

## ДИСКУССИЯ

**С. УШАКИН:** Хотелось сразу оговориться: в отличие от многих в этом зале я — не историк, я — антрополог, и в подобном коллоквиуме я принимаю участие впервые. Для меня четыре дня докладов и обсуждений стали своеобразной полевой работой, позволяющей понять то, каким образом интернациональная группа профессиональных историков выстраивает свои отношения с российским прошлым. Так что я представляю своего рода этнографические записки постороннего, поэтому относитесь к ним соответствующим образом.

На мой взгляд, в ходе дискуссии прозвучали две основные темы, или, по крайней мере, две темы, которые оказались наиболее важными. Первая — это тема повтора, тема воссоздания как принципиальная цель исторического исследования. Задача историка, звучало в этом зале не раз, состоит *не* в конструировании прошлого, а в его — прошлого — *реконструкции*. Это подчеркнутое акцентирование *вторичности* ремесла историка, это педалирование деривативности, неоригинальности его творческих задач, впрочем, не стоит воспринимать слишком близко к тексту.

Историк, может быть, и не в состоянии изменить ход событий. Однако в его власти реанимировать, вернуть к жизни — пусть лишь в дискурсивной форме — события, явления и личности, которые оказались незаслуженно забытыми, опорооченными или, допустим, вычеркнутыми из истории. Историк, таким образом, становится творцом второго порядка: реконструируется не столько ход событий, сколько порядок слов. И частые призывы «определиться в терминах», как и сходные по своей функции комментарии по поводу того, что мы все наконец-то говорим на «одном языке», есть своеобразное подтверждение вот этого общего стремления управлять процессом при помощи контроля за его символическим оформлением.

Вторая тема, неоднократно звучавшая в этом зале, это тема корней, укорененности, тема исторической традиции, тема некой генеалогической заданности и предопределенности, которые разворачиваются во времени и пространстве: личность реализует себя с помощью выразительных средств, доставшихся ей в наследство. Однако, наследуя формы самовыражения, индивид приспособляет их к изменившимся условиям.

Иными словами, история, есть не спонтанный слепок события, не сиюминутное отражение произошедшего или происходящего. История есть сюжет, основанный на источнике. Как правило, письменном.

И, кстати, о письменных источниках и унаследованных формах. Когда в понедельник, на самом первом заседании, было объявлено о том, что нужно *записываться* для выступлений и подавать вопросы для докладчиков в *письменном* виде, моей первой реакцией была ассоциация со стилистикой партийных собраний конца 1980-х гг., когда тоже нужно было записываться для выступлений в прениях и подавать в президиум собрания записки с вопросами. Действительно, — думал я, — мы знаем, в том числе и из антропологии, что всякий исследователь рано или поздно начинает напоминать объект своего исследования. И нет ничего удивительного в том, что историки революции воспроизводят в своей профессиональной деятельности организационные формы, которые практиковались объектами их исследования. Однако в ходе конференции я всё больше убеждался в том, что в данном случае мы имеем дело с любопытной ситуацией, в которой унаследованные организационные формы (*записки*) удачно сочетаются с общим стремлением к дискурсивному контролю в историческом нарративе.

Примат документа, доминирующее положение письменного источника в историческом исследовании в итоге приводит к тому, что *коллоквиум* оказывается не столько способом «совместной разговорности», «разговорной совместности» (как предполагает этимология этого слова), сколько поводом для обмена письменными источниками: опубликованными докладами с одной стороны и записками — с другой. И постоянно звучащие призывы к тому, чтобы сдавать письменные версии своих ремарок, вопросов и комментариев, являются для меня лишним подтверждением того факта, что для большинства историков разговор, речь, устный диалог есть своеобразная звуковая помеха, затрудняющая доступ к настоящей — *то есть письменной* — речи.

Этот пример в определенной степени отражает суть антропологического подхода к прошлому. Для антрополога прошлое важно не тем, что оно было, а тем, как оно оказывается вписанным в ткань современности. Следы прошлого в антропологии воспринимаются не столько как следствие стремления реконструировать то или иное событие, сколько как попытка легитимировать — или по крайней мере репрезентировать — иные формы рациональности, альтернативные формы социальной принадлежности или, например, типы идентичности.

Более того, в антропологическом исследовании упражнения по реконструкции прошлого, как правило, воспринимаются метонимически. Иначе говоря, реконструкция того или иного события оказывается следом, ведущим к системе большего порядка, будь то, скажем, система родства, языковая система или система идеологических ценностей. Задача антрополога, таким образом, не в том, чтобы реконструировать событие, а том, чтобы опознать структуру, в рамках которой данное событие приобрело свой смысл или стало возможным.

Представленные сегодня тексты предложили четыре различных подхода. В комментариях мне бы хотелось обозначить те имплицитные интерпретационные системы, благодаря которым эти подходы и стали возможными.

Следуя уже сложившейся традиции, в своем тексте Анатолий Пинский предлагает пристальное прочтение так называемых *эго-документов* советского писателя Федора Абрамова — его внутренних монологов, возражений и споров, организованных в виде дневниковых записей. Записи фиксируют ключевой момент послесталинского периода — момент, как пишет Анатолий, «размораживания

себя для последующего размораживания общества». Размораживание, как мы все прекрасно знаем, предполагает разламывание, фрагментацию, расчленение. В этом отношении дневниковые записи есть своеобразная реализация метафоры размораживания *на уровне жанра*. Дневник дает портрет личности, так сказать, в *разобранном виде*. Лишенные нарративной последовательности дневниковые записи есть не что иное, как совокупность дискурсивных осколков, отражение плохо стыкующихся, разрозненных кусков дискурсивной идентичности, объединенной исключительно хронологическим порядком дневниковых записей.

Размораживание предполагает и еще один принципиальный процесс. Пинский начинает и заканчивает свой текст со ссылки на «Оттепель» Эренбурга, точнее, на эпизод, в котором герой повести бьет ногами по льду замерзшей лужи. В тексте Анатолия пленка льда оказывается метафорой общей скованности, неким символом подмороженной России. В то же время лед становится и неким фильтром, примером искажающей оптики, преградой, ограничивающей доступ к реальности.

Собственно, весь драматизм дневника Абрамова и строится вокруг темы «искажений». Мутная пленка льда должна превратиться в прозрачное стекло, одновременно обеспечивающее доступ к реальности и предохраняющее от непосредственного контакта с ней. В свою очередь, постоянные призывы к искренности становятся любопытным симптомом недоверия к любым формам опосредованности, к любым формам репрезентации. Задача подлинной литературы видится в совпадении с реальностью.

Какую модель личности предполагает подобное отношение к литературе и реальности? В одной из своих записей Абрамов цитирует фразу из беседы с Козловым, первым секретарем Ленинградского обкома. Выясняя историю появления статьи Абрамова в «Новом мире», Козлов делает вывод: «В общем, ясно — вас втравили. Вы это не по собственному умыслу делали». На мой взгляд, эта фраза является ключевой для понимания исторически специфической конфигурации идентичности, описанной в этом тексте. Размораживание приводит к распаду идентичности на две — не обязательно совпадающие — части. *Субъектность* как способность к поступку, как *дееспособность*, противостоит здесь *субъективности* как способности к саморефлексии по поводу своего положения во времени и пространстве. И если для Абрамова основная задача состояла в гармонизации отношений между этими двумя компонентами, то для Козлова несанкционированная субъектность, несанкционированная дееспособность не имела смысла: личность оказывалась синонимом *субъективности*, т. е. рефлексии без поступка.

Сходный конфликт между субъектностью и субъективностью оказывается и в центре работы Николая Митрохина. В данном случае речь идет о «типичном русском интеллигенте, грамотно воспользовавшемся „социальным лифтом“ профессиональных борцов с религией» для того, чтобы пробиться наверх.

