ПЕРЕКРЕСТКИ

№ 1–2

Европейский гуманитарный университет
Центр перспективных научных исследований и образования (CASE)
Центр европейских и трансатлантических исследований

Перекрестки № 1–2/2004
Журнал исследований восточноевропейского пограничья

Редакционная коллегия
Владимир Дунаев (Минск)
Светлана Наумова (Минск)
Павел Терешкович (Минск)
Игорь Бобков (главный редактор) (Минск)
Валентин Акудович (редактор) (Минск)
Татьяна Журженко (Харьков)
Лудмила Кожокари (Кишинев)

Научный совет
Анатолий Михайлов (Беларусь), доктор филос. наук
Наталка Черныш (Украина), доктор социол. наук
Ярослав Грицак (Украина), доктор ист. наук
Виржилиу Бырлэдяну (Молдова), доктор ист. наук
Дмитрий Карев (Беларусь), доктор ист. наук
Димитру Молдован (Молдова), доктор экон. наук

Журнал выходит с 2001 г.
Периодичность: ежеквартально

Адрес редакции и издателя:
Республика Беларусь
220030 г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24
Европейский гуманитарный университет
e-mail: perekrestki@ehu.by

Подписано в печать 06.09.2004 г.
Формат 70/108 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «GaramondBookNarrowC».
Усл. печ. л. 22,9. Тираж 299 экз.
Отпечатано: ОДО “Новапринт”. ЛП №02330/0056647.
220007, г. Минск, ул. Купревича, 2. Заказ № 607.

ЕГУ выражает глубокую признательность за помощь и финансовую поддержку проекта:
Корпорации Карнеги, Нью-Йорк,
Европейской Комиссии и Бюро по демократическим институтам и правам человека ОБСЕ

© Европейский гуманитарный университет, 2004
© Центр перспективных научных исследований и образования (CASE)
© Центр европейских и трансатлантических исследований
© Михал Анемподистов (дизайн обложки), 2004

СОДЕРЖАНИЕ

Игорь Бобков, Павел Терешкович

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

Павел Терешкович

УКРАИНЦЫ И БЕЛОРУСЫ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИЙ НА ФОНЕ ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ XIX – НАЧАЛА XX В. 10

Микола Рябчук

ЗАПАДНИКИ ПОНЕВОЛЕ: ПАРАДОКСЫ УКРАИНСКОГО НАТИВИЗМА 33

Виржилиу Бирлэдяну

КОНСТАНТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В ПЕРИОД ПОСТСОВЕТСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА 61

ПЕРЕВОДЫ

Даниель Бовуа

СПОРЫ ИСТОРИКОВ ФРАНЦИИ, РОССИИ И ПОЛЬШИ ВОКРУГ УКРАИНЫ-РУСИ 67

Душан И. Белич

БАЛКАНЫ КАК МЕТАФОРА 88

ЭССЕ

Ярослав Грицак

И МЫ В ЕВРОПЕ? 109

ИССЛЕДОВАНИЯ

Владимир Абушенко

КРЕОЛЬСТВО КАК ИНО-МОДЕРНОСТЬ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ (ВОЗМОЖНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ) 124

