматривая основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе, – писал И. В. Киреевский, – мы с первого взгляда открываем между ними одно очевидно общее: это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта» («В ответ А. С. Хомякову», 1839).² Согласно А. С. Хомякову, «каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек <...> внутренняя его жизнь есть не что иное, как развитие какого-нибудь нравственного или умственного начала, осуществляемого обществом, такого начала, которое определяет судьбу государств, возвышая и укрепляя их присущую в нем истину, или убивая присущую в нем ложь» («Мнение русских об иностранцах», 1846).³ По мысли славянофилов, начало западного просвещения, соединенное с этой «ложью», заключается в односторонней рассудочности, в формализме, в безбрежном рационализме, унаследованных от языческого Рима и извративших самый дух христианского учения. «Древний мир, – писал А. С. Хомяков, – завещал новому великолепный обман Римского просвещения, и новый мир принял его с радостью, с гордым самодовольством <...> смешал его с христианством, внедрил в свою жизнь и в свою душу, и тысячи лет было мало, чтобы обличить его» («По поводу статьи Киреевского», 1852).⁴ Сходным образом рассуждал и И. В. Киреевский: «...потому ли, что христиане на Западе поддались незаконно влиянию классического мира, или случайно ересь сошлась с язычеством, но только римская церковь в уклонении своем от восточной отличается именно тем же торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом <...> инквизиция, иезуитизм – одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма. В этом последнем торжестве формального разума над верою и преданием пронизательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, то есть и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силою возбужденной зависти, и Гёте, венец новой поэзии, литературного Талейрана, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод рациональной политики, и Лудвига Филиппа, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!» («В ответ А. С. Хомякову»).⁵ С рационализмом западного просвещения, по убеждению славянофилов, связаны и стремление к личному обособлению, индивидуализм

и раздробленность, сдерживаемые лишь силою юридического закона, внешнего принуждения. В деле познания истины и живого единения людей разум уступает действительно универсальному закону любви. Предоставленный исключительно самому себе, не управляемый любовью, разум не способен понять сущность явлений.⁶ А. С. Хомяков писал: «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение Православное от всех остальных: от Латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от Протестанства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности».⁷

Пороки западного просвещения вместе с этим просвещением усвоило русское образованное общество, реформами Петра I почти насильственно разделенное со своим народом. Между тем народ сохранил верность духу истинного христианства как религии смирения, прощения, уступки не внешней силе юридического или политического принуждения (как на Западе), но нравственной силе высоких заповедей любви. «...Не мы (образованное общество. — В. В.), — утверждал А. С. Хомяков, — приносим высшее Русской земле, но высшее должны от нее принять. Мы приносим только кое-какие знания, легко приобретаемые личным трудом каждого, не совсем тупого человека; принять же должны жизненную силу, плод веков истории и цельности народного духа» («О возможности русской художественной школы»)⁸ При условии живого общения с народом (сочувствия ему в широком смысле), по мнению А. С. Хомякова, «в нашем быте отозвалось бы то единство, которое лежало искони в понятии Славянской общины и которое заключается не в идее дружинного договора Германского или формального права Римского (т. е. правды внешней), но в понятии естественного братства и внутренней правды».⁹ В русской общине славянофилы видели живое воплощение начал восточноевропейского просвещения, моральных заповедей христианства, не искаженного своеволием и односторонней рассудочностью латинства, — ту органическую связь, которую утратил Запад. К. С. Аксаков писал: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей, и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие христианское <...> Община представляет, таким образом, нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов: так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей; как в созвучии голосов каждый голос дает свой звук, так в нравственном созвучии личностей каждая личность слышна, но не одиноко, а согласно, — и предстает высокое явление дружного совокупного бытия разумных существ (сознаний); предстает братство, община — торжество духа человеческого» («Краткий исторический очерк Земских соборов»)¹⁰ И в одной из своих заметок: «Русский народ не есть народ, это человечество; народом

является он от того, что обставлен народами с исключительно народным смыслом, и человечество является в нем поэтому народностью». ¹¹ В противоположность России, Запад утратил органическую связь. Там, считал А. С. Хомяков, «истории уже нет в жизни, организма нет, общества с живыми началами нет. Это скопление личностей, ищущих, не находящих и не могущих найти связи органической» («О возможности русской художественной школы»). ¹² «Весь частный и общественный быт Запада, — писал И. В. Киреевский, — основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Отсюда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город — *внутри своих прав* есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостию, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями» («В ответ А. С. Хомякову»). ¹³ Но русская община, русский крестьянский мир еще живет единством нераздробленной жизни: «Она (Русь. — В. В.) прошла через великие испытания, она отстояла свое общественное и бытовое начало в долгих и кровавых борьбах... — и сперва спасшая эти начала для самой себя, она теперь должна явиться их представительницею для целого мира. Таково ее призвание, ее удел в будущем» («По поводу Гумбольдта»). ¹⁴ И. В. Киреевский более осторожен: «...коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала Западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно искать; они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность Европейская. Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она, можно сказать, dokonчила круг своего развития, начавшийся в девятом. Россия, хотя в первые века своей исторической жизни была образованна не менее Запада, однако же, вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий, была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни Русского человека» («О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»). ¹⁵

Эти первые начала, выражающие органический строй русской жизни (как у А. С. Хомякова) или намекающие на него (как у И. В. Киреевского), прямо связаны с православием. «Обширная Русская земля, — писал И. В. Киреевский, — даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда осознала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью,

неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общезначительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них (монастырей. — В. В.) возвращались в общественное сознание, приняв одно, общее направление. Безразлично составляясь из всех классов народа <...> духовенство, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Царьграде, Сирии и на Святой горе» («О характере просвещения Европы...»).¹⁶ Но после всех исторических метаморфоз, главной из которых была петровская реформа, или реформы, русское общество раскололось. «Русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел, почти неизменно, в низших классах народа: он уцелел, — хотя живет в них уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании, уже не связанный господством образующей мысли, уже не оживляющийся, как в старину, единомысленными воздействиями высших классов общества...»¹⁷ Тогда как раньше «и князья, и бояре, и духовенство, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская, — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинакою потребностью общего блага». ¹⁸

Общественное сознание, образованное просвещением. Западным либо Восточным, формировало различные национальные типы. Западный тип — тип человека, исполненного гордости и высокомерия («он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи»), тогда как русский человек живо чувствует свое несовершенство.¹⁹ Там — раздвоение, здесь — цельность; там — рассудочность, здесь — одушевленная любовью разумность; самоотвержение, бескорыстие; там — эгоизм, здесь — кротость и смирение. «Смирение, в настоящем смысле, — писал К. С. Аксаков, — несравненно большая и высшая сила духа, чем всякая гордая, бесстрашная доблесть. Вот с какой стороны, со стороны христианского смирения, надо смотреть на Русский народ и его историю. В таком народе не прославляется человек с его делами, прославляется один Бог» («О русской истории»).²⁰ Ср. убеждение позднего Достоевского: «Единый народ — „богоносец“ — это русский народ». ²¹

Отвергать западное влияние, влияние западной образованности, в России уже поздно, но, по мысли И. В. Киреевского, надо переплавить его в русской цельности. Здесь все упования на простой народ и церковь: «...корень образованности России живет еще в ее народе и, что всего важнее, он живет в его Святой, Православной церкви. Поэтому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое

доныне из смешанных и большею частию чуждых материалов <...> Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение: вырабатывать мысленно общественное самосознание, — когда этот класс, говорю я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец вполне убедится в односторонности Европейского просвещения, когда он живет почувствует потребность новых умственных начал, когда, с разумною жаждою полной правды, он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой Святой веры отечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из-под гнета рассудочных систем Европейского любомудрия, Русский образованный человек, в глубине собственного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения Святых Отцев Церкви, найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами Западного самосознания» («О характере просвещения Европы...»).²²

При всей нелюбви к логике, рассудочности, рационализму славянофилы, как видим, выражали свое представление о народе в форме рационально построенной, рационально обоснованной, логической концепции, внутренне стройной и непротиворечивой. В этих построениях они опирались и на хорошо им известные реальные факты русской и западной истории, и в еще большей мере (прямо или от противного) — на философские воззрения западных мыслителей, таких как Гердер, Кант, Шеллинг, Гегель или французские историки и социалисты. Они верили или были убеждены, что их рациональные и логические концепции действительно отражают народный характер, народное мирозерцание, до конца не осознаваемое (или вообще не осознаваемое) самим народом, но внутренне руководящее его жизнью.