В отличие от Федора Абрамова для Владимира Сапрыкина, главного героя Митрохина, субъектность проявляется не как способность *гармонизировать* порядок вещей и порядок слов, не как попытка соответствовать в своих поступках *некой внутренней правде*, но как прагматическая возможность реализовать себя в предложенных обстоятельствах. Идея романтической автономной личности, остающейся верной себе — *или страдающей по поводу невозможности соответствовать своим*

*принципам*, здесь уступает место совсем иной конфигурации. Личность есть итог, совокупность тех социальных *позиций*, которые оказались доступны индивиду в данном месте и в данное время. Точнее — личность есть своеобразный «оператор», способный эффективно использовать для своих целей «сетевые структуры, находящиеся в его распоряжении» («активный винтик»).

В теоретическом плане функционализм Пинского (личность как производное от истины, эталона) сменяется структурализмом Митрохина: идентичность оказывается подобной означающему, ценность и смысл которого зависит от количества связей, в которые вовлечено это означающее. Текст Николая во многом и является попыткой составить своеобразную *картографию сетей* и связей позднего социализма. Семья, профессиональное сообщество атеистов, партийные органы, земляческие связи — всё это так или иначе и стало теми социальными средами, в которых реализовался Сапрыкин.

В своих попытках понять процесс становления типичного советского аппарата Митрохин, впрочем, выходит за рамки традиционного структурализма. Структурная местоположенность как ключевая характеристика индивида дополняется у Митрохина тем, что он называет «*физиономическим и психологическим типом*». Неожиданно изначальный «актер» в конце статьи превращается, как пишет Николай, в «бунтаря, пошедшего против конкретной конфессиональной принадлежности, но оставшегося де-факто на том же религиозном поле с избранной новой верой» (*идейностью*).

И если субъектность определяется у Митрохина наличием институциональной сети, то основы *субъективности* своего героя он ищет в совсем иной плоскости: будь то *психологическая травма*, пережитая Сапрыкиным (рука, отрезанная сенокосилкой), или, как пишет Митрохин, некий «огонь веры», способный привести Сапрыкина к социальному успеху.

Если конфликт между дееспособностью и рефлексией, между субъектностью и субъективностью составляет основное содержание личной драмы в текстах Пинского и Митрохина, то Сергей Панкратов предлагает нам менее дифференцированную и более традиционную — для российской культуры — модель идентичности. Панкратов описывает ее как «кризисный тип личности, свободный от обязательств и глубоких привязанностей» (всем знакомый чеховский интеллигент из фильма Никиты Михалкова «Неоконченная пьеса для механического пианино»).

Двусоставная модель личности Пинского и Митрохина сменяется у Панкратова «диффузной идентичностью», ставшей следствием «аморфной социальной структуры». Однако судя по материалам, предложенным в тексте, на мой взгляд, эта аморфность постсоветской идентичности, не имеющей ни четко выраженных границ, ни четко обозначенного центра, во многом является продуктом аналитической оптики, использованной автором. Фактически мы имеем здесь дело с любопытной регрессией интерпретационной модели. Под вопросом у Панкратова оказывается не проблема гармонизации публичных действий и внутренних ценностей (как у Пинского) или проблемы конвертации внутренней убежденности в доступные формы социального капитала (как у Митрохина). Судя по всему, под вопрос ставится даже и способность к сколько-нибудь внятной рефлексии. Точнее, рефлексия по поводу прошлого воспринимается в категориях *отложенного будущего* времени. Как пишет С.А. Панкратов, «нам еще

предстоит открыть для себя страну, где мы родились». Нечленораздельность настоящего манифестирует себя как неочевидность прошлого.

На фоне конфликтных отношений между различными элементами идентичности, столь характерных для перечисленных статей, текст М.Я. Рожанского о строителях Братска и Усть-Илимска представляет собой любопытное исключение. Субъектность и субъективность оказываются здесь слитыми. Гармонизация противоречий между интенцией и обстоятельствами осуществляется не на уровне дискурса, но на уровне изменения самих обстоятельств. Индивиды не просто встраиваются в разнообразие сети, но и формируют — *в буквальном смысле, строят* — эти сети, одновременно приобретая и навыки их осмысления.

Материал Рожанского предлагает нам версию позднего социализма, которая в значительной степени расходится с формирующимися канонами восприятия этого периода. Акцент на «эйфории коллективизма» выводит на первый план не тему *дистанцированности* от практик социалистического строительства, но тему «причастности к большой истории», как это называет автор. Этот семантический сдвиг радикальным образом меняет устоявшуюся топологию позднего социализма. Для строителей Братска и Усть-Илимска позднесоветская проблематика, столь хорошо описанная на примерах мира ленинградских коммуналок, котельных и неформальных площадок типа кафе «Сайгон», оказывается проблематикой совсем иного мира. Котельные еще предстояло построить, коммуналок не было в принципе, а о кафе знали лишь по книгам. Как вспоминает, например, информантка Рожанского, «когда ждали квартиру, мама не верила, что в каждой квартире собственный туалет — зачем отдельные туалеты?».

Вопросы подобного рода, «*Зачем отдельные туалеты?*», наглядно демонстрируют предельную маргинальность современных дебатов о степени приватности частной жизни, порожденной питерскими коммуналками. Иначе говоря, текст Михаила предлагает историю позднесоветского периода, который не сводится исключительно к истории того, что можно было бы назвать *столичным социализмом*. Как пишет Рожанский, социальная и географическая провинциальность, или *маргинальность*, выступает в данном случае не столько как форма *отчужденности*, сколько как предпосылка к изменению своего места в мире. Соответственно и модернизация, изменение социальных условий, превращается не далекую цель, а в форму повседневности.

Географическая мобильность значительным образом трансформировала и еще одну ключевую характеристику позднего социализма. Как показывает Рожанский, цинизм и двоедушие воспринимались не как норма, но как следствие неспособности разрешить сложившиеся противоречия. Верили при этом — не в коммунизм, «верили в свои силы и в способность жить иначе». Жаль, что дискуссия об источниках *этой* веры осталась за рамками статьи.

**А.З. ВАКСЕР:** Хотел бы начать с того, чем закончил мой предшественник, — с вопроса о строительстве социализма. Полагаю, это один из принципиальных вопросов вообще всей советской истории. С моей точки зрения, как и подтвердила сама история, общественную систему нельзя «построить». Она формируется на протяжении длительного времени, а когда ее пытаются «построить», то получается то, что получилось. Это первое.

Второе. С.А. Панкратов посвятил выступление сорокалетним и конкретным исследованиям, связанным с судьбой этой генерации. В конце 1990-х гг. один из столпов либеральной демографии Вишневский опубликовал в одном из сборников «Население России», издаваемых ежегодно, сведения о смертности в России в 1990-е гг. Причем не обобщенные сведения, а повозрастные данные. Наибольшие потери население России (а общие потери, по заключению демографов Московского университета, колеблются от 15 до 30 миллионов) понесло как раз поколение 35–40-летних. Он сравнивает эти статистические данные с данными смертности периода Великой Отечественной войны и приходит к выводу, что это очень близкие аналогии. Вроде было мирное время, и проводились реформы в мирное время, а статистика смертности очень напоминает период войны. Так что существуют не только Абрамович и его немногочисленные соратники-миллиардеры. Сотни тысяч, миллионы сорокалетних в мирное время погибли без войны. Таков печальный финал этой генерации.