ПЕРЕВОДЫ

Вальтер Миньоло

ОКСИДЕНТАЛИЗМ, КОЛОНИАЛЬНОСТЬ И ПОДЧИНЕННАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ С ПРЕФИКСОМ «ПОСТ» 161

ДИСКУССИИ

Ольга Шпарага

КАК И ЗАЧЕМ КОНЦЕПТУАЛИЗИРОВАТЬ БЕЛАРУСЬ? (СООБРАЖЕНИЯ, ВЫЗВАННЫЕ К ЖИЗНИ ТЕКСТОМ МИНЬОЛЫ) 198

РЕКОНСТРУКЦИИ

Альмира Усманова

КОНЦЕПТУАЛИЗИРУЯ ПОГРАНИЧЬЕ: ОТ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ К СЕМИОТИКЕ КУЛЬТУРЫ 209

РЕЦЕНЗИИ/ОБЗОРЫ

Павел Терешкович

ИССЛЕДУЯ БЕЛАРУСЬ И УКРАИНУ 235

Лудмила Кожокари

ПОЛИТИЧЕСКИЕ МИФЫ И СИМВОЛЫ 238

Кирилл Гайдук, Глеб Гобзем

ВЕЛИКАЯ ПОСТСОВЕТСКАЯ ДЕПРЕССИЯ 242

Виктор Радченко

ТРИПТИХ УКРАИНСКОЙ ГУМАНИСТИКИ 248

Андрей Казакевич

«ARCHE» 2003 252

НАШИ АВТОРЫ 258

РЕДАКЦИОННАЯ ИНФОРМАЦИЯ 261

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Предисловие к журналу, особенно к его первым номерам, – жанр неблагодарный. Приходится говорить о планах и желаниях, а не о возможностях и ограничениях, о том, что хотелось бы видеть на его страницах, а не о том, что реально на них появится.

Поэтому понятно стремление его создателей максимально уклониться от представления величественных картин будущего, от описания концептуальных фантазий и задать самим себе конкретные вопросы, на которые можно было бы ясно ответить. Таким образом:

Что за журнал?

«Перекрестки»: трансдисциплинарный научный журнал, посвященный политическим, социальным и культурным проблемам восточноевропейского пограничья (Беларусь, Молдова, Украина).

Основные задачи – способствовать концептуальному и методологическому обновлению академических исследований в регионе, инициировать междисциплинарный и транснациональный диалог, содействовать репрезентации региональных, национальных и локальных академических школ и традиций.

Журнал планирует публиковать:

- Оригинальные исследования по социальным, культурным и политическим проблемам восточноевропейского пограничья. Приоритет будет отдаваться трансдисциплинарным, рефлексивным работам, выполненным в актуальной методологии и отвечающим требованиям современного академического письма. В то же время редакция

и научный совет не собираются навязывать авторам конкретные идеи или методологии.

- Материалы (оригинальные и переводные) по теории и методологии пограничья, постколониальной теории, социальной и культурной теории, европейским исследованиям и исследованиям глобализации.
- Переводы центрально- и восточноевропейских авторов. Тем самым журнал будет стремиться восполнить интеллектуальное отсутствие восточноевропейского пограничья в русскоязычной гуманистике.
- Рецензии и обзоры западной, центрально- и восточноевропейской научной продукции.
- Интервью, материалы круглых столов и семинаров соответствующей проблематики.

Почему «пограничье»?

Наиболее существенное и актуальное поле современных исследований восточноевропейского пограничья обычно опознается как проблема перехода/*ухода* (transition) *от коммунизма* и конституируется в транзитологию. Процессы перехода исследуются и проектируются как на временном (модернизация), так и геополитическом и геокультурном (европеизация или вестернизация) уровне. Транзитология сегодня включает преимущественно политические, экономические и правовые исследования. Но имеет проблемы с расширением дисциплинарности – включением в проблематику более широкого спектра социальных наук, и особенно новой гуманистики (исследования пограничья, постколониальные теории, кросс-культурные исследования, гендерные исследования, исследования глобализации и др.).

По нашему мнению, то, что в краткосрочной перспективе выступает для региона как проблема (или проблемы) перехода, в долгосрочной перспективе видится как ситуация «пограничья».

Переход в условиях пограничья все время генерирует гибридные модели, политические, экономические и культурные практики, которые вынужденно находят себя на пограничье демократии и авторитаризма, либерализма и консерватизма, глобальности и региональности. Политическое пространство разламывается на западный и восточный векторы, использует их в политических дискурсах и стратегиях и все время требует «терапевтических» средств для гарантии собственной целостности. Экономичные практики тоже оказываются зависимыми от этих стратегических конфигураций, рождая разнообразные, а часто и конфликтные, «субкультуры бизнеса».

В результате политическое, экономическое и культурное пространство пограничья в значительной степени фрагментировано, и эти фрагменты одновременно соотносятся с разными целостностями.

Так, кроме уже сложившихся политических и экономических стратегий перехода к «нормальному Западу», в последнее время наблюдаются мутации советского наследия, в результате которых рождаются конкурентные стратегии модернизации, что опираются на идеи возвращения к элементам социализма и этосу «второго мира».

