

## Феномен протеста в крестьянских культурах

А. В. Гордон

*Александр Владимирович Гордон*, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. 117418, Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21. E-mail: gordon\_aleksandr@mail.ru

*Аннотация.* В статье рассматривается явление протеста как форма жизнедеятельности крестьян в докапиталистических классовых обществах, не находящая адекватного истолкования в популярных подходах, где делается упор на антагонистичной природе этих обществ и игнорируются возможности сбалансирования противоречий в контексте социального взаимодействия субъектов и где, абсолютизируя фактор жестокой эксплуатации крестьян, оставляют без внимания эффективность и значимость их сопротивления. Особенность явления крестьянского протеста обуславливается природой крестьянства как социальной общности, находящейся в отношениях автономности и зависимости от макросоциальной среды («часть-общество, часть-культура», по формулировке А. Кребера–Р. Редфилда). Совмещение отношений автономности-зависимости уходит корнями в глубокую древность, отчетливо проявляясь уже в мировосприятии земледельческих социумов первобытности. Антропологи обращают внимание на магические связи с могущественными внешними силами, благосклонность которых достигается жертвоприношением определенной части производимого крестьянами продукта. Мифологема своеобразного баланса услуг по древнейшему принципу *do ut des* сохраняется в патриархальном мировосприятии в классовых обществах, притом что сам баланс поддерживается повседневными видами сопротивления крестьян чрезмерному изъятию своего продукта, как и отпором грубым притеснениям личного характера. Такое сопротивление, концептуализованное Дж. Скоттом в понятии «оружие слабых», подразумевало саботирование господских распоряжений, их несвоевременное и ненадлежащее исполнение, утаивание вещей или попустительство порче хозяйского имущества. Открытое выступление, бунт в таком контексте означал исчерпание потенциала ненасильственного сопротивления. Участники добивались восстановления справедливого, с их точки зрения, порядка в отношениях с господами, прибегая к крайним видам неповиновения: от распашки господской земли и порубки леса до прямых проявлений вандализма и мародерства, включая расхищение господского имущества, поджог усадеб, издевательство или даже убийство господ и тех, кто в глазах крестьян представлял ненавистный им порядок. Высшие формы традиционного социального протеста, именуемые крестьянскими войнами, оборачивались опустошением целых областей и многочисленными человеческими жертвами. Притом, оставаясь во власти традиционного мировосприятия, в своем стремлении к замене утратившего в их глазах легитимность правителя крестьяне не добивались упразднения социальной иерархии. Во главе угла оставалось восстановление автономности общинных порядков и прав хозяйствования на земле. Крестьянская революционность возникает с разрушением традиционного мировосприятия, которое подрывалось внедрением извне эгалитаристских, социалистических, анархистских идеологем.

DOI: 10.22394/2500-1809-2023-8-3-6-26

За десятилетие до Октября 1917 года основатель Советского государства давал крестьянам России установку на революцию, которую он называл «крестьянской»: «смести до основания» существующий порядок — Церковь, класс помещиков, «полицейски-классовое государство» и уничтожить «все старые формы и распорядки землевладения». Сетовал, что в 1905 году лишь «меньшая часть крестьянства действительно боролась» и лишь «совсем небольшая часть поднималась с оружием в руках на истребление своих врагов (курсив мой. — А. Г.)» (Ленин, 1968: 211). Вождь победившей в 1917 году партии оказался провидцем: в условиях, как гласил победоносный лозунг, «превращения империалистической войны в гражданскую» выстулпение крестьян приняло «действительно» истребительный характер по отношению к своим врагам, притом что врагами оказывались не только те, кто претендовал на обретенную землю, но в какой-то момент и все претендовавшие на произведенный ими продукт, включая большевистских комиссаров и комбедовцев.

Однако может быть, для крестьянства как социальной общности типичней было взаимодействие с существующим порядком, а не уничтожение его «до основания»? Во всяком случае, Ильич прозревал и такую ситуационную возможность, ибо на его глазах в Революции 1905 года преобладающая часть крестьян «плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала “ходателей” — совсем в духе Льва Николаича Толстого!» (Там же).

«Уничтожительная», в смысле истребления «господского семени» тенденция прослеживается в крестьянской истории, пример чему широкомасштабные гражданские войны. Но то была кульминация насилия в тысячелетнем существовании крестьянской общности! В исторической традиции различных стран и мировой исторической науке они запечатлелись именно в силу исключительности. Как справедливо заметил П. А. Кропоткин, «почти все исторические документы... имеют дело с нарушениями мира, а не с самим миром». Нужно, писал автор «биосоциологического закона взаимной помощи», обобщавшего значение в историческом прогрессе солидаристских отношений, «восстановить действительное отношение между борьбой и единением», для чего воссоздать те институты, которые соединяли членов общества<sup>1</sup>. Как ни парадоксально

1. Кропоткин П. А. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. URL: [https://biblioteka-online.info/book/vzaimnaya-pomoshch-sredi-zhivotnykh-i-lyudey-kak-dvigatel-progressa/reader/37/?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F](https://biblioteka-online.info/book/vzaimnaya-pomoshch-sredi-zhivotnykh-i-lyudey-kak-dvigatel-progressa/reader/37/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F) (дата обращения: 15.08.2023)

это звучит, борьба выступала одним из таких институтов, но, разумеется, в определенной своей разновидности. Коротко, мы имеем дело с тем, что исключало смертельную схватку с уничтожением одной из сторон и ликвидацией существовавшего порядка общественной жизни.

Такой тип борьбы проницательно заметил один из апостолов классового подхода... и с презрением отверг. Молиться, мечтать, обращаться к сильным мирам сего, Ильич был прав, — типологическая черта традиционного крестьянского протеста. Можно ли считать, что такая борьба была в «духе Льва Николаевича»? Не думаю, если трактовать сей «дух» буквально как проповедь непротivления. Адекватней видится *сатьяграха* Махатмы Ганди, концепция ненасильственного сопротивления, ярко выражавшаяся в кампаниях гражданского неповиновения под его руководством.

Именно ненасильственное сопротивление оказывается квинтэссенцией сохранения крестьянства как социальной общности в традиционных классовых обществах, и такая форма протеста в наибольшей мере, думаю, выражает названный «дух» крестьянства, соответствуя его традиционному мировосприятию. Преобладающие равно в марксистской, как и немарксистской литературе подходы представляют крестьянское сознание объектом генерированных извне культурных изменений, что в конечном счете делает излишним само существование крестьяноведения как специального направления исследований. Признавая влияние письменной, литературной и религиозной «большой традиции» на фольклорно-ритуальную «малую» (Redfield, 1956; Великий незнакомец, 1992), следует подчеркнуть, что крестьянское сознание развивалось по своим законам, вследствие чего новое не вытесняло старое, а сосуществовало с ним. Более того, старое, пробиваясь в новых модернизированных формах, придавало им совершенно невообразимый вид, когда, по Максимилиану Волошину, «новизны рыгают стариною» и, «вопреки бичам идеологий, колёса вязнут в старой колее». Такой ярчайший случай выброса архаики, описанный Борисом Пильняком и Андреем Платоновым, Исааком Бабелем и Лидией Сейфуллиной, произошел в Русской революции.