Я выслушал все доклады с большим интересом и полагаю, что такое собрание ученых-гуманитариев разных специальностей исключительно плодотворно. Оно показывает, что, несмотря на все противоречия или какие-то недопонимания, мы можем не только прийти к единым выводам о том, что происходило и происходит, обогатить науку какими-то определенными наблюдениями. Что меня как историка прежде всего удивило, привлекло мое внимание во всех докладах, — это прежде всего опора преимущественно на один источник: либо интервью, либо воспоминания и дневники.

И для историка, естественно, встает вопрос: а можно ли на основе одного источника составить более или менее исчерпывающее представление не только о времени, а о личности? Я думаю, что, несмотря на ценность этих источников, они все-таки исчерпывающего представления ни о личности, ни о времени тем более дать не могут. Альфа и омега истории заключается в том, что историк обязан исчерпать если не все существующие источники (для новейшего и нового времени это просто физически невозможно), то хотя бы основные виды источников, которые отражают более или менее адекватно и время, и личность с разных сторон. Такой подход отнюдь не снижает огромной важности тех источников, которые сейчас создаются, скажем, в виде устной истории. Но это лишь один источник. Исследователь должен всегда об этом помнить.

Несколько замечаний по конкретным докладам. Доклад, посвященный религиоведам и, в частности, религиоведам ЦК КПСС. Я с некоторыми из них знаком, контактирую в течение десятилетий. С некоторыми из них автор доклада встречался и брал интервью. Вы утверждаете, что изменение религиозной политики в 1960-е гг., когда от хрущевского наскока перешли к более осторожной политике, связаны преимущественно с деятельностью определенных личностей, в частности тех, у которых вы брали интервью. Но если посмотреть архивные источники, то выяснится совершенно иная картина.

В одном из материалов партийного архива (ныне это Центральный государственный архив историко-политических документов) делается вывод: «Религия что гвоздь: чем сильнее бьешь, тем глубже входит». На этой основе делается вывод: политику нужно изменить. Религиоведы не были реально единой какой-то социальной группой, они были довольно разношерстны. С одной стороны, это

были партийные функционеры, с другой — они представляли государственных функционеров, которые служили в соответствующих комитетах по делам Русской православной церкви и по делам религии. Настоящих ученых было, по-видимому, очень немного.

Мне довелось много лет работать с одним из профессоров Педагогического института им. Герцена, специалистом по истории средних веков и католической религии той эпохи, который перешел туда из Музея религии и атеизма; к нему на консультации неоднократно приезжали профессора Духовной академии.

Точно так же я могу сказать о большой ценности документов, характеризующих проповедническую деятельность Русской православной церкви в Ленинграде 1950—1960-х гг. В опубликованной литературе по истории Русской православной церкви можно прочесть о персональном составе иерархов, числе приходов и т. п. Но о проповеднической деятельности, ее содержании нет ни слова. А партийные органы этому придавали большое значение. Периодически проводились посещения церквей в целях анализа проповедей. В 1950-е гг. на их основе был сделан вывод о том, что проповеди — квалифицированная и доходчивая форма пропаганды, которая пытается соединить религиозный подход с элементами коммунизма. Священников немного, но они хорошие ораторы и умеют разговаривать с простыми людьми ярко и образно, подводят слушателей к выводу, что учение Христа и коммунизм — «близнецы-братья».

**Й. ХЕЛЛЬБЕК:** Хотелось бы опять поставить человека в рамки исторического процесса, это в общем касается всех докладов. В работе М.Я. Рожанского очень смело подчеркивается мощное внеидеологическое основание чувства эйфории тех людей, которые трудились на БАМЕ и других великих стройках. Я бы хотел попросить Михаила попытаться локализовать этих людей с ощущением эйфории. Одна из них — Клара Т. — из ссыльных. Вопрос: есть ли тут элемент стигматизации, которая могла стимулировать человека стать отличником в коллективе, даже если это не партийный коллектив, но тем не менее советский коллектив? Это соотношение разных людей, ссыльных и не ссыльных, с различным прошлым, мне кажется, имеет важное значение в эти годы.

Очень интересному историческому моменту посвящен доклад А. Пинского. Чем отличается человек 1950-х гг.? Этот человек сам должен выполнять задачи социальной трансформации. Мне кажется, это чрезвычайно важный элемент. В 1930-е гг., или в 1920-е тем более, никто так не обращался к человеку, отдельный индивидуум не должен был решать вопросы исторического значения, обращение адресовалось коллективу. В 1930-е гг. появились образцовые герои, которые чаще всего являлись проекциями, они еще не были реальными людьми. В 1950-е гг. ставку делали уже на индивидуального человека, как и в докладе А. Щербенка, мы наблюдаем усложнение человека. Период «оттепели», начавшийся в кино, показывает очень сложного, неоднозначного человека. Советский человек усложняется, и это допускается, это даже поддерживается. Он не одного сорта, не одной волевой позиции и имеет разные оттенки.

О.В. Хархордин, кажется, сделал замечательное наблюдение в своей книге об индивидууме и коллективе в русской истории. Он говорил о Революции 1917 г. как о большевистской реформации, поставившей цель преобразовать человека.

Мне кажется, Олег Валерьевич мог чуть-чуть ошибаться, потому что настоящая большевистская реформация происходила именно в условиях «оттепели». Почему? Потому что индивидуум уже от первого лица говорит: «Я отвечаю перед историей, я лично. У меня есть какая-то искренность, есть своя совесть, которая имеет непосредственное отношение к самому высокому, но это не бог, это история». Ленин в конце доклада Пинского — это не партийный руководитель, это маленький земной человек, так Абрамов обращается к Ленину, как к самому себе. Это его собственный идеал, который он прокламирует. Это совершенно новая фаза в самоопределении советского человека в 1950-е гг. Возникает вопрос — был ли это исключительно ситуативный ответ? Если человек сталинского времени отличался лицемерием, а сейчас он стал искренним, то было ли это исторически осознанным определением, которое учитывало рост личности и некой эмансипации человека по отношению к партийным руководителям, этим невыносимым типам, которые на этом спекулировали?

В докладе С.А. Панкратова мне показалось очень интересным использование старых приемов русской истории — сравнение отцов и детей. Судя по материалам исследования, «дети» уже неадекватны. Мне кажется, что здесь представлен такой момент, когда советская социалистическая личность уже не может служить идеалом, к ней уже нет почтения, она дезавуирована, ее критически оценивают. В то же время отсутствуют и новые этические нормы, есть четкое осознание того, что преемственность оборвалась. Хотелось бы больше рефлексии автора по этому поводу.

**Н.Б. ЛЕБИНА:** Первый побудительный момент моего выступления — реплика А. Ушакина насчет того, что живая речь для историка — это есть звуковая помета. Второй момент. Я подхватываю терминологический прием И. Козна, который назвал источники личного происхождения эго-документами, и предложу назвать мое выступление вопросокомментарием. И третий момент. Мои вопросы спровоцированы отчасти выступлениями, в частности, Н. Митрохина. Он заметил, что нельзя переносить некие клише о поколении на поколение целиком. В связи с этим хочу отметить, что в докладе С.А. Панкратова присутствует некая путаница с возрастным символизмом. Он как кокетливая пожилая дама, которая до дня своей смерти говорит, что ей восемнадцать. Простите, вы уже не поколение сорокалетних, вы уже подходите к пятидесятилетним. Гораздо эффективнее было бы выбрать, например, людей, родившихся в том же году, что и вы, и сделать, как классический советский этнограф Б.Ц. Урланис, анализ настроений поколения родившихся в 1963 г.