Начиная с 40-х годов прошлого века вопрос о народе уже не сходил с повестки дня. Со славянофилами спорили, их поправляли, им возражали, над ними смеялись, но главное было сделано. Не только наука и публицистика, но и художественная литература в лучших, наиболее ярких и сильных своих представителях сосредоточила внимание на этом вопросе. Взгляды славянофилов на народ, их положительные верования и убеждения казались узкими, идеальными, даже вымученными — отнюдь не выражающими реальной сложности народной жизни. Они казались такими и тем, кого славянофилы могли бы числить среди своих ближайших сторонников, — например, почвенникам, писателям-народникам. В письме Н. Н. Страхову от 22, 25 марта 1872 г. Л. Толстой писал: «Народность славянофилов и народность настоящая две вещи столь же разные, как эфир серный и эфир всемирный, источник тепла и света. Я ненавижу все эти хоровые начала

(вспомним, кстати, не хоровое, так «роевое» начало в «Воине и мире». — В. В.) и *строи жизни и общины и братьев славян*, каких-то выдуманных, а просто люблю определенное, ясное и красивое и умеренное и все это нахожу в народной поэзии и языке и жизни и обратное в нашем».²³ Славянофильская концепция народа многих не устраивала, но всех устроила сама концептуальность. Крупнейшие русские реалисты не только в публицистике, но и в художественном творчестве высказывали собственный взгляд на народ, его верования, его убеждения в подтверждение своих мнений, т. е. тоже предлагали рациональные, логически обоснованные концепции, которые не теряли своей рациональной и логической природы, будучи выраженными и на языке художественных средств. (Надо, кстати, заметить, вопреки расхожему представлению, укоренившемуся у нас с легкой руки В. Г. Белинского и его именем освященному, что логика, рационализм и не противоречат и не противопоставлены художественному способу освоения мира. Ведь логическая мысль может быть выражена в разных формах. Трудно найти, например, более рациональный ум, чем у Л. Толстого, но кто откажет ему в художественных способностях?) Не только Л. Толстой или Достоевский, но и писатели меньшего масштаба, такие как Г. И. Успенский, Н. Н. Златовратский, рассказывая о народе, рисуя народные характеры и отношения, обычно руководились определенной концепцией (ср. «Крестьянин и крестьянский труд», «Власть земли» или, скажем, «Устои»). При этом, не соглашаясь со славянофильскими воззрениями в целом, писатели нередко в прямом или преображенном виде усваивали отдельные их положения, подчиняя эти положения собственной системе, собственному пониманию народной жизни, т. е. опять-таки той или иной концепции (не говоря уже о Достоевском, такие переклички можно заметить и у Л. Толстого). Многие говорили и о народе и от имени народа, и многие упрекали друг друга в том, что они совершенно напрасно это делают, — в тех случаях, когда одни доводы и убеждения вступали в противоречие с другими, т. е. когда одна концепция прямо или косвенно служила опровержением другой. Так было с реакцией Достоевского на заключительные страницы «Анны Карениной» (1877), болезненно задевшие автора «Дневника писателя», его излюбленные идеи, связанные со славянским вопросом: «Левин (говоря о Левине, Достоевский метил и в Л. Н. Толстого. — В. В.) любит себя называть народом, но это бари, московский барич средне-высшего круга, историком которого и был по преимуществу граф Л. Толстой <...> Я хочу только сказать, что вот эти, как Левин, сколько бы ни прожили с народом или подле народа, но народом вполне не сделаются, мало того — во многих пунктах так и не поймут его вовсе. Мало одного самомнения или акта воли, да еще столь причудливой, чтобы захотеть и стать народом. Пусть он помещик, и работающий помещик, и работы мужицкие знает, и сам косит и телегу запрячь умеет <...> Все-таки в душе его, как он ни старайся, останется оттенок чего-то, что можно, я думаю, назвать

праздношатайством – тем самым праздношатайством, физическим и духовным, которое, как он ни крепись, а все же досталось ему по наследству...»²⁴ Любопытно в данном случае, что и в рассуждениях Левина, непосредственно вызвавших отповедь Достоевского (эти рассуждения я опускаю), и в самой отповеди легко увидеть отголоски славянофильских идей.

Как бы то ни было, традиция классической русской литературы XIX в., традиция русского реализма (из крупных авторов кроме, заметим, Пушкина), демонстрирует концептуально-рациональный подход к народной теме. При всей любви к народу, доходящей иногда до поклонения, писатель смотрит на народ со стороны и пытается в стройной системе взаимосвязанных положений уловить основы, мировоззренческую суть многообразных проявлений народной жизни. Предполагается, что эта суть и основы в принципе переводимы на язык философской, логически-рациональной концепции, которую можно при усилении разглядеть, о которой можно догадаться. Опорой в построении таких философем, как и у славянофилов, часто служили истины религии – именно христианства (например, у Л. Н. Толстого, в значительной степени – у Н. С. Лескова), иногда – именно православия (у Ф. М. Достоевского).

Концептуально-рационалистический подход к народной теме, свойственный классическому русскому реализму, не пресекся и в литературе новейшего времени. Правда, в основание мировоззренческих схем обычно ложились иные постулаты, выражавшие новую господствующую идеологию или, по крайней мере, оглядывавшиеся на нее. Эту линию оставим в стороне: как раз ее прежде всего и изучали и изучают историки советской литературы. Обратимся к нашим дням.

Казалось бы, трудно увязать современных русских писателей с классической русской литературой. Чувствуется эта капитальная связь, но сказать, в чем именно она заключается, совсем непросто. Так с В. М. Шукшиным. При чтении его произведений то и дело в памяти возникают имена Пушкина, Гоголя, Достоевского, Л. Толстого, Чехова, Лескова, Гл. Успенского и т. д. И вместе с тем литературное своеобразие Шукшина резко отличает его от того, и другого, и третьего... Шукшин никого не повторяет. И так же – В. Г. Распутин, В. И. Белов или Ф. А. Абрамов. Но одно можно сказать твердо (и тут не надо ученых исследований): они принадлежат магистральной линии классической русской литературы – стволу этого могучего дерева, а не его раскидистым и побочным ветвям. Их называют «деревенщиками». Это справедливо при условии оговорки, что к «деревенщикам» следует отнести и Пушкина (эпос), и Гоголя, и Тургенева, и Достоевского, и Л. Толстого и многих других. И те (великие предшественники) и эти (великие продолжатели их дела – теперь уже можно так их обозначить, поскольку немало они успели написать, а некоторые, как Шукшин, уже и ушли из жизни) одним из главных предметов художественного изучения и безусловно – главной своей заботой избрали