Между тем невообразимой архаизация революционного выступления масс была лишь с прогрессистской точки зрения поступательной прямолинейной модернизации, которая выявляется в полной мере в большевистских схемах социального переустройства, внедрение которых и способствовало разгулу революционной стихии. Не зря выдающийся пропагандист и теоретик социальной революции Кропоткин, став очевидцем событий, последовавших за Октябрем 1917 года, уподобил происходившую революцию природной катастрофе: «Она творит ужасы. Она разоряет всю страну. Она в своём бешеном остервенении истребляет людей: поэтому она и есть революция, а не мирный прогресс, что она ломает не глядя, что она губит и куда идёт» (Кропоткин, 1992: 198–199).

Подобно стихийным бедствиям, социальные катаклизмы, голод, эпидемии реанимируют те представления (заодно с соответствующими им практиками), которые самым ходом истории отодвигались на задний план, сохраняясь в виде «следа» архаического мировосприятия. Чувствуя себя археологом, можно представить, как вследствие некоего геологического воздействия — обвала, осыпания, размывания — на поверхности земли оказывается глубочайший культурный слой. Следует только добавить, что в своей истории крестьянская культура выступает не просто объектом подобного «тектонического» воздействия, но субъектом «самораскопок», выдавая на-гора свои древнейшие артефакты.

«Крестьяне, которые годами вели партизанскую борьбу, вновь страшились призраков», столкнувшись с социальными бедствиями, последовавшими за победоносной Войной сопротивления во Вьетнаме, заметил глубоко посвященный в ее ход автор (Nguyen Nghe, 1963: 27–28). Франц Фанон, участник национально-освободительной войны в Алжире, описывает частокол призраков, которым была окружена жизнь феллахов в колониальном обществе. Колониальные порядки реанимировали «атмосферу мифа и магии», которая, утрашая индивида, укореняла его в традициях страны. И в этой атмосфере утверждалась вечность и незыблемость его мира, остающегося неуязвимым для колониального господства (Fanon, 1961: 42–43).

Архаический культурный слой оказывался архетипичным в образах и картинах современного мира, мистика претворялась в практиках новейшего времени, магические коммуникации со сверхъестественными существами накладывались на отношения с социальными субъектами. В самой архетипичности проглядывает сложность этих отношений. Космос традиционного или «патриархального», в марксистских терминах, крестьянства вовсе не походил на блаженную Аркадию или «лад» российской «деревенской прозы», как не походил на воспроизводимый популярными классовыми теориями ад социальных антагонизмов и взаимной озлобленности исторических субъектов.

Вселенная архаического мировосприятия была населена многообразными благодатными или вредоносными субстанциями, и при взаимообратимости их благодатности и вредоносности от крестьянина требовалась сугубая предусмотрительность, запечатленная в фольклоре и сохранившаяся в народном сознании многообразными приметами, говоря современным языком, «на все случаи жизни». Эти приметы — один из следов определенного ритуализованного поведения. То, что просвещенное сознание окрестило крестьянскими «предрассудками», становилось духовной опорой в условиях традиционного земледелия, которое в той или иной степени было рискованным для всех аграрных обществ. Извечная зависимость земледельцев от внешней и зачастую неблагоприятной природной среды находила разнообразное выражение в мифологических картинах мира и магических практиках.

Фундаментальная связь земли и воды отложилась в различных крестьянских культурах изрядно разработанным в мифологическом сознании серпентарием. При этом змеи могли символизировать благодатность, и тогда поклонение им становилось элементом культа плодородия (подобно *нагам* в Южной Азии) или даже ядром культа правителя, символизируя всемогущество власти образом Дракона в китайской традиции. Полисемантически фигурировал в древнерусской культуре образ Змея Горыныча. Своим многоглавием он символизировал бесконечную борьбу с враждебным окружением, а его нескончаемые поборы оказывались калькой социальных притеснений. Многозначно и сказочное появление культурного героя, одолевавшего Змея, который, что называется, хватил лишнего в своих притязаниях.

Довольно прозрачно в крестьянской обрядовости выступает мифологема дележа благ с внешними силами. Во французской деревне, по наблюдениям XIX века, ее житель, приступая к севу, подбрасывал первую горсть семян в воздух птицам, вторую горсть в окрестный кустарник для грызунов, таким способом принося ритуальную дань тем, кто представлял опасность для урожая с его поля (Weber, 1976). Так в магическом виде легитимировалось крестьянским сознанием асимметричное взаимодействие с внешними силами. Трансформировавшийся в иерархических отношениях господства и подчинения «стереотип асимметричности» сохранял исходный образ обмена благами и услугами.

В традиционных обществах, сохранивших с архаической поры значение кровнородственных связей, отношения господства и подчинения обретали флер патриархальности. Обычно в леворадикальных и марксистских исследованиях последняя интерпретировалась в контексте идеологического подчинения крестьянства морали господствующего класса. В реальности обнаруживаются, однако, две морали патриархальности, как замечательно показал один из идеологов крестьянской реформы в России Ю. Ф. Самарин: «С чужого голоса научились и они (крестьяне. — А. Г.) повторять “Вы — наши отцы, мы — ваши дети”, и про себя прибавляют “Мы все твои, а все твое наше”» (Самарин, 1878: 23).

Чувствуя подспудную настроенность крестьян, помещик, по Самарину, внушал им: «Земля моя, не ваша, мое добро для вас чужое; я вам отвел участок из моей земли» (Там же). Крестьяне с этим не соглашались, и свое право на землю выражали, как писал А. И. Герцен, «по-видимому, бессмысленной поговоркой “Мы господские, а земля наша”» (Герцен, 1974: 505). И смысл ее они выразили вполне «черным переделом» помещичьей земли в Революции 1917 года. Можно, видимо, говорить о двойной морали или о различии между «подчинением» и «повиновением» (Никулин, 2003).

Крестьянин подчинялся воле господина, но трактовал ее, как ему было удобнее по ситуации, на классический манер денщика Швейка у Ярослава Гашека. Обратимся еще раз к Самарину: «Умный

крестьянин в присутствии своего господина притворяется дураком, правдивый бессовестно лжет ему прямо в глаза, честный обкрадывает его, и все трое называют его своим отцом» (Самарин, 1878: 28). Подобное поведение — от симуляции непонимания и нарочитой медлительности в исполнении господской воли или небрежения в отношении сохранности господского добра до воровства и намеренной порчи имущества — было обобщено Дж. Скоттом в концепции «повседневных форм крестьянского сопротивления», что вошла в мировую науку под названием «оружия слабых» (Scott, 1984).

Дискуссия об «оружии слабых» венчала подъем крестьянских исследований (peasant studies) в мировой науке, а в начале этого подъема их родоначальник Теодор Шанин, размышляя о крестьянском сопротивлении, констатировал крестьянскую силу: монополию в производстве продовольствия, «территориальную разбросанность» и многочисленность, уравновешивавшую в известной мере монополию вооруженности со стороны противника (Shanin, 1987: 359).

Крестьянское сопротивление поддерживалось притом особенностями «большой» традиции, культуры господствующего класса. Действуя подобно бумерангу, идеологема патриархальности накладывала обязательства на господ. Сформировался этический принцип «положение обязывает», который во французском оригинале означает именно обязательства дворянского сословия (*le noblesse oblige*), а в более широком значении — моральный долг сильных мира сего оказывать поддержку и помощь в случае необходимости тем, кто от них зависел. В таком виде данный принцип стал ядром «моральной экономики», широко описанной в мировой литературе (и концептуализированной в XX веке в мировой науке от Томпсона до Скотта).