И теперь мои вопросокомментарии к докладу А. Пинского. Меня, как историка закоренелого, консервативного, не умеющего говорить и, наверное, не умеющего писать, смущает идея постановки исследования — изучение процесса формирования «нового советского человека» на базе материалов видной исторической личности, которой является Абрамов. Это серьезная вещь, я думаю, что, не разобравшись в терминах, мы можем получить очень странные посылки и ассоциации. Не оставило меня равнодушной и глубокое замечание А. Ушакина о том, что предмет исследования очень влияет на личность историка. Есть над чем подумать. Занимающийся историей терроризма — потенциальный террорист?

Исследователь истории русской пытки — палач? Я «работала» Виктором Моисеевичем Панеяхом и вспомнила, что он специалист по холопству XVI в. Не буду продолжать цепь ассоциаций. Иначе как могут истолковать ситуацию со мной? Ведь среди моих восьми книг есть исследование о взаимоотношениях власти и института проституции.

**П.Г. РОГОЗНЫЙ:** Постановка темы в докладе Н. Митрохина мне показалась интересной. Но у меня вызывает сомнение, насколько случай Сапрыкина репрезентативен. Мне кажется, правильно заметил А.З. Ваксер, что религиоведы были разные. Встречались среди них и совершенные дилетанты, но некоторые были вполне интегрированы в академическую науку и параллельно писали работы по религиоведению. Например, Любовь Емельях, ученица С.Н. Валка, защитила вполне академические диссертации, потом работала в Музее истории религии и атеизма и писала брошюры на совсем уже популярные антирелигиозные темы.

В докладе отмечено, что религиоведы 1920-х гг. были малограмотны, но это же не так. Известны, например, ученики Маторина, работы которого и сейчас не устарели. Среди них такой известный ученый, как Клибанов, также представлял академическую науку. Мне кажется, что в позднесоветское время, особенно в 1970—1980-е гг., религиоведение академизировалось. В журнале «Религии мира» этого периода рецензенты осуждали использование авторами новых научных исследований атеистической терминологии 1920—1930-х гг., таких как «папа-ханжа», «крестоносный бизнес», «религиозные инсценировки» и т. п. Отмечалось, что вышеупомянутые термины ничего не прибавляют к материалу «и чем-то напоминают язык, которым в свое время писались антирелигиозные брошюры...». Это свидетельствует о смене религиоведческого дискурса.

Мне кажется, что религиоведов и само религиоведение отличало большое разнообразие, и их сложно как-то объединить в одну группу.

**А.Ю. ПОЛУНОВ:** У меня два вопроса к Н. Митрохину. Первый вопрос касается замечания о том, что ваш герой, Сапрыкин, претендовал на место секретаря по идеологии в обкоме, но не получил это место, поскольку оно было в соответствии с негласными этническими квотами зарезервировано за представителем местной титульной национальности, то есть за казахом. Не могли бы вы рассказать об этом понятии — негласная этническая квота? На какие должности она распространялась; насколько была негласной? Если Сапрыкин все-таки претендовал на эту должность, значит, норма не являлась слишком жесткой. Можно ли было попытаться как-то ее обойти, апеллируя к Москве или ко второму секретарю республиканского ЦК, который, как известно, был русским?

Второй вопрос касается более широких рамок вашего проекта — интервью с ответственными работниками ЦК КПСС. Не пытались ли вы сопоставлять эти интервью с достаточно большим количеством вышедших к настоящему времени дневников и мемуаров работников ЦК и людей, соприкасавшихся с аппаратом ЦК, советников, консультантов генеральных секретарей? Я имею в виду таких людей, как Брутенс, Шахназаров, Черняев, отчасти Арбатов, Бурлацкий и так далее.

**Д.М. НЕЧИПОРУК:** Доклад Анатолия Пинского поднимает очень интересный и важный вопрос об эволюции и динамике взглядов советского писателя в условиях, когда режим допустил наличие критических мнений о недавнем прошлом и некоторых негативных сторонах советской действительности. Можно вспомнить немало представителей советской интеллигенции, для которых смерть Сталина и начало «оттепели» дали возможность задуматься о происходящем и сформулировать свое отношение к действительности. Надежда Мандельштам во «Второй книге» (*Hope Abandoned*) определила этот процесс как обретение заново своего «я» для тех, кто под прессом сталинской эпохи вынужден был замолчать, чтобы сохранить свою жизнь.

Но для тех, кто родился незадолго до или сразу после революции 1917 г., вряд ли вопрос стоял подобным образом. Молодой Фёдор Абрамов, родившийся в 1920 г. и с детства впитавший основные ценности и идеалы советского общества, как будто шёл другим путем. Он не сомневался в правильности выбранного курса. Он боготворил Ленина и твердо знал, что без колхозного строя война не была бы выиграна. Абсолютно лояльный советской власти гражданин и преданный партии человек, он искренне хотел своим творчеством внести свою лепту в строительство новой жизни.

Журнальная «оттепель» 1953–1954 гг., как показывает Пинский, предоставила шанс писателям и критикам высказаться о проблемах освещения окружающей действительности в советской литературе. Этой возможностью воспользовался и Абрамов. Пинскому удалось очень хорошо показать, как в процессе создания статьи и особенно в процессе ожидания ее выхода в свет Абрамов начинает активно рефлексировать над своей позицией, с каждым месяцем все четче проясняя для себя свое предназначение в советской литературе.

Как раз в это время, как мне кажется, и начинается формирование «я» Абрамова в мандельштамовском понимании, которое в конце концов приведёт его к радикальному переосмыслению как недавнего советского прошлого, так и настоящего. В 1953–1954 гг. Абрамов находился в самом начале пути, и автор доклада очень хорошо прописал и интерпретировал все те сомнения, отклонения, внутренние компромиссы писателя, которые в конечном счете формировали и укрепляли критическую позицию писателя по отношению к советской действительности.

Однако, увлекшись описанием и интерпретацией переживаний Абрамова, связанных с критикой и обсуждением его «новомирской» статьи, Пинский ушел, может быть, несколько в сторону от магистральной проблемы, которую сам же и сформулировал. Я имею в виду процесс трансформации личности Абрамова в условиях разрыва между императивами сталинской эры и императивами «оттепели». Эта проблема заявлена в докладе, но не очень четко видно, как автор собирается ее решать. Вывод Пинского о том, что дневник Абрамова запечатлел «дух „оттепели“, ее непостоянство и незавершенность», видится мне лишь первым шагом к решению главного вопроса — становлению «я» писателя, которое чем более укрепляется, тем сильнее чувствует потребность заявить о своем видении и интерпретации основных проблем советской жизни. Но осознание того, что собственное видение вызывает неприятие со стороны власти, в конечном счете вело к отчуждению советского интеллигента от режима.

Поэтому, мне кажется, было бы очень перспективным, обращаясь к писательской судьбе Фёдора Абрамова, взглянуть на нее как на процесс становления писательского «я», приведшего к конфликту между ленинскими идеалами писателя и реальной политикой советского государства. И здесь историографической подмогой может быть очень хороший сборник статей, который, к моему удивлению, ни разу не упомянут Анатолием, “The Life and Work of Fedor Abramov”, где есть очень ценная статья Дэвида Гиллеспи (David C. Gillespie) «Public Spirits Private Doubts», которая также имеет дело с эволюцией взглядов Абрамова, но на протяжении всей его писательской карьеры.