народ. «Как же мы должны быть благодарны им, — писал Шукшин, — всей силой души, по-сыновьи, как дороги они всякому живому сердцу, эти наши титаны-классики. Какой головокружительной, опасной кручей шли они. И вся жизнь их — путь в неведомое. И постоянная отчаянная борьба с могучим гадом — мещанином. Как нужны они, мощные, мудрые, добрые, озабоченные судьбой народа, — Пушкин, Толстой, Гоголь, Достоевский, Чехов... Стоит только забыть их, обыватель тут как тут. О, тогда он наведет порядок! Это будет еще „то“ искусство!» В борьбе с обывателем и мещанским, обывательским «искусством», не интересующимся судьбой народа, классика, «как тень отца Гамлета», вызывает к каждой душе и «стоит на своем: не пушу! Не дам. Будь человеком» («Монолог на лестнице»).²⁵

Но что такое народ для писателя прошлого — начала нынешнего века? Это крестьянство, деревня (вспомним Пушкина: «О рус! О Русь!>»). И что такое народ сейчас? Это то же крестьянство, та же деревня, лишь взметенная «вихрем сошедшихся обстоятельств» (если воспользоваться выражением Достоевского). В массе она оказалась в городе или одной ногой ступила в город, а другой еще кое-как лепится на прежней земле. В этой весьма неустойчивой позиции — между прошлым и настоящим, ни там вполне, ни здесь, — и рассматривают современные русские писатели свой народ в самую тяжелую, самую переходную эпоху. «Так у меня вышло к сорока годам, — писал Шукшин о самом себе, — что я ни городской до конца, ни деревенский уже. Ужасно неудобное положение. Это даже — не между двух стульев, а скорее так: одна нога на берегу, другая в лодке. И не плыть нельзя, и плыть вроде как страшновато. Долго в таком состоянии пребывать нельзя, я знаю — упадешь. Не падения страшусь (какое падение? откуда?) — очень уж действительно неудобно. Но и в этом моем положении есть свои „плюсы“ <...> От сравнений, от всяческих „оттуда — сюда“ и „отсюда — туда“ невольно приходят мысли не только о „деревне“ и о „городе“ — о России», т. е. об исторических путях ее народа в целом («Монолог на лестнице» — 3, 596). Вот почему и Шукшин, и все эти писатели-«деревенщики» продолжают важнейшую линию классической русской литературы. Их можно было бы назвать «народниками», если бы это понятие не несло известного терминологического смысла.

В авторской аннотации к сборнику рассказов и повестей, помеченной 21 августа 1974 г., Шукшин писал: «Если бы можно и нужно было поделить все собранное здесь тематически, то сборник более или менее четко разделился бы на две части:

1. Деревенские люди у себя дома, в деревне.

2. Деревенские люди, уехавшие из деревни (то ли на жительство в город, то ли в отпуск к родным, то ли в гости — в город же).

При таком построении сборника, мне кажется, он даст больше возможности для исследования всего огромного процесса миграции сельского населения, для всестороннего изучения современного крестьянства». Поясняя далее свою мысль и чувство, которое

руководило им в его работе, Шукшин говорит о нравственных ценностях, веками складывавшихся в народе среди многообразных, тяжелых испытаний и ни при каких обстоятельствах не подлежащих отмене и замене: «Я никак „не разлюбил“ сельского человека, будь он у себя дома или уехал в город, но всей силой души охота предостеречь его и напутствовать <...>: не теряй свои нравственные ценности <...> не принимай суетливость и ловкость <...> за культурность, за более умный способ жизни — он, может быть, и дает выгоды, но он бессовестный. Русский народ за свою историю отобрал, сохранил, возвел в степень уважения такие человеческие качества, которые не подлежат пересмотру: честность, трудолюбие, совесть, доброту <...> Уверуй, что все было не зря: наши песни, наши сказки, наши неимоверной тяжести победы, наши страдания — не отдавай всего этого за понюх табаку... Мы умели жить. Помни это. Будь человеком» (3, 647).

Это были устойчивые чувства и мысли Шукшина, это были его убеждения. Говоря о фильме «Ваш сын и брат», вызвавшем споры, Шукшин писал: «Если экономист, знаток социальных явлений, с цифрами в руках докажет, что отток населения из деревни — процесс неизбежный, то он никогда не докажет, что он безболезненный, лишенный драматизма. И разве все равно искусству, куда пошagal человек. Да еще таким массовым образом. Только так и в этом смысле мы касались „проблемы“ города и деревни <...> И конечно, показывая деревню, старались выявить все в ней прекрасное; если уже ушел, то хоть помни, что оставил!» Относительно опасений насчет «патриархальности» писатель заметил: «Крестьянство должно быть потомственным. Некая патриархальность, когда она предполагает свежесть духовную и физическую, должна сохраняться в деревне. Позволительно будет спросить: а куда девать известный идиотизм, оберегая „некую патриархальность“? А никуда. Его не будет. Его нет. Духовная потребность в деревне никогда не была меньше, ниже, чем в городе. Там нет мещанства» («Вопросы самому себе» — 3, 580). Отношение к крестьянству как создателю и хранителю высших нравственных ценностей характерно и для славянофилов, и для русской классики.

Но вот вопрос: вносят ли современные русские писатели что-нибудь принципиально новое в освещение традиционной для классики темы и в самый подход к ней, помимо новизны героев и сюжетов, подсказанных меняющейся жизнью? Думается, вносят (ведь, вообще говоря, продолжать великую традицию хорошо, да мало: чтобы быть в размер классикам, надо от них отличаться).

Остановимся на Шукшине как авторе коротких рассказов, поскольку именно в этой форме он достиг наибольшего совершенства и поскольку именно она (и никакая другая) позволила ему выразить то, что он хотел и сумел выразить.

Рассказ «Дядя Ермолай» написан в 1970 г., много раз перепечатывался, финал рассказа несколько изменен автором незадолго до

смерти. Дело происходит в деревне (по-видимому, во время войны, так как герой рассказа, колхозный бригадир, дядя Ермолай — хилый, больной мужичонка, а остальные с кем он работает и кем верховодит, судя по всему, — только бабы и ребятишки). Рассказ идет от первого лица и подан как воспоминание детства. Страда. На току молотят зерно. Заходят тучи, «а дядя Ермолай <...> не спешил.

— Не будет никакого дождя. Пронесет все с бурей. — Ему охота было домолотить скирду. Но... все уже собирались, и он скрепя сердце тоже стал собираться» (2, 515—165). Все уезжают с поля в бригадный дом. Пока добираются, пускают коней и ужинают, гроза надвигается ближе, и дядя Ермолай, ввиду «воровской ночи», посылает на ток мальчишек, Ваську да Гришку, стеречь намолоченное зерно. Тем временем «гроза разыгралась вовсю; вспыхивало и гремело со всех сторон! Прилетали редкие капли, больно били по лицу. Пахло пылью и чем-то вроде жженым — резко, горько <...> Когда вверху вспыхивало, все на земле — скирды, деревья, снопы в суслонах, неподвижные кони, — все как будто на миг повисало в воздухе, потом тьма проглатывала все; сверху гремело гулко, уступами, как будто огромные камни срывались с горы в пропасть, сшибались и прыгали. Мы наконец заблудились» (2, 516). Не найдя скирды, у которой молотили, ребята переночевали в другой и утром, явившись к дяде Ермолаю, на все его вопросы о зерне и ночевке лгут, что были на току. «Тут дядя Ермолай взвился: „Да не были вы там, сукины вы сыны! Вы где-то под суслоном ночевали, а говорите — на точке! Сгребу вот счас обоих да носом — в точок-то, носом, как котов пакостливых. Где ночевали?“» (2, 517). Дядя Ермолай долго пытается заблудившихся и заблудших урезонить, он знает, что они лгут: «„Да растудит вашу туда-суда и в ребра!.. — Дядя Ермолай аж за голову взялся и болезненно сморщился. — Ты гляди, что они вытворяют-то! Да не было вас на току, не было-о! Я ж там был! Ну?! Обормоты вы такие, обормоты! Я ж следом за вами пошел туда — думаю, дошли ли они хоть! Не было вас там!“»

Это нас не смутило...» (2, 517). Мальчишки стоят на своем, и ни просьбы, ни угрозы не могут заставить их сказать то, что было с ними накануне. С таким же упорством, с каким дядя Ермолай добивается правды, Васька и Гришка защищают выдуманную ими ложь, прикрывающую видом мужества трусливое слабодушие. Если для них гроза и все ее страхи миновали вместе с ночью, то для дяди Ермолая гроза неожиданно разразилась среди «ясного», «тихого» утра, при чистом небе. Откровенная, беззастенчивая ложь на дядю Ермолая действует подобно стихийному бедствию — сотрясению и помрачению неба и земли, потере всякой опоры:

«— Не было вас там!..