Нарушение этого принципа, происходившее обычно с наращиванием поборов, становилось сигналом к неповиновению, а то и к прямому возмущению крестьян. Дж. Скотт в концепции «моральной экономики» делает упор на угрозу для жизни, которую сулило нарастающее изъятие крестьянского продукта. Между тем вопрос заслуживает более широкой постановки. Затрагивалось не просто физиологическое существование крестьян, а сохранение их образа жизни с соответствующим уровнем потребления различных экономических и социальных благ. Как показал другой социантрополог Б. Керквлит, работавший в парадигме «моральной экономики» в филиппинской деревне, это «право жить как люди, а не животные», что предполагает иметь достаточно средств, чтобы «не пресмыкаться и попрошайничать» и «не рыскать ежедневно в поисках пищи». Это право на праздники и «право питать некоторые надежды, что кто-нибудь из детей будет жить лучше» (*Everyday forms*, 1986: 119).

В аграрно-исторической догматике упор делался на эксплуатации сельскохозяйственных производителей, понимаемой как не-

соразмерное изъятие материального продукта. Между тем немалое значение в феномене крестьянского протеста имело угнетение, выраженное нарастанием притеснений нематериального свойства. Различные издевательства, унижающие личное достоинство, «традиционные» физические наказания, порка, превращавшаяся в подлинную экзекуцию, как с изумлением заметил просвещенный аббат Шапп д'Отерош, посетивший Россию в канун воцарения Екатерины II. Сама несоразмерность наказаний провинностям отчетливо свидетельствовала об их, так сказать, профилактическом характере. Целью подобных истязаний было, запугав крестьян, добиться их повиновения, «дабы обеспечить себе их покорность», что, в свою очередь, как предположил проникательный визитер, свидетельствовало о возможности крестьянского возмущения и страхе господ перед подданными, пожелавшими свести с ними счеты (Шапп д'Отерош, 2005: 177). До крупнейшей в истории России крестьянской войны под предводительством Емельяна Пугачева оставалось, заметим, чуть больше 10 лет.

Среди нарушений нормализованного отношения между крестьянами и господами выделялись посягательства на личное достоинство сексуального характера. Общим, видимо, правилом было обслуживание господской семьи дворовыми девушками: красноречиво описана в русской классической литературе их роль во взрослении дворянских отпрысков. Написано и о барских «гаремах», и о том, как ставший популярным у богатых помещиков в царствование Екатерины II крепостной театр превращался в значное место для утех дворянской округи. Однако господские поползновения за пределы усадьбы чем дальше в крестьянской истории, тем яростней встречали отпор. И когда барин домогался «первой ночи» и был слишком ретив на «гвоздь чужие вешать шляпы», его могла ждать расправа, как подмечено в этом стихотворении Н. А. Некрасова.

Отпор в подобных индивидуальных случаях носил импульсивный характер, как и в случаях оскорбления должностных лиц, униживших личное достоинство крестьянина (Вересова, 2015: 82–89). Когда выступление затрагивало социальную общность в образе ее «локализованного микрокосма» (К. Маркс) деревенской общины, вспышка ярости предшествовал, так сказать, подготовительный период. Вопреки убежденности великого русского бунтаря М. А. Бакунина, что народ в силу отчаянности своего положения всегда готов подняться против власти, бунт не возникал на ровном месте. Ему предшествовала по меньшей мере некая пора крестьянского терпения — та самая пора, про которую у Некрасова сказано «наши топоры лежали до поры».

Если же выйти за пределы парадигмы крестьянской истории как времени неизбежных антагонизмов и обратиться к оптике социального взаимодействия, то популярная идеологема крестьянского долготерпения окажется собственно под вопросом. Если к тому же учесть значение ненасильственного сопротивления в таком взаи-



модействии, то можно утверждать, что крестьянский бунт, прямое коллективное применение насилия становилось следствием и свидетельством исчерпания возможностей подобного сопротивления.

Израсходование этого потенциала отчетливо выражалось языком невербальной коммуникации. И социальное господство, как отчетливо показали историко-антропологические исследования «школы Анналов» и ее последователей, утверждалось порой ненасильственными средствами с разветвленной ритуализацией повинения, начиная с соответствующих речевых оборотов, демонстрирующих почтение к господам и самоуничтожение перед ними, и кончая всем необозримым пространством невербальной коммуникации — разнообразных телодвижений, поз, жестов, мимики.

О нарастании крестьянского недовольства свидетельствовало нарушение установленного ритуала поведения: крестьяне медлили с поклонами, не кланялись до земли и т.п. А за спиной господина встречи сопровождалась передразниванием, неприличными жестами, сплевыванием вдогонку и т.п. Язык подобной невербальной коммуникации крестьян был хорошо знаком противоположной стороне. Когда помещики замечали, что крестьяне старательно избегают глядеть в лицо, они и без физиогномики прочувствовали напряженность положения. В мемуарной литературе о предреволюционной ситуации в российской деревне обращает на себя внимание стереотип таких «косых взглядов», как вызывавший сугубую настороженность господского класса и становившийся одним из мотивов бегства в города еще до революционных событий 1905 или 1917 годов.

Есть соблазн и притом существует немало оснований рассматривать традиционный крестьянский бунт как продолжение невербальной коммуникации. Из глубокого прошлого заимствовались разнообразные способы, которыми участники выражали свое неприятие нарушений в установленном «испокон веку» порядке. Отчетлив был демонстративный пафос такого неприятия. Архетипически воспроизводилось аграрно-календарное действо, уходящее поистине во тьму веков как универсальное явление бытия земледельческих обществ (Календарные обычаи, 1983). В действе надлежало участвовать всем людям данного социума, не было разделения на участников и зрителей. Действо было праздником, не в смысле отдыха — наоборот, оно требовало предельной затраты физических и духовных сил. То был праздник по контрасту с буднями. Соответственно, действо выражало трансформацию обыденного распорядка жизни: уравнение социальных статусов и инверсию ролей, освобождение от установленных регламентаций и полную раскованность поведения (Гордон, 1989: 36–69).

В бунте архаический механизм раскручивался многообразными проявлениями «праздника непослушания» господам и, соответственно, отказом от всей стратегии ненасильственного сопротивления. Творя всеми имеющимися средствами и привычными



способами первобытный хаос, крестьяне, как ни парадоксально, стремились воссоздать сложившийся уклад жизни. Пренебрегая риском, вступая в схватку с превосходящими силами противника, даже посредством личного самопожертвования участники бунта красноречиво указывали власть имущим на свою человеческую полноценность. Исследователи усматривают здесь протест против классовой приниженности: выражение в бунте «негативного классового сознания» крестьянства, по словам индийского социолога Ранаджита Гухи (Guha, 1983). Можно увидеть заложенный архетипическим празднеством более глубокий антропологический смысл. «Человек возвращался к себе самому и чувствовал себя человеком среди людей», — как писал, характеризуя средневековый карнавал, выдающийся отечественный культуролог (Бахтин, 1965: 13).

Даже в своих предельных формах крестьянский протест оказывался направлен не к свержению порядка, а к его восстановлению. Имели ли в таком случае смысл великие крестьянские войны и можно ли их считать крестьянскими, или больше им подходит определение «гражданские войны», даже при массовом участии крестьян? В историографии нет на этот вопрос однозначного ответа (Гордон, 1984).