**Л. МАНЧЕСТЕР:** Н. Митрохин пишет, что, может быть, 7 или 15 %, я не точно помню, религиоведов происходили из семей верующих или из семей, где деды и бабушки были молоканами или старообрядцами, или даже выходцами из семей с корнями в духовном сословии. Мы все читали Бердяева и знаем, что религиозная вера и вера, основанная на идеологии, во многом похожи. Но надо очень осторожно к этому относиться, мне кажется. Я в своей книге о мировоззрении сыновей православных священников в XIX в. показала, что некоторые из них стали атеистами, и рассмотрела, как они уходили от веры. Я проследила это по дневникам и письмам. Но я бы советовала докладчику использовать более широкое определение советского проекта по просвещению народа. Мне кажется, что если этот проект и уходит корнями в религию, то уже не в православие, а в секуляризованную религию, которая, по сути, религией и не являлась. Мне кажется, что корни советского проекта — в мессианизме дореволюционной интеллигенции, в программах земских деятелей. Они все пытались научить народ, как жить. Мне представляется, что истоки советского проекта коренятся в их воззрениях, а не в религии как таковой.

**А. ЩЕРБЕНОК:** У меня есть вопросы и соображения, которые относятся сразу к трем выступлениям. У них есть, мне кажется, одно общее свойство: они описывают некую противоречивую структуру. Например, М.Я. Рожанский говорит о противоречии между советским идеализмом и тем, что он называет советской идеократией, то есть аппаратом, государством, парткоммами и т. д. У А. Пинского речь идет о конфликте между искренностью и компромиссами, на которые идет Абрамов, и пытается потом все-таки достичь этой искренности, но ничего у него не получается. А Н. Митрохин описывает противоречие между традициями разного рода и советской пропагандой, которая на это наслаивается и получается такая полиморфная субъективность, которая, как он утверждает, не двоемыслие, но в конце концов она превращается в двоемыслие. Можно сказать, что все эти противоречия — между идеалами и аппаратом, между стремлением к искренности и необходимостью компромиссов, между традициями и пропагандой — приводят в итоге к системному кризису идеологии.

Вопрос: насколько эти противоречия были неизбежны? Потому что в каждом конкретном случае можно сказать, что идеалы-то были хорошие, а аппарат оказался плохой, и т. д.? Но если мы видим это везде, на всех уровнях и в каждом случае, то резонно предположить, что, условно говоря, хорошие идеалы без плохого аппарата не существуют. В каком-то смысле это системное противоречие,

которое «оттепелью» неизбежно порождалось на разных уровнях. А моя гипотеза состоит в том, что эта противоречивость связана с тем, что, как, в частности, Йохен Хелльбек заметил, именно во время «оттепели» человек стал в центр, и человеку стали доверять, что он сам сможет придти к своим идеалам. При сталинизме идеология была внутренне противоречивой (сталинская идеология — это набор антиномий); она была внеположена человеку, чья задача состояла в том, чтобы интериоризировать эти антиномии, не пытаясь их разрешить. Когда в период «оттепели» человеку было предложено думать самому, он постарался «выпрямить» идеологию. Вместо интеграции противоречий он стал формулировать утопические идеалы, как у строителей Братской ГЭС, которые с реальностью, естественно, сочетаться не могли. В результате противоречия, которые при сталинизме были внутри идеологии, стали осмысляться как противоречия между идеалами человека, его какой-то внутренней ценностной идеологической структурой и окружающей реальностью — лицемерной официальной пропагандой, бюрократизированным партийным аппаратом и т. д., что и привело в итоге к коллапсу этих самых идеалов. Очень интересно, что докладчики по поводу такой гипотезы думают.

**Е.Л. ВАРУСТИНА:** Доклад А. Пинского о дневниках Федора Абрамова вызвал у меня неподдельный интерес по нескольким причинам. Первая причина — я исследовала дневники политических и общественных деятелей как исторический источник. Вторая — мне интересен сам автор этих дневников, и, наконец, последняя — меня когда-то в детстве знакомили с этим человеком, и у меня остались собственные впечатления о нем.

Сначала поделюсь воспоминаниями, которые, на мой взгляд, приоткрывают определенную грань личности этого человека. Был темный промозглый ноябрьский вечер. По Шпалерной улице, совсем недалеко от здания, где мы сейчас заседаем, торопливо шел неряшливо одетый мужчина, немного сутуловатый, в поношенной, надвинутой на лоб кепке, похожий не на горожанина-ленинградца, а на провинциала-крестьянина, «человека от сохи». Вдруг он остановился, улыбнулся и приветливо поздоровался с моим спутником, уважаемым профессором, ученым филологом. Они перекинулись несколькими фразами. Когда прохожий отошел, я спросила, кто этот странный знакомый. И услышала в ответ — это великий писатель земли русской Федор Абрамов, мой бывший сокурсник. Впоследствии я видела его несколько раз. Но эта первая случайная встреча остается в моей памяти и сегодня.

Внешний непритязательный вид уже хорошо известного, признанного ленинградского писателя, казалось, был ему безразличен. Было ли это так на самом деле? Трудно сказать. Возможно, подспудно он хотел выделиться из внешней безликой писательской толпы, из общего привычного стереотипа интеллигент-писателя, литератора. Может быть, он в какой-то мере создавал, как сказали бы сегодня, имидж простого крестьянского писателя, но одновременно уже великого. И это величие, возможно, базировалось на прочном фундаменте абрамовского миропонимания своего писательского таланта, роли писателя в российском коммунистическом обществе, его крепкой крестьянской натуре. Исходя из этого сложного переплетения эпохи, времени, бытия, многогранной личности писате-

ля, на мой взгляд, можно взглянуть и на его дневники. И задать вопрос — а для кого писал Федор Абрамов?

Да, мы знаем, что дневники иногда пишут только для себя, но иногда и для того, чтобы оставить свой след в истории. Известно, например, что современница Абрамова А.А. Ахматова, писала иногда два экземпляра своих стихов, отдавая один экземпляр приглядывающим за ней людям, порой оставляла на столе свой дневник с записями, чтобы их «нечаянно» увидели окружающие. Мне кажется, что Федор Абрамов, причисляя себя к «великим», писал дневник для будущих поколений. И если принять это предположение, то многие записи писателя могут приобрести другой смысл и другое звучание. Сегодня еще живы вдова писателя и люди, с которыми общался писатель, с кем делился своими сокровенными мыслями и которые могут дополнить картину дневниковых записей мастера.

**Д. ФАЙНБЕРГ:** Вопросы М.Я. Рожанскому. Что, по вашему мнению, являлось уникальным для нового человека периода «оттепели»? Что отличает понятие «ударный труд» этого времени? Сегодня упоминался нарратив разочарования. Мне интересно, повлиял ли этот нарратив на то, как люди, у которых вы брали интервью, рефлексировали то, что с ними происходило тогда? Может быть, сегодня они склонны отрицать, что идеология на них воздействовала? Может быть, крах социалистического проекта повлиял на то, как они сегодня смотрят на свое прошлое?

Вопрос к А. Пинскому. Действительно ли предполагалась какая-то аудитория, какие-то читатели у дневников? Кто предполагал и кого предполагали читателем дневников?

Мне как историку самооценок очень интересен доклад С.А. Панкратова, потому что, думаю, лет через десять он уже превратится в исторический источник для нас. Полагаю, у каждого поколения, не важно, как мы его ограничим в возрасте, существует тенденция к самооценке. Что уникального в самооценке вашего поколения, поколения перестройки?

**В.В. РЫЖКОВСКИЙ:** Хотел бы поддержать мысль Н. Митрохина относительно того, что в траекториях различных акторов, которые могли заканчивать один и тот же факультет университета, мог аккумулироваться совершенно разный опыт.

Хотел бы обратить внимание не только на проблему трансформации человеческого «я» в начале «оттепели», затронутую в докладе А. Пинского, но и на то, в каких декорациях автор своего главного героя видит. Эти декорации мне показались излишне схематичными: мы берем определенные исторические блоки и в них разыгрываем в очередной раз драму субъективности. Вчера мы обсуждали проблему субъективности в сталинское время, а сегодня ведем речь об «оттепели» и «застое».