— Были...

Дядя Ермолай ошалел... Может быть, мы — в глазах его — тоже на миг подпрыгнули и повисли в воздухе, как вчерашние скирды и кони — отчего-то у него глаза сделались большие и удивленные» (2, 517—518).

Дядя Ермолай бессилен против бессовестной и трусливой выдумки, притязающей на место истины, у него нет слов, нет доводов для доказательства своей правды и обличения чужой лжи: он «постоял с уздой, бросил, сморщился болезненно и пошел прочь, вытирая ладошкой глаза» (2, 518). И затем: «Он плакал, когда ничего не мог больше» (2, 519). Не умея справиться с нравственным злом, причиняющим ему физическую боль, дядя Ермолай может лишь излить душу в угрожающих пожеланиях: «Обормоты <...> Не были же, не были – и в глаза врут стоят. Штыбы бы вам околеть, не доживая веку! Штыбы бы вам... жоны злые попались! Обормоты» (2, 518). Наконец, финал. Спусти много лет рассказчик, приезжая домой, приходит на кладбище помянуть покойных родных и вместе с ними дядю Ермолая. И каждый раз, когда он там бывает, он думает одну и ту же «простую думу»: «...что был в этом, в их жизни, какой-то большой смысл? В том именно, как они ее прожили. Или – не было никакого смысла, а была одна работа, работа... Работали да детей рожали. Видел же я потом других людей... Вовсе не лодырей, нет, но... свою жизнь они понимают иначе. Да сам я ее понимаю теперь иначе! Но только когда смотрю на эти холмики, я не знаю: кто из нас прав, кто умнее?» (2, 519).

Так заканчивалось повествование во всех изданиях до последних, внесенных автором изменений. Оно заканчивалось не риторическим (как кажется поначалу), а парадоксальным вопросом – ведь ответить на него невозможно. Об этом и написан рассказ. Дядя Ермолай безусловно прав, но при чем здесь его ум? Васька да Гришка (и сколько угодно еще таких же), может быть, его умнее и вообще умны, без сравнений, но они все равно не правы, они врут. Правда не зависит от ума, а ум бывает свободен от правды; впрочем, он не привязан и к умышленной хитрости, так как не тот, кто более хитер, тот и умнее. Правде противостоит не ум, а ложь, и ничего больше. Правду нельзя опровергнуть доводами рассудка, на то она и правда. Но точно так же доводами рассудка ее нельзя и доказать – тем, кто в силу разных чувств и соображений не желает с нею считаться, поскольку ложь в своей беззастенчивой изворотливости всегда сумеет найти лазейку, чтобы поставить истину под сомнение, самоуправно отменить ее с какой-нибудь «другой стороны»:

«– Идите суда <...> Вот тут я от дождя прятался. – Показал. И посмотрел на нас с мольбой: – А вы где же прятались?

– А мы – с той стороны.

– С какой?

– Ну, с той.

– Да где же с той-то?! Где с той-то? <...> Я же шумел вас, звал! Я ее кругом всю обошел, скирду-то. А молонья такая резала, что тут не то что людей, иголку на земле найдешь» (2, 518).

Правда в рассказе Шукшина имеет значение реального факта, который либо существует, либо нет и который не доказывают, но видят или не видят, признают или не признают. Если он существует,

все, что о нем умалчивает или его опровергает, оказывается ложью «кругом», с любой «стороны». Поэтому, как бы ни был блудлив и «пакостлив» ум, ему в конце концов невозможно вырваться за пределы всего лишь двух «сторон» — той, на которой правда, и той, на которой ложь.

Но есть ли «большой смысл» и в этой правде, и в общей тяжелой крестьянской жизни? Или это только «одна» работа и работа («Работали да детей рожали»)? Ясно, что такой вопрос возникает не у дяди Ермолая, но опять-таки с какой-то «другой стороны». Дядя Ермолай совсем не занят «одной» работой, той унижительной, беспросветной работой, которую вынужден делать только невольник. Дядя Ермолай занят Трудом и отдается ему как творец — всеми силами души и тела, с бескорыстием и самоотверженностью, с великой охотой, с беспокойным и радостным ожиданием результата, с тревожной заботой о его сохранении. Этот результат — хлеб насущный. О нем сказано в единственной молитве, завещанной Христом и повторяющейся из века в век и изо дня в день: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». Он нужен всем — взрослым и детям. Он нужен жизни и ее продолжению, в любых возможностях — физических и духовных. Точно так же, как нужно растить хлеб, нужно рожать и растить детей, ибо и в них заключается зерно непрекращающейся жизни со всеми ее возможностями. Поэтому вопрос о смысле жизни дяди Ермолая и таких, как он, оборачивается вопросом о смысле жизни вообще. Есть он у нее или нет? Но для того чтобы явилась эта мысль о смысле жизни, необходимо для начала, чтобы была жизнь, ведь если ее не будет — не будет и этой мысли, и никакой иной. Все, что нужно и способствует общей жизни, есть правда; все, что против, — ложь.²⁶ Это убеждение не может быть обосновано рационально, так как в данном случае ум потребовал бы предварительных доказательств, которых нельзя найти: ведь прежде чем говорить о том, что существует высшая справедливость в насущных нуждах жизни, следует доказать, что существует нужда в ней самой.

Возвращаясь еще раз к своему рассказу и последней правке, Шукшин добавил в финале несколько строк: «...я не знаю: кто из нас прав, кто умнее? Не так — не кто умнее, а — кто ближе к Истине. И уж совсем мучительно — до отчаяния и злости — не могу понять: а в чем Истина-то? Ведь это я только так — грамоты ради и слегка из трусости — величаю ее с заглавной буквы, а не знаю — что она? Перед кем-то хочется снять шляпу, но перед кем? Люблю этих, под холмиками. Уважаю. И жалко мне их» (2, 519).

На вопрос: кто умнее? — ответить нельзя, а на вопрос: кто ближе к Истине и что она? — ответить можно. И даже нужно. И даже известно как. Слова об Истине — евангельская цитата: «Пилат сказал Ему: итак, Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь <...> Я на то родился, на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине (в старославянской форме: «да свидетельствую истину»); всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав

это, опять вышел к иудеям...» (Евангелие от Иоанна, гл. 18, ст. 37–38). Ср. ранее: «Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь Путь и Истина и Жизнь <...> если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: покажи нам Отца?» (Евангелие от Иоанна, гл. 14, ст. 5–9). Истина и жизнь с ее большим и наибольшим смыслом (поскольку она обнимает плоть и дух, мир этот и мир иной) как факт, как воплощенная реальность стоят перед глазами, и люди, блуждающие умом в стороне от того и другого (Пилат, ученики Христа), не способны узнать и признать их. А казалось бы, что может быть более очевидным и бесспорным, чем факт? какая логика? какие доказательства? Разве не сводятся эти доказательства в конце концов к тому, чтобы представить истину с бесспорностью и очевидностью, присущими только живой действительности? Уж если Истина, «грамоты ради и слегка из трусости», величается в контексте финала «с заглавной буквы», то нет никакого сомнения, в чем (или в ком) и что она.