Почему автор популярной сентенции о «бессмысленности и беспощадности», обладавший к тому же развитым историческим сознанием, не увидел смысла в той крестьянской войне, картины которой он гениально воспроизводил? Если коротко, то сознание было просвещенческим, в свете которого не было смысла в кровопролитной жестокости, проявленной восставшими ради замены одного правителя другим, в данном случае узурпаторши престола Екатерины «подлинным» царем Петром Федоровичем. Просвещенческое осмысление крестьянского протеста в его высших формах было доведено до крайностей догматики в марксистской литературе.

В обширной советской историографии крестьянских войн в России выделялись три: под предводительством Ивана Болотникова, Степана Разина и Емельяна Пугачева. В системе ценностей классического подхода они занимали место выше бунта, но ниже революции (Крестьянские войны, 1966). Первое понятие виделось дискредитирующим, второе спорным. Притом концы с концами не сходились. Советские историки соглашались относительно антифеодального характера борьбы: «Самое главное, что отличает крестьянскую войну от всяких других форм проявления классовой борьбы крестьянства, заключается в том, что она ставит вопрос о ликвидации крепостнической системы в общегосударственном масштабе, иными словами, *вопрос о власти* (курсив мой. — А. Г.)». И, выражая установившийся консенсус, В. В. Мавродин писал: «Вряд ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что и Болотников, и Разин, и Пугачев стремились к свержению существовавшего феодального строя» (Мавродин, 1961: 45).

Казалось бы, ясно: смена строя, «формации» в марксистской классике считалась социальной революцией. Неувязка получалась с борьбой за власть. Антифеодальной революции полагалось утверждение республиканской формы правления, а не смещение «плохого царя» и его боярско-дворянского окружения с тем, чтобы самим стать у власти». Выходило, что крестьяне боролись «за самодержавие», хотя и «во главе со своим “хорошим”, “мужицким” царем». И это признается закономерным как «типичное проявление крестьянского, “наивного монархизма”, основой которого являлись патриархальные устои русской деревни», — заключал выдающийся советский историк свое нелегкое обобщение (Там же).

Через всю советскую историографию крестьянских войн проходит постулат, что крестьянство ненадлежащим образом боролось за власть и, говоря словами Ленина, «стремясь к новым формам общезжития, относилось очень бессознательно, патриархально, по-юродивому, к тому, каково должно быть это общезжитие, какой борьбой надо завоевать себе свободу, какие руководители могут быть у него в этой борьбе, как относится к интересам крестьянской революции буржуазия и буржуазная интеллигенция, почему необходимо насильственное свержение царской власти для уничтожения помещичьего землевладения» (Ленин, 1968: 211).

И последователи Ленина времен вульгарного марксизма усердно акцентировали дефекты в крестьянском «воспитании», а именно — отсутствие классового сознания. В подобной оптике все выглядело логичным: «прошлый» строй (самодержавно-крепостнический) был эксплуататорским, крестьяне как объект эксплуатации должны были стремиться к его «насильственному свержению». Чего не хватало? Руководства! Лучше всего — пролетариата с его партией. Или, по крайней мере, буржуазии, разумеется, чтобы она не «предавала», как при Жакерии во Франции или Крестьянской войне в Германии.

Между тем замещение «злого» и потому «ненастоящего» правителя «добрым» и «настоящим» можно считать историческим смыслом крестьянских выступлений, поскольку в патриархальном сознании «настоящий» правитель просто не мог причинять страдания и бедствия своему народу. Самым выпуклым образом это выявляется в крестьянских войнах в Поднебесной. Правитель, император в китайской традиции, подобно любой другой, становился предметом обожествления. Ему полагалось обладание мандатом Неба во имя процветания страны и благополучия народа. Однако если происходили катастрофические стихийные бедствия или социальные междуусобицы, такое нарушение установленного порядка воспринималось как утрата правителем небесного мандата, что легитимировало в традиционных представлениях его свержение. И классические крестьянские войны в Китае завершались подобным исходом. Свергался незадачливый правитель, замещавшийся новым, возможно из среды повстанцев, как их вождь. Так, в XIV

веке вождь восставшего крестьянства Чжу Юаньчжан провозгласил себя императором и объявил об основании новой династии Мин, сменившей династию Юань. В XVII веке уже династия Мин была свергнута в результате крестьянской войны под руководством Ли Цзычэна.

Менялись династии, восстанавливался порядок в Поднебесной. Такова была неклассовая крестьянская диалектика, в пределах которой понятие «крестьянская революция» может относиться лишь к поздней исторической эпохе, когда под вопросом оказывается само существование этой социальной общности.

Однако то, что поведение крестьянства как общности в открытой схватке с силами порядка не требовало уничтожения этого порядка, отнюдь не означало, что крестьяне в таких боях были марионетками внешних сил, как можно прочесть в социологической литературе, где делается упор на решающей роли организационного «ядра» (сект, незаконных или полузаконных военных формирований, вооруженной вольницы) в крестьянских выступлениях. Напротив, воссоздание порядка из хаоса социальных и политических междоусобиц отвечало фундаментальным интересам крестьян, которым требовалась уверенность, что, посеяв, они смогут дождаться урожая.

Одно время даже в научной литературе было принято отождествлять стихийность крестьянских бунтов с несознательностью участников: подразумевалось при этом отсутствие у крестьян классового сознания и акцентировались вандалистские проявления «слепой» ярости (об этой тенденции см.: Буховец, 1996). Однако со временем задумались, что отсутствие классового сознания еще не означает бессознательность, а в подобной «слепоте», как и в трафаретной «бессмысленности», можно вместе со смыслом найти элементы прозрения (Янель, 1982: 88–100).

В 1960-х годах при возрождении марксоведческих исследований в связи с выходом в свет ранних сочинений К. Маркса и не без влияния «деревенской прозы» термин «стихийность» был заменен понятием спонтанности, хорошо, на мой взгляд, подчеркивающим связь особенностей бунтовщической формы протеста с природой крестьянства как социальной общности.

Спонтанность бунта вполне выражала особенности крестьянского сознания. У бунтов крестьян выявляется своя мифологическая идеология протеста. Представления о другом бытии, о контрастном по отношению к действительности времени-пространстве, вроде сказаний о «молочных реках и кисельных берегах» (Чистов, 1967), в самую недобрую пору оберегали крестьян от отчаяния. Особое место в крестьянской мифологии протеста занимали многоликие в разных культурах «благородные разбойники». Робин Гуд, «лесные братья» в средневековой Европе, скрывавшиеся в горах повстанцы эпохи династии Сун, ставшие героями основанного на народных сказаниях китайского романа «Речные заводы», действо-

вали в крестьянском представлении по единому принципу «бери у богачей — отдавай бедным».

Дж. Скотт называет подобный фольклор «познавательной структурой восстания» (Скотт, 1976: 236). И это справедливо, ибо таким образом легитимировалось эвентуальное обращение к коллективному насилию против господ при несправедном их поведении. Не случайно прототипами нередко становились реальные исторические фигуры вроде Степана Разина в России, личность и деятельность которого породили невероятно богатую мифологию. Странствуя из реальности в легенды и обратно, «благородные разбойники», как замечательно показал Эрик Хобсбаум (Hobsbawm, 1972), могли оказаться обыкновенными уголовниками, а могли возвыситься в динамике социального протеста, став ядром крестьянских бунтов и крупномасштабных выступлений (например, казачество в России).