Мне непонятно, насколько оправдано такое нерефлексивное использование метафоры, запущенной самим Эренбургом: «оттепель» как размораживание, постепенное потепление. Главный постулат «оттепели» — самотрансформация, размораживание себя для последующего размораживания общества. Изначально задается некая рамка, в которую потом запускается Абрамов со своим дневником. Высказывание «мы наблюдаем, как просто коммунист превращается в коммуниста

в духе „оттепели“, превращает „оттепель“ в весну», с одной стороны, тривиально, а с другой — проблема перехода, топологии перехода от позднего сталинизма к ранней «оттепели» здесь не просматривается. Тот же самый Абрамов в 1949 г. вместе с Бердниковым проводили антикосмополитические собрания на филфаке ЛГУ, это всё детально описано. Каким же образом происходит эта трансформация, когда «я» сталинского времени превращается в «оттепельного» Абрамова, который пытается соответствовать искренности? Мне кажется, в этом имеется проблема.

Пинский говорит о том, что Абрамов разрывается между императивами сталинской эры и императивами «оттепели». Мне непонятно, что такое императивы сталинской эры и императивы «оттепели». Думаю, нам стоит более аналитично подходить к оперированию такими глобальными концептами, как сталинизм и «оттепель». В докладе речь шла о том, что Россия такая необычная, здесь пять времен года, а не четыре. В связи с глобальным потеплением Россия в этом отношении уже не стала столь уникальна, но кажется странным, что в России довольно часто оперируют метафорами «подмораживания/размораживания», и это по-прежнему актуально. В соответствии с этими климатическими изменениями стоит подумать о том, чтобы как-то изменить интеллектуальный климат и в конце концов отказаться от этих штампов и метафор, унаследованных от прошлого.

**Н.Н. СМОРНОВ:** У меня сложилось убеждение, что развитие коллоквиума в последние два дня пошло несколько не в том направлении, которое задумывалось оргкомитетом. Прежде всего, потому что личность мы сделали слишком одномерной. Было бы интересно, к примеру, прослушать сообщение о том, какой личностью является главный герой фильма, наделавшего столько шума и названного тремя буквами «Поп». Или о том, как личность воздействует на общество сталинской эпохи, на общество периода «оттепели». Или современное российское общество, в котором личность подобного героя вызывает неадекватную реакцию в различных слоях общества.

Мы говорим о Федоре Абрамове. Но в равной степени мы могли бы говорить о Василии Шукшине, о том, что и его личность проявила себя в период «оттепели» и стала достоянием этого периода. Приведу пример, как эта личность подается сегодня на родине Шукшина — в деревне Сростки, которую, поверьте, деревней только наивный человек может назвать. Это скорее поселок городского типа. Мне пришлось побывать там в то время, когда родовая дом, в котором родился и жил Шукшин, был снесен. На его месте местное правление, местная интеллигенция строят хоромы, в которых, как утверждалось, будет размещен музей и этот музей будет рассказывать о писателе и человеке. О какой личности будет узнавать новое поколение граждан Российской Федерации? О той, какой эта личность действительно была в предшествующую эпоху? Или о той, какой нам хотелось бы представить его сегодня?

Когда я говорю об одномерности, то имею в виду и другое — почему мы не говорим о конформизме личности? О том конформизме, который проявлялся и в сталинскую эпоху, и в эпоху брежневскую, который проявляется и в современную нам эпоху? Разве это не повод поразмышлять над тем, как развивается лич-

ность на огромном пространстве, которое сегодня именуется Россией, а когда-то именовалось Союзом Советских Социалистических Республик?

Уверен, что мы сделали очень большое дело, когда четыре дня назад начали этот серьезный разговор. Хотелось бы надеяться, что он не прервется, а получит дальнейшее развитие в наших последующих коллоквиумах.

**В.В. НОСКОВ:** Доклад, посвященный Сапрыкину, вернул меня в те времена, когда начиналась моя общественная работа. Я проходил службу на территории Казахстана, это был очень интересный момент, 1972–1974 гг., начало формирования культа Брежнева. В силу специфики наших войск комсомольские органы подчинялись территориальным комсомольским и партийным комитетам, поэтому та атмосфера, которая описана в докладе, мне очень хорошо знакома. Прозвучал вопрос о квоте на национальные кадры. Такая практика действительно существовала, в республиканских центральных комитетах первым секретарем избирался представитель коренной национальности, но вторым секретарем — обязательно русский, причем, как правило, присланный из центра, для пригляду, что называется. И дальше по иерархии вниз такая система сохранялась, вплоть до абсурда. Например, я проходил службу в городе Усть-Каменогорске, чисто русском по населению, но идеологические должности в комсомоле и партии закреплялись за теми очень немногими казахами, которые там жили.

**М.Я. РОЖАНСКИЙ:** Начну с особой благодарности Сергею Ушакину за блестящий экспертный комментарий. Это именно то, что продуцирует методологическую рефлексию и помогает по-новому взглянуть на собственные тезисы. Какие-то вещи я, может быть, чувствовал, но не мог сформулировать, потому что с другой точки смотрю и из другой специальности. И, кстати, если Сергею действовать последовательно, то стилистически точным было бы этот текст опубликовать в качестве передовой в «Вопросах истории». Первый вопрос С. Ушакина об источнике веры перекликается с просьбой Й. Хелльбека историзировать эйфорию. Я как раз пытаюсь разложить этот интеграл, соединяющий всё вместе: ситуацию «великой стройки» и человека маргинального (из ссыльной семьи, бывшего сидельца или вырвавшегося из крепостного колхоза и так далее). И называю его не верой, а солидарностью маргиналов. М. Ферретти говорила о духе свободы, а мне кажется, более важен не дух свободы, освобождения и десталинизации, вынесенный этим поколением из военного времени, сколько дух солидарности, который стал возможен в середине 1950-х. Он реализовался для Братска как первой огромной постГУЛАГовской стройки, которая была на месте ГУЛАГа, но без ГУЛАГа. Вот это, мне кажется, играло ключевую роль во всём. Нет, это не вера в идеалы, это вера в то, что можно жить иначе. И никакого отношения это — я уже Д. Файнберг и А. Щербенку отвечаю — не имело к утопии. Вайль и Генис пишут, что те, кто ехали осуществлять Братскую ГЭС, ехали строить коммунизм. Нет, те, кто ехал строить коммунизм, там не задержались, они оттуда уехали — текучесть кадров была огромной. Задержались и дали основу идентичности городской совершенно иные люди, которые не были захвачены утопией, скорее — практопией. Они реализовывали способность жить иначе, но не коммунизм. Поэтому и никакие концепты нового человека для них, конечно,

не существовали, и ударник, Дина, — это из другого ряда понятие. Не ударный труд их интересовал, хотя было и это, и возникали герои, и создавались герои. Всё это тоже очень интересно, в этом году в Братском университете был написан диплом о категории героев Братска и о том, как воспринимались эти герои.

Замечание насчет опоры на один источник. Это не так, потому что по Братску работа основана на большом блоке биографических интервью. Другое дело, что в основу текста доклада легло биографическое интервью большой продолжительности с одной героиней. Это методологический принцип, потому что я не могу использовать просто интервью для цитирования, это предмет исследования, а не источник для иллюстраций. Поэтому хотя бы одна судьба должна быть прослежена на длительном нарративе, чтобы представить внутреннее движение. Кроме интервью, есть и другие источники. В данном случае это принципиальный вопрос, он касается острых дискуссионных точек, возникавших у нас на коллоквиуме, и претензий к интервью как источнику, которые объясняются разницей задач и разницей методологий. То, что предлагает А.З. Ваксер, это определенная методологическая традиция — изучать, «как было на самом деле». А я хочу понять человека, который рассказывает мне в интервью, или читателям в воспоминаниях, или в очерках современных. Он пытается рассказать, как было на самом деле, а я хочу понять этого человека, понять, что стоит за его практиками, в том числе речевыми, и в этом вижу свою задачу как историк, в том числе, потому что человек участвует в истории.