Все это показывает, что политические, экономические и культурные процессы на пограничье не имеют линейного характера (прогресс или регресс) и должны исследоваться в нелинейных, трансдисциплинарных парадигмах. В этом смысле исследования пограничья могут выступать не только как конкретное академическое направление, не только как междисциплинарное поле исследований, но и как общая рамка в контексте политики знания всего региона.

Почему Беларусь, Украина, Молдова?

«Почему это вы решили, что Беларусь, Украина и Молдова вместе взятые представляют собой некий регион? Ну, Беларусь с Украиной еще понятно, а причем здесь Молдова?» Пожалуй, это самый первый вопрос, возникающий у любого, кто знакомится с материалами нашего проекта. Он вполне закономерен и едва ли может быть оставлен без ответа.

Действительно, различия более чем значительные. Вероятно, традиционная культура молдаван куда органичней бы вписалась в балканский контекст, чем в восточнославянский. Однако это еще вопрос, насколько такой вариант более предпочтителен для жителей Молдовы. Необходимо отметить, что внутренние различия в Украине, особенно по мере возрастания численности татарского населения в Крыму, едва ли выглядят менее значительными. В принципе, на вопрос, что объединяет Беларусь и Молдову, можно ответить просто – Украина. И это не спекуляция географического толка: традиционная культура карпатского региона содержит немало балканских элементов (например, в фольклорных сюжетах), а «этнолингвистическая непрерывность» Полесья (плавное перетекание одного диалекта в другой) буквально «растворяет» этническую границу между Беларусью и Украиной. К этому можно добавить, что в Европе едва ли найдется хоть один действительно культурно гомогенный регион. Возьмем, например, Прибалтику. Разве различия между балтоязычными католиками литовцами и финноязычными (вообще не индоевропейцами по языку) протестантами эстонцами меньшие, чем между православными молдаванами и белорусами? Но Прибалтика стабильно идентифицируется именно как регион, даже несмотря на нарастающее нежелание самих его обитателей таковым считаться. Не меньшие возражения против объединения в единый регион можно услышать со стороны представителей скандинавских народов. Перечислять такие ситуации можно долго. Сам процесс конструирования «региональностей» сродни этнической стереотипизации: в его основе чисто психологическая потребность

свести хаос, фатальность этнолингвистических различий (по Б. Андерсону) к мозаичности (хотя бы), доступной не только для восприятия неким усредненным, не обремененным специальными знаниями субъектом, но и, что самое главное, для принятия политических решений.

Конструирование/деконструирование «региональностей» вообще в Европе, судя по всему, процесс перманентный, драматический, отражающий не только композицию культур и языков, но и соотношение центров «силы». Например, советская этнографическая традиция, типичной чертой которой в 1970–1980-х гг. было стремление классифицировать буквально все народы планеты, выделяла в пределах Европы две культурные «провинции»: западно-центрально-европейскую и восточноевропейскую. Граница между ними совпадала с западной границей СССР. Характерно, что восточноевропейская провинция, помимо прибалтийской и волго-камской областей, подразделялась на северную (русско-белорусскую) и юго-западную, включавшую часть России, Украину и Молдову. Едва ли сейчас об этом варианте деления Европы вспомнит кто-нибудь, кроме специалистов. В то время как в эру холодной войны политический дискурс преимущественно подчеркивал различия, разделявшие восточную и западную Европу, или северную и южную, современная тенденция в популярной репрезентации Европы сфокусирована на сходствах и территориях соприкосновения. Очевидно, что возрожденная в 1990-х гг. региональность Центрально-Восточной Европы, включавшая Беларусь, Украину и Молдову, разрушается буквально на наших глазах по мере расширения Евросоюза на восток. Впрочем, окончательно хоронить ее вряд ли представляется разумным. Едва ли в результате этого расширения Польша когда-нибудь сможет стать Германией (как Португалия так и не смогла стать Францией). Просто различные варианты региональностей бывают по-разному востребованы различными эпохами. И конструирование новых региональностей (как, например, в нашем случае) не такой уж бесполезный процесс. Мозаика под названием «Mediterranean», сложенная усилиями европейских антропологов из таких фрагментов, как итальянская, испанская, португальская и греческая культуры, не только способствовала появлению бренда «средиземноморская диета», но и помогла «выдернуть» Грецию из безнадежности с клеймом «Балканы». Не имея претензий на какие-либо аналогии, хотелось бы отметить, что воображенное таким образом средиземноморье в определенной степени подтолкнуло к вступлению поставторитарных Греции и Португалии в Евросоюз.