Дядя Ермолай и те, кто с ним, на его «стороне», гораздо ближе к Истине, чем кто бы то ни было. Параллель между людьми, производящими хлеб насущный (а вместе с тем – и хлеб духовный, который они тоже создают и охраняют), и Христом, параллель, возникающая благодаря евангельской отсылке, заставляет вспомнить известное положение Достоевского, восходящее к славянофильским истокам (русский народ – народ-«богоносец»), как и строки знаменитого стихотворения Тютчева:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа –
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа <...>
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

Отсюда – и кладбище в финале рассказа, и кресты, венчающие могилы покойных: «...когда я <...> прихожу на кладбище, я вижу на одном кресте: „Емельянов Ермолай ...вич”» (2, 519). Ведь размышлять о том, кто прав и кто ближе к Истине, повествователь, от лица которого идет рассказ, мог бы и в другом месте. Могилы рассказчик называет «холмиками» – конечно, потому, что земля, покрывающая теперь усопших, а раньше кормившая и поившая их, для них легка, она лежит на них пухом.

Итак, Истина там, где Правда. И в самом деле: никакая истина не начинается со лжи, и любая истина начинается с обыкновенной честности. Казалось бы, это пропись. Но эта пропись у героя рассказа

Шукшина выражает жизненное убеждение, нравственный закон, не подлежащий обсуждению и имеющий повелительный (императивный) характер. Закон требует строгого исполнения, а не обсуждений; он приказывает, а не советует и не рекомендует. Он не оставляет места выбору и заключен в категории необходимости, долженствования, не заменяемых ни при каких обстоятельствах возможным и желательным. Нравственное правило – безусловно. Для дяди Ермолая оно еще и естественно, оно разумеется само собой. Поэтому он готов скорее выпороть мальчишек для пущей убедительности нравственного требования, чем лишний раз распространяться о том, что всем должно быть хорошо известно.

Нравственные максимы, которые в своей безыскусственности иногда напоминают простую пропись, но которые тем не менее руководят народной жизнью, героями Шукшина не проговариваются. Они скрываются между строк. Яркий пример тому – угрозы дяди Ермолая: «Штыбы бы вам околеть не доживая веку! Штыбы бы вам... жоны злые попались! Обормоты». Логика угроз такова, что она предполагает возрастающую степень наказания, градацию. Согласно этой странной градации, не дожить своего века и умереть раньше времени и срока (думается, самое страшное, что можно пожелать) – меньшее зло, чем злая жена. А почему? В чем дело? Казалось бы: пошел, развелся. Бросил одну, нашел другую. Но как раз такая возможность исключена понятиями дяди Ермолая: «жена не лапоть, с ноги не сбросишь»,²⁷ и только «первая жена – Богом дана».²⁸ Поэтому долгая жизнь со злой женой – большее несчастье, чем краткий, случайно оборвавшийся век, ведь он может быть счастливым.²⁹ Но доказать и эту нравственную максиму нельзя; зато легко доказать, почему с одной, другой и третьей «злой женой» гораздо лучше было бы расстаться. Наконец, идя путем таких же доказательств, легко объяснить, почему и доброй женой нет надобности дорожить, поскольку всегда найдется, разумеется, еще «добрее».

Анализируя рассказы Шукшина, мы обычно и встречаем в глубине значений слов и между строк подобные максимы, недоказуемые аксиомы, а так как герои их не высказывают, становится важным не только то, что они говорят, но и то, о чем они молчат. Как правило, они молчат о самом главном. Так в рассказе «Одни» (написан в 1962 г., много раз переиздавался), о двух стариках, Антипе и Марфе, доживающих свой век в деревне, без детей, разъехавшихся кто куда: «Антип Калачиков со своей могучей половиной вывел к жизни двенадцать человек детей. А всего у них было восемнадцать» (2, 147).

Хотя Антип и Марфа «вывели к жизни» целую дюжину детей и прожили бок о бок всю жизнь, они совсем не похожи друг на друга. И внешне («сухой маленький Антип»; «грозная, большая Марфа»), и еще более – внутренне, характерами. Это подчеркивается с самого начала: «Шорник Антип Калачиков уважал в людях душевную чуткость и доброту. В минуты хорошего настроения, когда в доме устанавливался относительный мир, Антип ласково говорил жене:

– Ты, Марфа, хоть и крупная баба, а бестолковенькая.

– Эт почему же?

– А потому... Тебе что требуется? Чтобы я день и ночь только шил и шил? А у меня тоже душа есть. Ей тоже попрыгать, побаловаться охота, душе-то.

– Плевать мне на твою душу.

– Эх-х...» (2, 146).³⁰

Антип любил балалайку. Она всегда висела на стене в его рабочем уголке, где он «шил сбри, уздечки, седелки, делал хомуты <...> Это была страсть Антипа, это была его бессловесная глубокая любовь всей жизни – балалайка. Антип мог часами играть на ней <...> сидеть так целый день, и сидел бы, если бы не бдительная Марфа. Марфе действительно нужно было, чтобы он целыми днями шил и шил; страсть как любила деньги, тряслась над копеейкой. Она всю жизнь воевала с Антиповой балалайкой» (2, 147). Точно так же, как Марфе «плевать» на страсть и на душу Антипа, Антипу «плевать» на деньги, которые Марфа любит тоже до страсти:

«– Что пригорюнилась, Марфынька? – спросил Антип. – Все думаешь, как деньжат побольше скопить? <...> Помирать скоро будем, так что думай не думай <...> – Антип любил поговорить, когда работал. – Я вот всю жизнь думал и выдумал себе геморрой. Работал! А спроси: чего хорошего видел? Да ничего. Люди хоть сражались, востанья разные поднимали <...> Хоть уж погибали, так героически. А тут как сел с тринадцати годков, так и сижу – скоро семисит будет. Вот какой терпеливый! Теперь: за что я, спрашивается, работал? Насчет денег никогда не жадничал, мне наплевать на них» (2, 148).

Если «в минуты хорошего настроения» и «относительного мира» старики не забывают о том, что их разделяет, то надо думать, что остальное время – изо дня в день, из года в год – они тоже об этом помнят. Да и в эти минуты – не будь «хорошего настроения» и «относительного мира», первые же реплики Антипа и Марфы могли бы повести к серьезной ссоре. Однако старики живут вместе всю жизнь, и у них восемнадцать детей – одних вырастили, других похоронили. «Умный» Антип (ср. далее: «Антип сиял. Маленькие умные глазки его светились озорным блеском» – 2, 150) не то чтобы не понимает, а не одобряет страсть Марфы, Марфа же, кажется, совсем не понимает и страсть Антипа, и его самого:

«– Шибко уж ты строгая, Марфынька. Нельзя так, милая: надсадишь сердечушко свое и помрешь!

Марфа за сорок лет совместной жизни с Антипом так и не научилась понимать: когда он говорит серьезно, а когда шутит.

– Вопчем, шей.

– Шью, матушка, шью» (2, 146).

Это непонимание и «бестолковость» Марфы, которые Антипу не внове, он время от времени со вздохом или без вздоха отмечает. Объясняя Марфе упущенные им возможности, Антип говорит: «...может, в музыканты бы двинул. Приезжал ведь тогда человек из города,

говорил, что я самородок <...> Сейчас я кто? Обыкновенный шорник, а был бы, может...

— Перестань уж!.. — Марфа махнула рукой. — Завел — противно слушать.

— Значит, не понимаешь, — вздохнул Антип.