Вопрос А. Щербенка — противоречия сталинской эпохи приводят к коллапсу идеологии, и насколько это неизбежно? На мой взгляд, неизбежно, потому что синоним сталинского режима — идеократия. Почему идеократия? Потому что идеология — санкция на власть. Социальное управление осуществляется от имени идеи. Этот режим себя легитимировал исторической традицией, в которую были интегрированы и проект «нового человека», и просветительская традиция, и русская литературная классика. В этом — основа легитимации режима, и в этом же было заложено основное сущностное противоречие. Когда этот проект «нового человека» предьявлялся строю жизни, власти как критерий, строй и его полпреды этого высшего критерия не выдерживали. Я об этом подробнее писал в статье «Дневник советской девушки», опубликованной в журнале «Интер» (2007. № 4). В основе дневник московской школьницы и студентки Киры Мансуровой, который она вела с 1948 по 1957 г. Я пытался показать, как происходит то, что вы называете выпрямлением. Да, она не человек Возрождения, она пытается выпрямить эти противоречия, но в результате происходит распад той идеологической скорлупы, в которой она формировалась. Эту проблему невозможно исследовать на основе интервью или мемуаров, а можно проследить только на таких источниках, как дневник или письма.

Мне кажется очень важным замечание Н. Митрохина по поводу поколений. Я полностью согласен, абсолютно, что понятие поколений используется с недопустимой генерализацией. Использовать это понятие как описание неких процессов — недопустимо. Сколько таким образом делается натяжек и спекуляций — совершенно очевидно. Но нельзя не работать с этим понятием при исследовании социальной истории. Во-первых, поколение — конструкт, который используется людьми, действующими в истории, людьми с историческим мыш-

лением, с историческим сознанием. Они осмысляют себя поколением часто. Во-вторых, поколение — это инструмент анализа, к которому и надо относиться как к инструменту, и, я полностью с Николаем согласен, при его использовании очень важен географический фактор. Я попытался внести в поколенческий анализ свой взгляд на то, чем создается поколение. Главный когортообразующий фактор, по моему мнению, — разница между теми идеалами, которые в период первичной социализации усваивают люди определенной возрастной когорты, и той ситуацией, в которой они оказываются в период вторичной социализации. Поэтому поколение, которое называют поколением шестидесятников, только часть поколения, — это люди с первичной социализацией в период войны, это подростки времен войны, которые в 1950-х гг. оказываются в иной ситуации. И в этой ситуации выявляются столкновения между идеалами, которые были ими усвоены. Когда требуется сделать публичный выбор между идеалами, как во время «оттепели», — тогда формируется поколение, на основе этого разлома, раздора, выяснения отношений.

Второе поколение, которое для меня важно, — те, кто вырос в 1960-е гг., были подростками. И здесь уже предельно важен географический фактор, потому что у «оттепельных» процессов и нестроений наблюдалась разная длительность и интенсивность. Одно дело в провинции, где основная связь с большим миром — это радио, кино и так далее, и другое дело — Москва и Питер. Период вторичной социализации у них пришелся на середину и вторую половину 1970-х, период обо-стренного, циничного двоемыслия. И для многих этот выбор — ехать куда-то, менять место жительства и так далее — был связан именно с этим противоречием, отсюда и другое отношение к двоемыслию и к правилам игры. Мне кажется, коллега Панкратов подтвердил своим выступлением именно этот подход, когда привел статистику людей 1960-х годов рождения, то есть тех, чья первичная социализация состоялась в 1970-е гг. и для которых это двоемыслие было просто правилами игры, условиями жизни. А поколение 1950-х гг. рождения проявило себя очень заметно в конце 1980-х, именно они были активными субъектами перестроечных процессов. Если вы откроете книгу, которую сделал Центр независимых социологических исследований и питерский «Мемориал» — «Общественная жизнь Ленинграда периода перестройки», вы увидите много свидетельств того, что в центре общественной жизни находились тогда люди, которым было между тридцатью и сорока, люди 1950-х гг. рождения. И то же самое я мог бы сказать по Иркутску и Свердловску, то есть двум провинциальным центрам, наиболее активным, в которых общественное движение раньше всего появилось в период перестройки.

**А. ПИНСКИЙ:** Замечание в мой адрес по поводу определения императивов сталинизма и «оттепели» — действительно, я не очень подробно определил эти императивы. Дело в том, что, когда я писал доклад, я старался сосредоточиться на источниках моего исследования и, может быть, не очень хорошо поставил в контекст то, что я нашел.

Вопрос В.В. Рыжковского — как мог человек, принимавший участие в борьбе против космополитов, так измениться и стать образцовым человеком времени «оттепели»? Статью, о которой вы говорили, я хорошо знаю. Такое изменение

не было большой редкостью. Дементьев, например, тоже выступал против космополитов. Я думаю, что очень часто, когда мы говорим об «оттепели», мы забываем, что в эту эпоху жили разные люди. Может быть, это очень странно, но человек может быть и искренним антисемитом (*смех в зале*). Вы также заметили, что надо отойти от использования некоторых метафор. Я с вами согласен. Когда я сам читаю книги об «оттепели», у меня тоже возникает такое ощущение. Пять лет назад, когда я ходил по Москве в сезон перехода от зимы к весне, у меня появилась такая идея, и я об этом написал. Но я не думаю, что нам надо забыть об этой метафоре, потому что она была главной для современников этого периода и остается такой в воспоминаниях этих людей, например, в книге Людмилы Алексеевой.

Д. Файнберг спрашивала о публике, для которой Абрамов писал дневник. Можно сказать, что он писал его для истории, в том смысле, что дневник, с его точки зрения, лучше других литературных жанров отражает события и дух времени. Надо добавить, что в эти годы Абрамов работал преподавателем и иногда использовал свой дневник для подготовки к выступлениям в университете, записывал то, что он хотел сказать на партсобраниях и разных заседаниях.

Кто-то задал вопрос — говорил ли я с другими людьми, которые хорошо знали Абрамова, общался ли я с его вдовой? Можно сказать, что я вращаюсь и живу в среде Абрамова и его вдовы уже четыре года. Приехав в Питер неделю назад, я связался с одним человеком, который служил в СМЕРШЕ с Абрамовым, и взял у него интервью. Также проинтервьюировал студента Абрамова, который прочитал мне отрывки своего дневника времен «оттепели». В общем, я говорил со многими людьми и читал разные воспоминания.

Что касается книги Дэвида Галлеспи, — ее я знаю; это единственная книга (сборник) об Абрамове, написанная по-английски. Я читал статью Галлеспи довольно давно, но, как мне помнится, она и другие статьи в сборнике отличаются от моей работы в том смысле, что советская идеология в них отсутствует. Там мало написано о том, что Абрамов был коммунистом, и почти ничего нет о том, как советский дискурс влиял на его собственный. А мне интересно, как Абрамов жил этими идеями, если так можно выразиться, как он находился в этой среде, как эта среда влияла на него и как он влиял на эту среду.

По поводу замечания Й. Хелльбека. Абрамов несколько раз пишет, что партия может доверять людям, потому что они воевали за этот строй и, пройдя через войну, подтвердили свою преданность. Но иногда он рассматривает людей вокруг себя и сомневается в том, что советский человек достиг высокого духовного уровня, и поэтому очень мучается. Мне кажется, что это противоречие — мы чего-то достигли, но не так уж успешно — является очень интересным.