В мифологии протеста занимает свое выдающееся место вера в «добраго царя», трансформировавшаяся под влиянием «большой» религиозной традиции в культ «спасителя» и «избавителя». При обострении социальных противоречий религиозный идеал гармоничности потустороннего мира мог пробудить у крестьян неприятие существующей действительности и желание устранить в ней несоответствие этому идеалу. Так возникали массовые движения под знаменем той или иной религии (Гордон, 1984: 67–76).

Переход от локального бунта к тому, что называют «крестьянской революцией», выражался в немалой мере в сохранении традиционных черт, как показано в историографии Русской революции. Трактую революцию 1905–1907 годов как прелюдию революции 1917 года и воспроизводя картину всеобщего крестьянского восстания, Теодор Шанин не случайно называет его «жакерией» по ставшему собирательным определению крестьянских выступлений (Шанин, 1997: 140).

В этом движении, захватившем большую территорию европейской части империи с центрами в областях Черноземья от Поволжья до Украины, впечатляет соединение общих тенденций и многообразие их проявления (Дубровский, 1956). Наиболее революционным оказывался захват помещичьих земель с изгнанием хозяев и разгромом барских усадеб, иначе говоря — «черный передел», пропагандировавшийся десятилетиями радикальной русской публицистикой как путь к социальной революции. «Бунтуйтесь против всех, кто вас грабит и правит вами», — призывал Кропоткин в газете «Хлеб и воля», буквально накануне событий 1905 года. У русского народа нет хлеба — так пусть он *силою* возьмет себе хлеб», захватив землю помещиков. С ней, уверял Кропоткин, а не с конституционными реформами придет и свобода («воля») (Анархизм, 2015: 242–243). Такой тип крестьянской борьбы считал революционным и Ленин.

Преобладали, однако, другие. «Стачно-бойкотное движение», по классификации Л. Д. Троцкого, с целью понижения арендной

платы либо повышения зарплаты или «отказ от поставки рекрут, взноса податей и уплаты долгов», на мой взгляд, укладываются в стратегию гражданского неповиновения, выдвинутую Ганди. А «захват хлеба, скота, сена и порубка леса для непосредственного удовлетворения нужд голодающей деревни» в общем соответствовали сути традиционного голодного бунта<sup>2</sup>.

Типологические контрасты обнаруживаются и в формах поведения участников. Картина «черного передела» в Саратовской губернии отразилась в эмоциональных воспоминаниях хорошо информированной дочери П. А. Столыпина: «Крестьяне жгут имения помещиков, уничтожают все, что попадает им под руку: библиотеки, картины, фарфор, старинную мебель и даже скот и урожай. Почти никогда крестьяне ничего не крадут, но ярким пламенем горят помещичьи дома, скотные дворы, сараи, амбары. Рубят в щепки, топчут ногами, ломают и рвут все, что... выносят из горящих домов» (Цит. по: Шанин, 1997: 161).

Губерния по многочисленным свидетельствам отличилась в «жакерии» 1905 года подлинным «крестовым походом» (Троцкий) против помещиков. Здесь проявила себя та (меньшая) часть русского крестьянства, которая, говоря словами Ленина, «действительно боролась» и даже «поднималась с оружием в руках на истребление своих врагов» (Ленин, 1968: 211). Толпы погромщиков, перемещавшиеся по губернии, нередко сопровождали вооруженные люди, зарево пожаров покрывало чуть ли не всю губернию, а о паническом бегстве хозяев усадеб свидетельствовали дороги, заполненные господскими экипажами (Шанин, 1997: 160–161).

Однако была и другая картина — «справедливой дележки», воскрешающая архетип баланса благ и услуг. Так, в Самарской губернии крестьяне являлись в частновладельческие экономии и увозили оттуда только корм для скота; при этом точно подсчитывали, сколько в имении имеется собственного скота и для прокормления его отделили помещику надлежащее количество. «Действовали спокойно, без насилий, “по совести”, стараясь столкнуться, чтоб не было “никакого скандала”. Хозяину поясняли, что теперь настали новые времена и жить нужно по-новому, по-божески: у кого много, тот должен давать тем, у кого ничего нет». Затем начиналась такая же «справедливая дележка» зерна. Но когда «доводы насчет “новых времен” переставали действовать, и помещик сопротивлялся, усадьбу разоряли»<sup>3</sup>.

Подобные проявления этики справедливого миропорядка в представлениях крестьян заставляют задуматься о воспроизводстве

2. Троцкий Л. Д. Мужик бунтует. URL: [https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1925/our\\_first\\_revolution\\_part2/12.htm](https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1925/our_first_revolution_part2/12.htm) (дата обращения: 15.08.2023)

3. Троцкий Л. Д. Мужик бунтует. URL: [https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1925/our\\_first\\_revolution\\_part2/12.htm](https://www.marxists.org/russkij/trotsky/1925/our_first_revolution_part2/12.htm)

традиционного этоса и ритуализованности поведения крестьян в условиях революционного перехода к новой, капиталистической или индустриальной формации. Закономерна постановка вопроса «бунт как ритуал» в капитальной монографии О. А. Суховой (Сухова, 2008), в пользу такой версии автор приводит многочисленные факты из истории российского крестьянства в начале XX века, оказавшегося критичным для судьбы традиционной социальной общности и самого ее существования. Немало свидетельств того времени о ритуализованности крестьянского поведения можно найти и в других крестьяноведческих трудах последних десятилетий (Безгин, 2004).

Сожжение усадеб, массово происходившее в России в 1905 и особенно в 1917 году, вряд ли поддается исчерпывающему объяснению, если исключить иррациональный с точки зрения здравого смысла и вполне рациональный в символической крестьянской логике смысл. Задумаемся: в понятии самих крестьян «времена переменялись» и кончилось время господ. Более того, был сломан стереотип поведения самих господ, разрушено восприятие мира как иерархии господства и подчинения. Немало из них признали свершившийся факт.

Нина Берберова, вспоминая последнее пребывание в тверской усадьбе, свидетельствовала, что уже во время Первой мировой войны, за несколько лет до Революции ощущалась неизбежность прихода новых хозяев. И в этом, как она замечает, было «что-то естественное». «Они придут отнять то, что им принадлежит по праву... что мы отняли у них», — сказал ей отец, хозяин усадьбы (Берберова, 1996: 95–97). Помещики стали бросать имения на произвол судьбы. И что же? Оставленное имение тоже становилось провокацией к погрому (Сухова, 2008: 333).

Поджоги помещичьих усадеб, как «война замкам» во Франции в начале Великой французской революции (Адо, 1987), становились обычно кульминацией спонтанного крестьянского выступления, отнюдь не сводимой к привычному толкованию поговорки «пустить красного петуха» как неблагоприятного дела, совершавшегося исподтишка. Но если от зрительного образа птицы перейти к языческому обычаю принесения ее в жертву, в пламени усадеб можно предположить жертвенный огонь очищения, который становился свидетельством и способом возрождения духа общности, подорванного навязанным и показательным самоуничижением.

Зачем было жечь усадьбы, покинутые их хозяевами? Чтобы те не вернулись? Такое объяснение напрашивается, и крестьяне сами искали себе в нем оправдание. Да, но ведь не сходится с мужицким практицизмом. Положим, особняки крестьянам не могли пригодиться, барская мебель смотрелась бы нелепо в интерьере изб, и библиотеки для полуграмотных в массе мужиков мало что значили (Рассказова, 2010). Так ведь жгли и амбары с хлебом, и сараи с хозяйственным инвентарем, вырубались сады и парки, погибал скот.