Некоторое время молчали» (2, 148). Позднее, когда Антипу балалайкой, пляской и самодельными частушками удалось-таки развеселить свою затосковавшую жену:

«— Дурак же ты, Антип! — ласково сказала Марфа. — Плетешь черт-те чего.

Ох, Марфушечка моя —
Радость всенародная...

Марфа так и покатилась.

— Ну, не дурак ли ты, Антип!» —

он не без удовольствия заявляет:

«— А? А ты говоришь: Антип у тебя плохой!

— Не плохой, а придурковатый, — поправила Марфа.

— Значит, не понимаешь, — сказал Антип, нисколько не обидевшись за такое уточнение» (2, 150–151). Довольный в эти минуты и собой, и Марфой, Антип продолжает: «Мы могли бы с тобой знаешь как прожить! Душа в душу. Но тебя замучили окайнные деньги! Не сёрдись, конечно.

— Не деньги меня замучили, а нету их — вот что мучает-то.

— Хватило бы... Брось, пожалуйста» (2, 151).

Хотя Антип и говорит, что Марфа его не понимает, а она не возражает на его замечания, в действительности это не совсем так и даже совсем не так. Ведь, не соглашаясь с мужем, то и дело противореча ему, Марфа понимает Антипа в самом главном. По крайней мере, с тех пор как однажды, воюя с балалайкой, Марфа швырнула ее в огонь, и та сгорела на глазах побледневшего Антипа. «Антип пошел во двор, взял топор и изрубил на мелкие кусочки все заготовки хомутов, все сбруи, седла и уздечки. Рубил молча, аккуратно. На скамейке. Перетрусившая Марфа не сказала ни слова. После этого Антип пил неделю, не заявляясь домой. Потом пришел, повесил на стену новую балалайку и сел за работу. Больше Марфа никогда не касалась балалайки. Но за Антипом следила внимательно <...> знала: только она за порог, Антип снимает балалайку и играет — не работает» (2, 147). Марфа понимает мужа ничуть не меньше, чем он ее. Они вообще друг друга (и, конечно, всю жизнь) очень хорошо понимают. Когда игра Антипа тронула суровую Марфу и она, отойдя от вседневных забот, ненадолго смягчилась, оказалось, что души героев, оставаясь каждая самой собой, звучат несравненно более согласно, чем их голоса: «Пели не так чтобы очень уж стройно, но обоим сделалось удивительно хорошо» (2, 150). И затем: «Антип пел задушевно, задумчиво. Точно рассказывая <...> Марфа захлопала.

— Антип, а Антип!.. прости ты меня, если я чем-нибудь тебя обижаю, — проговорила она сквозь слезы.

– Ерунда, – сказал Антип. – Ты меня тоже прости, если я виноватый!

– Играть тебе не даю...

– Ерунда, – опять сказал Антип. – Мне дай волю – я день и ночь согласен играть. Так тоже нельзя. Я понимаю» (2, 151). В минуты «относительного мира» неожиданно выясняется, на чем держится между Антипом и Марфой этот мир вообще – не «относительный», а как раз абсолютный, ненарушимый и постоянный, поскольку «относительны» на самом деле лишь их ссоры: Марфе совсем не «наплевать» на душу и страсть Антипа (что бы она вслух ни объявляла), а ему не «наплевать» на суровые требования его жены. Среди всегдашней работы, мелких уколов и перебранок герои не говорят о самом главном, да это главное, может быть, в точности им и не высказать, да им и нет надобности о нем говорить, ведь они и без слов друг друга понимают: «Антип подкрутил последний колочек, склонил маленькую голову на плечо, ударил по струнам <...> И в теплую пустоту и сумрак избы полилась тихая светлая музыка далеких дней молодости. И припомнились другие вечера, и хорошо и грустно сделалось, и подумалось о чем-то главном в жизни, но так, что не скажешь, что же есть это главное» (2, 149). «Припомнилось», «сделалось» и «подумалось» и Антипу, и Марфе вместе. «Припомнилось» и «подумалось», конечно, одно и то же – то, что с дней молодости, когда «большая» Марфа из обеспеченной, крепкой семьи вопреки желанию отца выбрала в мужья «маленького», невзрачного Антипа, а тот при полном безразличии к любой обеспеченности и при всей своей «балалаечности» облюбовал в хороводах «совсем молоденькую» Марфу (2, 149), наполняя их долгую трудную жизнь «большим смыслом». С разговора о смысле жизни и начинается их грустный и светлый вечер – осенью, под легкий и глуховатый стук дождя. Это вечер и осень их собственной жизни, когда главное дело сделано и можно подводить итоги: «Теперь: за что я, спрашивается, работал? <...> Для чего же, спрашивается, мне жизнь была дадена?

– Для детей, – серьезно сказала Марфа.

Антип не ждал, что она поддержит разговор. Обычно она обрывала его болтовню каким-нибудь обидным замечанием.

– Для детей? – Антип оживился. – С одной стороны, правильно, конечно, а с другой – нет, неправильно.

– С какой стороны неправильно?

– С той, что не только для детей надо жить. Надо и самим для себя немножко» (2, 148). Тут Марфа быстро и успешно срезает «умного» Антипа: оказывается, что он довольно плохо ориентируется в той «другой стороне»:

«– А чего бы ты для себя-то делал?

Антип не сразу нашелся, что ответить на это.

– Как это „чего“? Нашел бы чего... А, может, в музыканты бы двинул» (2, 148).

Но Марфа не собирается продолжать пустую болтовню, да она

и не представляет своего мужа, труженика, кормильца и бесребреника, отдающего ей все до последней копейки, в каких-то «музыкантах», отдельно от себя и детей. Удивительно, но и Антип этого не представляет: день и ночь играть, играть вволю, по его убеждению, «тоже нельзя»; как известно — «делу — время, потехе — час». Труд для жены и детей, с точки зрения Антипа, важнее его игры на балалайке, и если он восстает против Марфы, то только из-за чрезмерности ее требований, а никак не из-за них самих, ведь, отстаивая «для себя» игру и балалайку, Антип и сам ограничивает их узкими пределами — «немножко». Законности этого «немножко» не отрицает и Марфа, иначе зачем бы ей просить прощения у мужа? Вероятно, она вообще не воевала бы с Антиповой балалайкой или не воевала бы с таким упорством, не будь у Антипа склонности перескочить в избытке страсти им же самим положенные границы: «Мне дай волю — я день и ночь согласен играть. Так тоже нельзя. Я понимаю».

Но о чем же думает Марфа среди одиночества и тоски в дождливый осенний вечер, когда Антип стучит в своем углу, а она вяжет? Не о деньгах. О детях. «Марфа вдруг всплакнула... Вытерла платочком слезы и сказала:

— Разлетелись наши детушки по всему белому свету.

— Что же им, около тебя сидеть всю жизнь? — заметил Антип» (2, 149).

На этот раз Антип не споткнулся, он «сразу нашелся» и постарался оправдать детей и тем самым с доброй чуткостью утешить жену: сидя около нее всю жизнь, он, конечно, знает ее невеселые думы. Может быть, и о деньгах, и о себе поначалу заговорил только для того, чтобы отвлечь ее и прогнать тоску. Но разговор о деньгах и о движении Антипа в музыканты Марфа не подхватила:

«— Хватит стучать-то, — сказала вдруг Марфа. — Давай посидим, поговорим про детей.

Антип усмехнулся, отложил молоток.

— Сдаешь, Марфа, — весело сказал он. — А хочешь, я тебе сыграю, развею тоску твою?

— Сыграй, — разрешила Марфа» (2, 149).