**Н. МИТРОХИН:** Дискуссию с М.Я. Рожанским мы оставим для кулуаров, потому что взаимное предъявление аргументов у нас уже не первый год продолжается и займет слишком много времени. О реплике С. Ушакина про столичный социализм — я готов и дальше использовать этот термин. Что касается замечания А.З. Ваксера, я бы посоветовал прочесть мой доклад для начала. Ни одно из предъявленных мне конкретных замечаний не соответствует тексту моей работы. Что касается общих замечаний типа того, что устной истории недостаточно, тут я

отсылаю к ответу М.Я. Рожанского, сделанного по данному поводу. Кроме того, я не использую только один источник и даже не использую единственный тип источника — устное интервью. Что касается вопросов изучения деятельности советских партийных работников по архивам в данный момент, то документы партийных органов, связанные с религиозностью периода после 1965 г., закрыты. До 1965 г. документы моего героя находятся в лучшем случае в Государственном архиве Карагандинской области, открытие фондов которого относительно советской религиозности мне кажется весьма сомнительным, а к личному делу господина Сапрыкина меня, к сожалению, не пустят в ближайшие лет пятьдесят. И главное, даже если я их получу, что они могут добавить принципиально нового к сказанному?

П.Г. Рогозному также советовал бы читать мой доклад внимательно: во-первых, в преамбуле приводится дифференциация между различными типами советских специалистов по религии в большей или меньшей степени атеистичности и агрессивности, во-вторых, я и не обвиняю господина Сапрыкина, так сказать, «в злом атеизме», равно как не виню в том и всё сообщество. Я объединил сообщество по признаку интереса к религиозности, очевидному с той поры, когда они были детьми и подростками, не более того. Поскольку я знаком и опрашивал более двадцати специалистов по советской религиозности, то также я не могу провести разделение между партийными атеистами и якобы чистыми «научными работниками». Научные работники могли писать для КГБ справки, на основе которых людей сажали, а партийные работники могли писать вполне разумные замечания по поводу состояния религиозности. Последние до сих пор остаются уникальным материалом, что, в частности, сказано и в моей статье, где есть соответствующая ссылка на сапрыкинскую книжку 1975 г. Я ее специально прочел и указал те страницы, где есть содержательная информация.

Вопрос А.Ю. Полунова про титульные квоты аппарата. Есть очень подробный рассказ Сапрыкина, мы с ним много раз к этому возвращались, о том, как на уровне Балхаша, на уровне Караганды распределялись посты, что давали казахам, что — русским, что — татарам, что — евреям. У них даже на уровне обкома и райкома был один инструктор еврей, чем они гордились необычайно, поскольку для Центральной России это практически немисливо. Даже один немец с 1970-х гг., с того момента, когда начали пускать немцев во власть, присутствовал. Кроме того, для меня заявления Сапрыкина не были новостью, поскольку я провожу исследования в Центральной Азии с 1993 г., там местных элит навиделся и их рассказов о разделении властей в советское время по этническому и клановому признаку наслушался.

Интервью с мемуарами помощников учтены, более того, Бурлацкого я специально опрашивал отдельно, он мне свою книжку подарил. На самом деле количество мемуаров работников аппарата ЦК довольно велико и помощниками не исчерпывается. У меня на рабочем столе лежат 600–800-страничные мемуары Игрунова, Кодина и других, фамилии которых ничего не скажут, но тем не менее являются очень ценными историческими источниками.

Я, безусловно, знаю статью Л. Манчестер и ссылаюсь на нее в основной своей работе, касаясь трансформации семейных практик, и я, честно говоря, не вижу противоречия между Вашим заявлением и содержанием моей статьи.

Я пишу о том, что религиозность распространялась как набор коммуникативных практик, например, стремление учительствовать: роль священника как учителя передавалась его сыну-учителю, который занимал какой-нибудь средней ответственности пост в 1930–1940-е гг. Сын, отучившись в какой-нибудь лучшей школе региона, дальше заканчивал какой-нибудь философский факультет МГУ и становился партийным работником. Более того, я это всячески подчеркиваю на конкретных семейных биографиях, я отслеживаю пять поколений, начиная с дедушек партийных работников и заканчивая их внуками, доказывая, собственно, внутрисемейную преемственность.

Что касается замечания А. Щербенка, то мы с ним видим историю России в несколько разных плоскостях: он смотрит на нее глазами советского кино, а я смотрю через историю судебных советских идеологов, которые, с одной стороны, формировали все эти концепции, с другой — развлекались с артистками, на экране весьма идейными, в борделе. Поэтому рассуждать о том, какие концепты они закладывали и насколько серьезно они к этому относились, в данный момент просто на основе анализа официальных текстов или дискурсов, продемонстрированных в кино, невозможно.

На мой взгляд, старшее поколение советских идеологов, которое лично участвовало в превращении людей в трупы, очень хорошо понимало, как советский народ относится к тому, что пытаются сверху в голову советскому народу сунуть. Другой вопрос, насколько советский народ был способен воспринять то, что в голову ему совалось. Например, научные сотрудники академического Института научного атеизма, проводившего в 1967 г. обследование в Пензенской области, девять тысяч опрошенных, обнаружили, что 12 % населения просто неграмотны. Двенадцать процентов населения в 1967 г. в Центральной России! Это была репрезентативная, по всем их точкам зрения, и показательная область. Они даже своему начальству рассказать это побоялись.

А что значит неграмотные? Значит, газет они не читали, не выписывали. У меня есть огромный пласт интервью с редакторами городских и областных газет 1960-х гг., где они рассказывали про систему распространения газет, подписки. Газеты оставались в городах, а если до села и доходили, то там их, извините, не задумываясь о содержании, в туалетах использовали. Кино до них не доезжало большую часть советского периода, потому что «передвижек» было всегда недостаточно; радио до 1950-х гг. во многих местах также не работало. Советизация началась только в 1970-е гг. с распространением телевидения и электрификацией села.

**С.А. ПАНКРАТОВ:** Если дети идеализируют социализм, разве это не показатель того, что и молодое поколение — также поколение идеалистов? Они, наверное, идеалисты, правда, очень прагматичные и не такие, как мы; главное, чтобы они за это не заплатились.

Замечание — не отражено в докладе отношении сорокалетних к проблеме империи. Действительно, моя тема — «Трансформация имперского „я“ в сознании моего поколения». Имперское «я» я понимал как «я» советского человека, все-таки мы воспитывались в 1970-е гг., и когда приходилось в эпоху перестройки вольно или невольно переламывать себя, то борьба шла именно с имперским

«я». Трансформация заключается в том, что, оставаясь все-таки советским человеком, он сумел через конформизм воспринять новые веяния. Но в то же время это давало ему возможность лучше видеть процессы, происходившие со времени перестройки.

По поводу саморефлексии отцов и детей, о преемственности я бы сказал так: мы, конечно, разные. Дети не хотят жить так, как мы, но нас объединяет одно — отношение к свободе. Согласно опросам, 50 % сорокалетних свободу расценивает как одну из ведущих ценностей. Поколение наших детей, от двадцати до двадцати пяти лет, — около 70 %. Они более свободны, это мы их такими воспитали, дали эту возможность.

И вопрос об уникальности самоопределения поколения перестройки. Наверное, эта особенность заключается в том, что мы выжили, несмотря на все трудности. Может быть, наша уникальность в том, что мы не уникальны. Мы все-таки сохранили собственное личностное «я» и способность видеть «я» в «другом» не только по идеологическому или какому-то иному принципу, а просто потому, что это человек, у которого есть свое мнение, который умеет мыслить.