И заметим, уничтожали в буквальном смысле всякое барское добро. Поистине, такое поведение выглядело безотчетным сведением счетов, безрассудностью акта возмездия. Но нет!

Ярость ритуализовалась магией древнего праздника. Формы социального возмездия, пишет Сухова, оказывались «проявлением языческого ритуала, необходимого для закрепления в коллективной памяти факта достижения победы над “враждебными силами”» (Сухова, 2008: 344). Ритуально требовалось общее участие, каждый должен был приложиться к тому, что уничтожается. Крайним случаем бывала растерзанная человеческая жертва, что действительно воскрешает в памяти языческий обряд.

Преобладала все же светлая сторона в ритуализованности бунтарского поведения крестьян. Крестьяне превращали бунт в праздник, который они устраивали сами и для себя. С гармоникой, разухабистыми плясками, нестройным хором и, разумеется, изобильным употреблением спиртного. Происходили и «пьяные бунты», обычно при гулянье молодежи по случаю рекрутского набора; о них особый разговор. Пили «для храбрости» перед нападением на усадьбу — также довольно типичный случай.

В массовом контексте речь следует вести о ритуальном значении выпивки, той, без чего не обходились ни семейные, ни общинные праздники. Последние, приуроченные к храмовым дням, в народных представлениях ассоциировались не только с посещением храма, но и с гулянкой, пьянством, разгулом. Погром венчала подобная, «обрядовая» (Невзоров, 1916) выпивка, единение в которой без нормативных в обыденности половозрастных различий выражало архетипическое сплочение социума.

Праздничность выходила за пределы отдельных социумов. Горящие усадьбы становились зрелищем для всей округи. Смотреть собирались, читаем мы в различных свидетельствах, «гости», жители окрестных деревень. Приходили и из соседних полуаграрных городков, они же порой выступали инициаторами поджогов. В территориальных пределах видимости то было поистине вселенское празднество для угнетенных и обиженных судьбой.

Обиды выходили на первый план. Социум выступал коллективной личностью с обостренной потребностью в самоутверждении. Нараставшее проникновение в деревню гуманистических и демократических идей обостряло, отмечает Сухова, «чувство значимости человеческой личности в соборном ее толковании», и «нередко сигналом к началу крестьянских выступлений становилось даже незначительное принижение человеческого достоинства, которое ранее воспринималось как привычное, должное» (Сухова, 2008: 333).

Самоутверждение, как хорошо известно, может принимать патологические формы. В предельных случаях смертельной схватки, той, какую изобразил Фанон на примере Алжирской войны, способом обретения человеческой полноценности феллаху виде-



лась смерть врага (Fanon, 1961). В крестьянских выступлениях таким объектом представлялось большей частью имущество «врага». Именно материальному воплощению последнего доставалось от «коллективного садистского самоутверждения» (Булдаков, 1997: 137). Однако не обошлось и без жертв, поскольку «переживание чувства ущемленности человеческого достоинства», чувство обижённости (Сухова, 2008: 341) побуждали к поиску обидчиков, даже если ими очень часто оказывались случайные люди, с которыми у разъяренных бунтарей возникала ассоциация своего унижения.

Бунт знаменовал не только самоутверждение индивида в его человеческом достоинстве, но и коллективное самоутверждение самой общины. Между тем существовала настоятельная потребность возрождать ее общность, ибо отношение к бунтарскому выступлению бывало далеко не единым: выделялись «застрельщики», были факты принуждения несогласных. Если молодежь по общему правилу рвалась в бой, пожилые мужики и бабы нередко ее одергивали. Сухова обращает внимание, что возрастная граница разделила в 1905 году то поколение, которое формировалось еще в крепостную эпоху, и выросших в пореформенный период, со всеми неизбежными ментальными и психологическими последствиями (Сухова, 2008: 329).

А в крестьянских выступлениях 1917 года сказались уже последствия столыпинской реформы: разделение деревни по социально-экономическому признаку. Разгорелось то, что исповедовавшие классовый подход большевики-марксисты назвали «второй социальной войной», а современные немарксисты — «второй социальной смутой» (Люкшин, 2006). «Вал общинного права» (А. С. Изгоев) накрыл не только помещичью землю, но и «отруба», приобретения выделившихся из общины состоятельных крестьян, отношение которых к бунтарству оказывалось неоднозначным: от желания поживиться помещичьей землей до страха потерять приобретенное. Погромы хуторов в рамках «общинной революции» отражали стремление общины восстановить подорванную силу традиционного миропорядка в локализованных пределах.

Однако общинной организации крестьянства пришлось столкнуться с могущественной силой новой власти. После целенаправленной дезорганизации государственного аппарата, делавшей поджоги усадеб и прочие проявления крестьянского самоуправления практически безнаказанными, эта власть взялась наводить порядок в деревне.

В самых радужных тонах о политике большевиков в отношении к крестьянскому движению повествовал один из их вождей Н. И. Бухарин. По праву победителя он свел эту роль к достижениям победившей партии: «Широкие массы крестьянства желали получить... помещичью землю... Но... более зажиточные слои, которые... меньше нуждались в помещичьей земле» и «имели гораздо больше почтения и уважения к крупным собственникам вообще <...>, находились в состоянии колебания и нерешительности.

Буржуазия через <...> партию социалистов-революционеров пыталась задержать естественное стремление крестьянства к завоеванию помещичьей земли. На все лады твердили, что нельзя забирать землю “до Учредительного собрания” <...>, пугали ужасной резней и ужасным земельным хаосом, который должен возникнуть, если крестьяне “самочинно”... будут забирать эту землю, выгонять помещиков, расправляться с ними так, как они этого заслужили». И только партия большевиков «кричала крестьянам на всех митингах и собраниях, что крестьяне должны, ничего не дожидаясь и никого не слушая, сами забирать эту землю у помещиков... Ибо только развязав революционную энергию крестьянства (а развязывать ее нужно было прежде и раньше всего на вопросе о земле), мы могли создать действительно прочные гарантии революционной победы» (Бухарин, 1926: 21–22).

Приписав все заслуги разрешения аграрного вопроса в России большевикам, ее популярный идеолог был явно нескромен, проигнорировав и заимствование эсеровской программы, и роль анархистов в погромном движении. Дорогого стоит проговорка о невоспринятой рвавшимися к победе большевиками угрозе «хаоса». Ведь будущий лидер правой оппозиции, объявленной «кулацкой», мог бы ретроспективно оценить последствия насильственного разрешения аграрного вопроса для убийственного в буквальном смысле продовольственного кризиса и катастрофического хода революционных событий.

Можно задуматься и о том, не обернулся ли «черный передел» для российского крестьянства «пирровой победой». Не прошло и 10 лет, как уничтожившее господство помещиков крестьянство столкнулось с теми формами господства, против которых боролось. А в результате воскресли в крестьянском поведении и стратегия ненасильственного сопротивления, и обращение к «оружию слабых» (Виноградский, 2009).