По-видимому, разговор о детях никак не мог развеять материнской тоски. Настала нужда в особых талантах Антипа, в его балалайке. Ввиду исключительности случая, поднимающего стариков над будничной повседневностью, Антип и Марфа отмечают его с особой торжественностью: «Антип вымыл руки, лицо, причесался.

— Дай новую рубашенцию.

Марфа достала из ящика новую рубаху. Антип надел ее, подпоясался ремешком. Снял со стены балалайку, сел в красный угол, посмотрел на Марфу...

— Начинаем наш концерт!

— Ты не трепись только, — посоветовала Марфа» (2, 149).

Балалайка заставляет забыть осень, одиночество, хомуты и деньги и возвращает старикам светлую юность, полную сил, здоровья,

любви, надежд — всего, что привязало Антипа и Марфу на всю жизнь, осветив ее радости и невзгоды «большим смыслом». Не зря Антип добивался Марфы несколько лет, не зря и Марфа все эти годы была верна своему Антипу (ведь если Антипу под «семисит», а Марфа только на два года его моложе, и прожили они вместе «сорок лет», то свадьба их случилась тогда, когда Марфа никак не могла быть «совсем молоденькой»). Но и теперь, по прошествии долгих лет, после всех родин, похорон и новых свадеб, Антип все так же «выкобенивается» перед своей Марфой (2, 149), как он это делал когда-то: «Потом Антип заиграл веселую. И пошел по избе мелким бесом, игриво виляя костлявыми бедрами <...> Антип был трогательно смешон в своем веселье. Он стал подпрыгивать... Марфа засмеялась, потом всплакнула, но тут же вытерла слезы и опять засмеялась.

— Хоть бы уж не выдрючивался, господи! Ведь смотреть не на что, а туда же» (2, 150).

Марфа считает и откладывает деньги (которых, сколько ни считай и ни откладывая, все будет мало) не «для себя», конечно, а для детей. Не «для себя», а для детей она изо дня в день бдительно следит за Антипом и его балалайкой. И хотя немногие заработанные Антипом деньги тоже не приносят особого дохода и вряд ли могут кому-нибудь и чему-нибудь серьезно помочь, «умный» Антип понимает высшую законность материнских забот. Он понимает самоотверженность и бескорыстие своей Марфы, скрывающееся за ее страстью к деньгам и видимой корыстью. Ведь если растроганная Марфа, отнимая деньги у детей (как она, безусловно, думает), дает Антипу сначала на «читушечку», а потом и на новую балалайку (2, 151–152), то на себя она без чрезвычайной крайности никогда не истратила и не истратит ни одной копейки. Антип это знает не хуже жены. И, разумеется, жалеет ее, «бестолковенькую», и ценит, уважая высокие, воистину святые чувства, лежащие в основе избыточной и неприятной для него страсти.

Повествование об Антипе, с его безразличием к деньгам, и Марфе, озабоченной материальным благом, лишь на первый взгляд кажется точным воспроизведением смысла известного евангельского рассказа: «...пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у ней была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подошедши, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? Скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Евангелие от Луки, гл. 10, ст. 38–42). Но у Шукшина забота Марфы о деньгах, материальном благополучии — проявление как раз духовной озабоченности. Скорее Антип, душе которого «попрыгать и побаловаться охота», живет и «для себя немножко», если не часами, то минутами, однако у Марфы нет, по-видимому, и таких минут. Все они заняты

бесперывным и незаметным трудом («бабью работу не видно»), не приносящим в дом никакой копейки. Следовательно, в «дрожаньи» Марфы над каждым заработанным Антипом рублем, над каждой копейкой (ср.: «Копеечка рубль бережет» и «Копейка к копейке — проживет и семейка») сказывается и глубокое уважение к его работе, работе мужика и хозяина, которую ей, бабе, не делать и которую она ценит безусловно выше, чем все, что делала и делает сама. Марфа вообще не живет «для себя». В этом бесконечном и безграничном самоотречении изо дня в день и всю жизнь — и сила, и красота ее души, какие бы избыточные формы ее самоотверженности не принимала. Да и что было бы с их двенадцатью детьми, с ними самими, если бы Антип, отдаваясь своей душевной склонности, все время играл на балалайке, а Марфа ему подпевала? Опуская этот вопрос, Антип говорит кратко: «Так <...> нельзя. Я понимаю». Какой бы низменной ни казалась материальная забота и утомительным ни был труд, они оказываются на первом месте, поскольку «хлеб насущный» остается в основе основ.³¹ А так как Марфой при ее «корыстной» страсти движет полное бескорыстие, то ясно, почему умный Антип признает за своей «могучей половиной» в конце концов и духовный верх, что бы он ни говорил о ее «бестолковости». Ведь только ради минут он отстоял свою балалайку и из этих минут он, разумеется, по-настоящему счастлив не тогда, когда играет «для себя», но тогда, когда «серьезная» Марфа тоже испытывает нужду в его игре. Забота о душе, как и забота о теле оправданы в их глазах не личной охотой каждого, а естественной необходимостью, удерживающей в согласии материальные и душевные запросы и не допускающие чрезмерного разрастания одного в ущерб другому. И лишь до этой черты. Там, где своевольное желание (ср.: «Тебе что требуется? Чтобы я день и ночь только шил и шил?») И затем: «Дай мне волю — я день и ночь согласен играть») переходит границу разумной необходимости, направлено ли оно на благополучие тела или на увеселение души, оно теряет нравственное оправдание и, следовательно, свою законность. Ссоры Антипа и Марфы возникают как раз на почве этого своевольного избытка то с одной, то с другой стороны. Они в конце концов заставляют их обоих держаться где-то вблизи границы, молчаливо признаваемой ими за норму, обеспечивающую правильную пропорцию, здоровую соразмерность в удовлетворении любых желаний — «немножко» для себя и в основном — для всех.

Но почему Марфа, неусыпно пекущаяся о детях, из которых рядом с ней в старости никого нет, всю жизнь без снисхождения обрезают Антипа — доброго мужа, отца всей ее дюжины, разлетевшейся по белому свету, терпеливого, совестливого работника? Ведь даже «заветную балалайку» он оставляет в своем рабочем уголке, по-видимому почти не выходя оттуда. Почему вплоть до тоскливого осеннего вечера и минутной слабости она по собственному побуждению не делает мужу никакой уступки? Лишь потому, конечно, что,

в отличие от «разлетевшихся» детей, Антип не просто сидит «около» нее, но, в ее понятиях, вообще не существует сам по себе, он от нее неотделим раз и навсегда, он то же самое, что и она, и только ее продолжение. Будучи беспощадной к себе, Марфа и Антипу произвольно вменяет в обязанность ту силу самоограничения и самоотверженности, какая свойственна ей самой и какую она несет легко, без жалоб, без особой надсады: это для нее естественно. Суровость Марфы к Антипу в действительности имеет тот же источник, что и умная, даже мудрая снисходительность Антипа к своей жене. И она, и он молчаливо сознают, что при всем несходстве их характеров и, может быть, благодаря этому несходству они – «одно» («Муж и жена – одна душа»; «Муж и жена – одно дело, одно тело, один дух»). Вот почему рассказ «Одни» мог бы называться иначе: «Одно». И, судя по всему, такой неожиданный поворот и такое уточнение входили в замысел автора.

Истинным несчастьем для его героев была бы смерть одного из них. К отсутствию детей они кое-как, более или менее притерпелись, и многие невзгоды они сумели бы пережить вдвоем, ведь это им уже приходилось делать. Но не будь Марфы, как знать, понадобилась ли бы Антипу его балалайка и не остался ли бы он при одной «читушечке»? («Мужик без бабы пуще малых деток сирота»; «Вдовец детям не отец: сам сирота»). И точно так же: не будь Антипа, Марфа, возможно, забыла бы и о детях и думала только о нем да о собственной смерти, поскольку у нее с мужем одна душа, и что бы Антип ни говорил (и что бы они оба друг другу ни говорили), они всю жизнь прожили именно «душа в душу». Теперь, когда они вместе, им не страшен осенний вечер, и монотонный стук часов, и неровный плеск дождя.