## Библиография

- Адо А. В. (1987). Крестьяне и Великая французская революция. Крестьянское движение в 1789–1794 гг. М.: МГУ.
- Анархизм (2015): pro et contra. Антология / П. И. Талеров. СПб.: РХГА.
- Бахтин М. М. (1965). Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература.
- Безгин В. Б. (2004). Крестьянская повседневность (традиции конца XIX — начала XX века). М.; Тамбов: Изд-во Тамб. гос. тех. ун-та.
- Берберова Н. Н. (1996). Курсив мой. Автобиография. М.: Согласие.
- Булдаков В. П. (1997). Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН.
- Бухарин Н. И. (1926). Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз. 3-е изд. М.; Л.: Гос. изд-во.
- Буховец О. Г. (1996). Социальные конфликты и крестьянская ментальность в Российской империи начала XX века: Новые материалы, методы, результаты. М.: Мосгорархив.

- Великий незнакомец (1992): Крестьяне и фермеры в современном мире: Хрестоматия / Сост. Т. Шанин; рус. ред. А. В. Гордона; предисл. к рус. изд. В. П. Данилова. М.: Прогресс-Академия.
- Вересова Е. А. (2015). Оскорбления должностных лиц как одна из форм сопротивления крестьянства власти в конце XIX — начале XX в. (по материалам Тверской губернии) // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. № 1. С. 82–89.
- Виноградский В. Г. (2009). «Орудия слабых»: технология и социальная логика повседневного крестьянского существования. Саратов: Изд-во Саратовского ин-та РГТЭУ.
- Герцен А. И. (1974). О социализме. Избранное. М.: Наука.
- Гордон А. В. (1984). Крестьянские восстания в Китае в XVII–XIX вв.: Методологические проблемы изучения крестьянских движений в новейшей западной историографии. М.: ИНИОН.
- Гордон А. В. (1989). Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. М.: Наука.
- Дубровский С. М. (1956). Крестьянское движение в революции 1905–1907 гг. М.: Изд-во АН СССР.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев (1983). М.: Наука.
- Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. (1966) / И. И. Смирнов и др. Л.: М.: Наука.
- Кропоткин П. А. (1992). Что же делать? // Труды Комиссии по научному наследию П. А. Кропоткина. Вып. 1. М. С. 196–199.
- Ленин В. И. (1968). Лев Толстой как зеркало русской революции // Полное собрание сочинений. Т. 17. М.: Политиздат. С. 203–213.
- Люкшин Д. И. (1998). Вторая русская смута: крестьянское измерение. М.: АИРО-XXI.
- Мавродин В. В. (1961). Советская историческая литература о крестьянских войнах в России XVII–XVIII веков // Вопросы истории. № 5 С. 24–47.
- Невзоров В. Ф. (1916). Происхождение обрядового алкоголизма. Опыт в области этнографии и истории права. Пенза: т-во А. И. Рапопорт и М. А. Гольдштейн.
- Никулин А. М. (2003). Власть, подчинение и сопротивление в концепции «моральной экономики» Джеймса Скотта // Вестник РУДН. Серия Социология. № 4-5. С. 148–158.
- Рассказова Л. В. (2010). Разгром дворянских усадеб (1917–1919): официальные документы и крестьянские практики // Общество. Среда. Развитие. № 2 (15). С. 44–50.
- Самарин Ю. Ф. (1878). Сочинения. Т. 2: Крестьянское дело до высочайшего рескрипта 20 ноября 1857 года. М.: Тип. А. И. Мамонтова и Ко.
- Сухова О. А. (2008). Десять мифов крестьянского сознания: очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX — начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М.: РОССПЭН.
- Чистов К. В. (1967). Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука.
- Шанин Т. (1997). Революция как момент истины. Россия 1905–1907 1917–1922 гг. М.: Весь мир.
- Шапп д'Отерош (2005). Путешествие в Сибирь по приказанию короля в 1761 г. // Императрица и аббат. Неизданная литературная дуэль Екатерины II и аббата Шаппа д'Отероша М.: Олма-Пресс. С. 55–224.
- Янель З. К. (1982). Феномен стихийности и повстанческая организация массовых движений феодального крестьянства России // История СССР. № 5. С. 88–101.
- Everyday forms of peasant resistance in South-East Asia (1986). London: Frank Cass.
- Fanon F. (1961). Les damnés de la terre. Paris: Maspéro.
- Guha R. (1983). Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford University Press.
- Hobsbawm E. J. (1972). Bandits. London: Pelican.
- Redfield R. P. (1956.) Peasant Society and Culture. Chicago: University press.
- Scott J. C. (1976). The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.

- Scott J. C. (1984). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Shanin T. (1987). *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books.
- Weber E. (1976). *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford University Press.

## The phenomenon of protest in peasant culture

Alexander V. Gordon, DSc (History), Chief Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences, Nakhimovsky prosp., 51/21, Moscow, 117418, Russia. E-mail: gordon\_aleksandr@mail.ru

**Abstract.** The article considers peasant protests as a form of the peasantry's life activity in pre-capitalist class societies, which is not adequately interpreted in popular approaches that emphasize the antagonistic nature of such societies, ignore the possibilities of non-antagonistic interaction of social subjects, absolutize the factor of cruel exploitation of peasants, ignoring the certain success of their resistance. Features of peasant protest are determined by the nature of the peasantry as a social community both autonomous and dependent on macro-social environment ('part-society, part-culture', according to A. Kreber, R. Redfield). The combination of autonomy and dependence developed in ancient times as a part of the worldview of primitive agricultural societies. Anthropologists consider the so-called gift-exchange relations of such societies with powerful external forces, whose favor was achieved in exchange for a certain part of peasant produce. The mythologeme of a peculiar balance of services according to the ancient principle of *do ut des* was preserved by the so-called patriarchal worldview in class societies, while the balance was maintained by the everyday peasant resistance to the excessive seizure of their produce and to the gross personal oppression. Such resistance, conceptualized by J. Scott as 'weapons of the weak', implied sabotage of landlords' orders, their untimely or improper execution, theft or damage of masters' property. An open fight or rebellion meant the exhaustion of the potential for nonviolent resistance. Protesters sought to restore what they considered to be a just order with extreme forms of disobedience: from plowing masters' land and cutting down forests to direct vandalism and looting, including plundering masters' property, setting fire to homesteads, mocking or even killing masters and those representing for peasants the order they hated. The highest form of traditional social protest — peasant wars — led to devastation of entire regions and numerous casualties. However, given the power of their traditional worldview, peasants wanted to replace the ruler who had lost legitimacy but not to destroy social hierarchy — in order to restore the autonomy of the communal order and the rights to manage land. Peasant revolutionary ideas were the result of the destruction of the traditional worldview which was undermined by the introduction of egalitarian, socialist, and anarchist ideologemes 'from outside'.

**Key words:** peasant movement, peasant culture, peasant war, social protest, nonviolent resistance, rebellion, revolution in Russia, V. I. Lenin

## References

- Ado A. V. (1987) *Krestiyane i Velikaya frantsuzskaya revolyutsiya. Krestiyanskoe dvizhenie v 1789–1794 gg.* [Peasants and the Great French Revolution. Peasant Movement in 1789–1794], Moscow: MGU.
- Anarkhizm (2015): pro et contra* [Anarchism: Pro et Contra]. Ed. by P. I. Talerov, Saint Petersburg: RKHG, A.