Но о чем герои молчат? Они молчат о том, что знают без слов. Их слова возникают на почве (и за вычетом) того главного, что им обоим известно и в чем они сходятся – в том, что их связь единственна и неразрывна; что эта связь ради детей; что их надо рожать, кормить, одевать, учить, выводить в люди и помогать, что для этого надо трудиться и трудиться не как-нибудь, добиваясь благополучия любыми путями, тем более – не ложью и хитростью, а совестливо и честно, что дело жизни надо делать достойно. Герои понимают, что жизнь – это долг, обязанность, исполнять которую следует с высшей ответственностью. Нельзя поэтому собственную «охоту» и игру путать с работой. Распространяясь за ее счет, они могут оказаться не на пользу людям, а во вред («Так <...> нельзя»). Нельзя и в том случае, если «охота» и игра соединены с талантом. Талант увеличивает ценность жертвы, приносимой во имя долга, но совсем не избавляет от него.

Жизнь Антипа и Марфы, каковы бы ни были их желания, повинуется понятиям нравственного запрета («нельзя») и нравственного понуждения («надо»). А что именно «нельзя» и что «надо», когда, и где, и в какой мере, зависит от конкретных обстоятельств.

Понятия «нельзя» и «надо» составляют основу народной нравственности и выражают ее строго ограничительный, повелительный характер, требующий постоянного самообуздания, подчинения своих «хочу» и «можно» высшему принципу долженствования, необходимого самоотречения ради другого и других, ради общего блага. Этот принцип вносит в жизнь устойчивый, незыблемый порядок, способствующий проявлению ее созидательных сил, приумножению ее физического и духовного богатства, тогда как своеволие и любой перекося в ту или другую сторону неизбежно причиняют ущерб целому. Все, что грозит таким ущербом, — область нравственного запрета. Однако обосновать такой запрет, так же как и понуждение, невозможно. В самом деле, кто докажет, например, что талантом нужно жертвовать ради чего бы то ни было?

Итак, идя от сказанного к несказанному, от слов к умалчиваемому, мы находим в глубине смысловых отношений нравственные максимумы, известные аксиомы. Что значит эта общая черта рассказов Шукшина, которая выдает художественное намерение, сознательную установку?

Показывая народную жизнь, Шукшин вместе с тем объясняет ее нравственные нормы, которым люди следуют или которые они нарушают. Он предлагает истины, находящиеся вне логических, вне рациональных доказательств. Он имеет дело (и в этом заключается его особый подход, его художественная задача и заслуга) с народной аксиоматикой. Нравственное мирозерцание народа, как оно предстает в рассказах Шукшина, по самому своему существу не может быть выражено какой бы то ни было логически-рациональной концепцией, оно не сводимо ни к какой философской системе, наподобие индивидуальных, всегда рациональных систем, с их четкой аргументацией, соподчинением отдельных частных утверждений и обоснованностью заключительных выводов. Народ владеет не философией, а нравственной аксиоматикой, т. е. мудростью, важной для сохранения и продолжения жизни из рода в род. Народная аксиоматика вбирает и христианские заповеди, веками воспитывавшие народ, но она шире этих заповедей и иногда корректирует их. Как только эта аксиоматика теряет действенную силу, утрачивает смысл непререкаемого, безусловного убеждения, пропадает не мудрость, а сам народ — органическое целое, живое и жизнеспособное единство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. об этом: *Ветловская В. Е.* Пушкин: Проблемы истории и формирование русского реализма // *Рус. литература.* 1988. № 1. С. 5–26.

² *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 118–119.

³ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1878. Т. 1. С. 38.

⁴ Там же. С. 200. Имеется в виду статья И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России».

⁵ *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 119–120.

⁶ Ср.: «Познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого» — *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 278.

⁷ Там же. С. 283.

⁸ Там же. С. 92.

⁹ Там же. С. 99.

¹⁰ *Аксаков К. С.* Соч. М., 1861. Т. 1. С. 291–292.

¹¹ Там же. С. 630.

¹² *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 137.

¹³ *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 120–121.

¹⁴ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 153.

¹⁵ *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 181.

¹⁶ Там же. С. 202.

¹⁷ Там же. С. 203.

¹⁸ Там же. С. 206.

¹⁹ Там же. С. 216.

²⁰ *Аксаков К. С.* Соч. М., 1861. Т. 1. С. 18.

²¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1974. Т. 10. С. 200.

²² *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 221.

²³ *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22 т. М., 1984. Т. 18. С. 708.

²⁴ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т., 1983. Т. 25. С. 205.

²⁵ *Шукшин В.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 3. С. 597–598 (в дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы).

Говоря об обывателе и мещанине в другой своей работе, Шукшин разъяснял: «...в деревне нет мещанства <...> Что есть мещанин? Обыкновенный мещанин средней руки... Мещанин — существо, лишенное беспокойства, способное слюнявить карандаш и раскрашивать, беспрерывно, судорожными движениями сокращающееся в сторону „сладкой жизни“. Производитель культурного суррогата. Существо крайне напыщенное и самодовольное. Взрастает это существо в стороне от Труда, Человечности и Мысли” („Вопросы самому себе” — 3, 582–583).

²⁶ В одной из своих статей Шукшин писал: «Нравственность есть Правда. Не просто правда, а — Правда. Ибо это мужество, честность, это значит — жить народной радостью и болью, думать, как думает народ, потому что народ всегда знает Правду» («Нравственность есть Правда» — 3, 620).

²⁷ Пословица существует и в таком варианте: «Муж не сапог: не скинешь с ног»; «Муж не лапоть: с ноги не скинешь» и др.

²⁸ Представление о законности перед Богом и людьми лишь первой жены отражено, в частности, в народных сказаниях о Петре I как антихристе. Указанием на то, что Петр — антихрист, служили (среди прочего) обстоятельства его рождения: «...государь родился не от первой жены, а от второй; так и стало, что он родился от недоброй связи, потому что законная жена бывает только первая» — см.: *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. IV // *Ключевский В. О.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 4. С. 214.

²⁹ Ср.: «Злая жена сведет мужа с ума».

³⁰ Ср. одну из поговорок, услышанных и записанных Достоевским в Сибири: «Жива душа — калачика хочет» — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972. Т. 4. С. 247. Возможно, что фамилия героя — Калачиков — выбрана Шукшиным не случайно и связана с известной ему поговоркой.

³¹ Ср.: „Один брат пришел к Авве Силуану <...> Увидев, что братия работают, он сказал старцу: „старайтесь не о пище тленной” (Ио. 6, 27); „Мария же избрала благуя часть” (Лк. 10, 42). „Старец сказал своему ученику: Захария! подай брату книгу и отведи его в пустую келью. Когда наступил девятый час, брат прислушивался у двери, не посылают ли звать его к трапезе. Но как никто его не звал, он сам, встав, пошел к старцу и говорит ему: Авва! неужели братия сегодня не ели? — Ели, отвечал старец. Почему же не позвали меня? — опять спросил брат. Потому, отвечал старец, что ты человек духовный и не имеешь нужды в такой пище; а мы, как плотские, хотим есть, и потому работаем. Ты избрал благуя часть, читая целый день, и не хочешь вкушать плотской пищи. Брат, выслушав это, поклонился старцу и сказал: прости меня, Авва! Тогда старец говорит ему так: так и Мария имеет нужду в Марфе; ибо и Мария похваляется из-за Марфы”. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С. 181.