- Bakhtin M. M. (1965) *Tvorchestvo François Rabelais i narodnaya kultura Srenevekoviya i Renaissance* [Works of Francois Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance], Moscow: Khudozhesvennaya literatura.
- Berberova N. N. (1996) *Kursiv moy. Avtobiografiya* [My Italics. Autobiography], Moscow: Soglasie.
- Bezgin V. B. (2004) *Krestiyanskaya povsednevnost (traditsii kontsa XIX — nachala XX veka)* [Peasant Everyday Life (Traditions of the Late 19th — Early 20th Centuries)], Tambov: Isd-vo TGTU.
- Bukharin N. I. (1926) *Put k sotsializmu i raboche-krestiyanskiy soyuz* [The Path to Socialism and the Workers' – Peasants' Union], Moscow–Leningrad: Gosisdat.
- Bukhovets O. G. (1996) *Sotsialnye konflikty i krestiyanskaya mentalnost v Rossiyskoy imperii nachala XX veka: Novye materialy, metody, rezultaty* [Social Conflicts and Peasant Mentality in the Russian Empire at the Beginning of the 20th Century: New Materials, Methods, Results], Moscow: Mosgorarkhiv.
- Buldakov V. P. (1997) *Krasnaya smuta. Priroda i posledstviya revolyutsionnogo nasiliya* [Red Revolt. Nature and Consequences of Revolutionary Violence], Moscow: ROSSPEN.
- Chistov K. V. (1967) *Russkie narodnye sotsialno-utopicheskie legendy XVII–XIX vv.* [Russian Folk Social-Utopian Legends in the 17th — 19th Centuries], Moscow: Nauka.
- Herzen A. I. (1974) *O sotsializme. Izbrannoe* [On Socialism. Selected Works], Moscow: Nauka.
- Gordon A. V. (1984) *Krestuyanskie vosstaniya v Kitae v XVII–XIX vv.: Metodologicheskie problemy izucheniya krestuyanskikh dvizheniy v noveyshey zapadnoy istoriografii* [Peasant Uprisings in China in the 17th — 19th Centuries: Methodological Issues in the Study of Peasant Movements in the Latest Western Historiography], Moscow: INION.
- Gordon A. V. (1989) *Krestuyanstvo Vostoka: istorichesky sub`ekt, kulturnaya traditsiya, sotsialnaya obshchnost* [Peasantry of the East: Historical Subject, Cultural Tradition, Social Community], Moscow: Nauka.
- Dubrovsky S. M. (1956) *Krestiyanskoe dvizhenie v revolyutsii 1905–1907 gg.* [Peasant Movement in the Revolution of 1905–1907], Moscow: Isd-vo AN SSSR.
- Kalendarnye obychai i obryady v stranah zarubezhnoy Evropy: Istoricheskie korni i razvitiye obychaev* (1983) [Calendar Customs and Rituals in Western Europe: Historical Roots and Development], Moscow: Nauka.
- Krestiyanskie voyny v Rossii XVII–XVIII vv.* (1966) [Peasant Wars in Russia in the 17th — 18th Centuries], Leningrad–Moscow: Nauka.
- Kropotkin P. A. (1992) *Chto zhe delat [What to do]? Trudy Komissii po nauchnomu naslediyu P. A. Kropotkina*, vol. 1, pp. 196–199.
- Lenin V. I. (1968) *Leo Tolstoy kak zerkalo russkoy revolyutsii* [Leo Tolstoy as a mirror of the Russian Revolution]. *Polnoe sobranie sochineniy*, vol. 17, Moscow: Politizdat, pp. 203–213.
- Lukshin D. I. (2006) *Vtoraya russkaya smuta: krestiyanskoe izmerenie* [The Second Russian Time of Troubles: A Peasant Dimension], Moscow: DIRO–XXI.
- Mavrodin V. V. (1961) *Sovetskaya istoricheskaya literatura o krestiyanskikh voynah v Rossii XVII–XVIII vekov* [Soviet historical literature on peasant wars in Russia in the 17th — 18th centuries]. *Voprosy Istorii*, no 5, pp. 24–47.
- Nevzorov V. F. (1916) *Proiskhozhdenie obryadovogo alkogolizma. Opyt v oblasti etnografii i istorii prava* [The Origin of Ritual Alcoholism. An Ethnographic and Legal-Historical Study], Penza: tovarishchestvo Rapoport i Goldshtein.
- Nikulin A. M. (2003) *Vlast, podchinenie i soprotivlenie v kontseptsii “moralnoy ekonomiki” Jamesa Scotta* [Power, submission and resistance in the concept of “moral economy” by James Scott]. *RUDN Journal of Sociology*, no 4–5, pp. 148–158.
- Raskazova L. V. (2010) *Razгром dvoryanskikh usadeb (1917–1919): ofitsialnye dokumenty i krestiyanskie praktiki* [Destruction of noble estates (1917–1919): Official documents and peasant practices]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie*, no 2, pp. 44–50.
- Samarin Yu. F. (1878) *O krepostnom sostoyanii i o perekhode iz nego k grazhdanskoj svobode* [On serfdom and the transition from it to civil liberty]. *Sochineniya*, vol. 2, Moscow.

А. В. Гордон

Феномен

протеста в крестьянских культурах

- Shanin T. (1997) *Revolyutsiya kak moment istiny. 1905–1907 gg. — 1917–1922 gg.* [Revolution as a Moment of Truth. 1905–1907 — 1917–1922], Moscow: Ves mir.
- Chappe d'Auteroche (2005) *Puteshestvie v Sibir po prikazaniyu korolya v 1761. Imperatritsa i abbat. Neizdannaya literaturnaya duel Ekateriny II i abbata Chappe d'Auteroche* [A Journey into Siberia, Made by Order of the King of France by M. L'Abbé Chappe D'Auteroche in 1761. The Empress and the Abbot. An Unpublished Literary Duel of Catherine II and Abbot Chappe d'Auteroche], Moscow: Olma-press.
- Sukhova O. A. (2008) *Desyat mifov krestyanskogo soznaniya: ocherki istorii sotsialnoy psikhologii i mentaliteta russkogo krestyanstva (konets XIX — nachalo XX v.) po materialam Srednego Povolzhya* [Ten Myths of the Peasant Worldview: Essays on the History of Social Psychology and Mentality of the Russian Peasantry (Late 19th — Early 20th Centuries) Based on the Materials from the Middle-Volga Region], Moscow: ROSSPEN.
- Veliky neznakomets: Krestiyane i fermery v sovremennom mire (1992)* [Great Stranger: Peasants and Farmers in the Modern World], Ed. by T. Shanin, Moscow: Progres-Akademiya.
- Veresova E. A. (2015) *Oskorbleniya dolzhnostnyh lits kak odna iz form soprotivleniya krestyanstva vlasti v kontse XIX — nachale XX v. (po materialam Tverskoy gubernii)* [Insulting officials as a form of peasant resistance in the late 19th — early 20th centuries (Based on the materials of the Tver Province)]. *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*, no 1, pp. 82–89.
- Vinogradsky V. G. (2009) *“Orudiya slabyh”: tekhnologiya i sotsialnaya logika povsednevnogo krestyanskogo sushchestvovaniya* [“Weapons of the Weak”: Technology and Social Logic of the Peasant Everyday Life], Saratov: Izd-vo SIRGTEU.
- Yanel Z. K. (1982) *Fenomen stikhiynosti i povstancheskaya organizatsiya massovykh dvizheniy feodalnogo krestyanstva Rossii* [Spontaneity and rebel organization of mass movements of the feudal peasantry of Russia], *Istoriya SSSR*, no 5, pp. 88–101.