В конструировании региональности самое главное – обретение имени. Имя – это не только сумма прошлого, но и проект, устремленный в будущее. (Между прочим, безымянность не так уже плоха. Тем более что некоторые имена позитивных эмоций не вызывают, а переименоваться бывает тяжелее, чем обрести новое имя.) Характерно, что поиски имени для нас идут довольно активно. Причем, как правило, со стороны. И едва ли они нас устроят. Достаточно

вспомнить, например, «Западную Евразию» или «Новый Ближний Восток». Обретение имени – одна из граней миссии нашего проекта, за которым, будем надяеться, начнется понимание культурной самоценности и самодостаточности своего «пограничного» существования.

Игорь Бобков, Павел Терешкович

Павел Терешкович

УКРАИНЦЫ И БЕЛОРУСЫ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИЙ НА ФОНЕ ИСТОРИИ ЦЕНТРАЛЬНО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ XIX – НАЧАЛА XX В.

Если попытаться сопоставить современные тенденции социальной трансформации народов Центрально-Восточной Европы с процессами национальной консолидации, происходившими столетием раньше, то даже при первом приближении можно сделать вполне однозначный вывод: и сейчас и тогда в группе лидеров и группе отстающих одни и те же. Речь не идет об уровне экономического развития, поскольку здесь ситуация изменилась существенно. Дело как раз в темпах реформ сейчас в сравнении с темпами национальной мобилизации тогда. С особой ясностью эта ситуация прочитывается на примере прибалтийских народов. Эстонцы несколько опережают латышей, оставляя достаточно далеко за собой литовцев, при общей схожести тенденций развития у всех трех наций.

Если предположить, что четко артикулированная национальная идентичность является одним из ресурсов социального реформирования, своеобразной формой социального капитала, то корни нынешней ситуации в Украине и Беларуси необходимо также искать в эпохе ранней модернизации. Вместе с тем поставленный в свое время М. Грохом вопрос: почему одни национальные проекты были реализованы успешнее других, – до сих пор не получил однозначного ответа. Предлагаем один из вариантов. При этом выбор объектов анализа – украинцев и белорусов, народов близких в этнолингвистическом отношении и, следовательно, равнорасположенных по отношению к имперским ассимиляционным угрозам, – позволяет сконцентрироваться на тех факторах (социальных ресурсах прежде всего), которые обеспечены надежными источниками и представляются без каких-либо оговорок статистически сопоставимыми.

Историография проблемы

Исследователи неоднократно проводили сравнительный анализ формирования украинской и белорусской наций. Причем многие из них акцентировали внимание на сходстве этих процессов. Отставание национальной консолидации (а в такой их характеристике сходится большинство) объясняется особенностями социальной структуры («крестьянские» нации), недостаточной историчностью (отсутствие реальной государственности в домодерном прошлом), репрессивной политикой российской администрации. Характерно, что, с точки зрения М. Гроха, украинцы и белорусы в своем отставании стадиально идентичны: по его мнению, даже в начале 1990-х гг. национальные движения обоих народов находились на восстановленной (ранее прерванной) фазе «Б», т. е. стадии национальной агитации, предшествовавшей собственно массовому национальному движению [20, с. 97].

М. Вальденберг, автор монографии «Национальный вопрос в Центрально-Восточной Европе» (1992, 2000), причины отставания формирования украинской и белорусской наций видит в одном и том же: языковой и конфессиональной близости к русским (что облегчало русификацию), «плебейском» (в социальном плане) характере социальной структуры, низком уровне грамотности, малочисленности интеллигенции. При этом различия между двумя национальными мобилизациями представляются ему чисто количественными: белорусский случай всего лишь еще более худший вариант безнадежно отстававшего украинского [27, с. 108–120].

Подобная, хотя, естественно, не столь уничижительная, риторика характерна и для публикации С. Екельчика «Национализм украинцев, белорусов и словаков» (2001) [2, с. 30–41]. Автор предлагает сравнивать национализм трех народов не только с точки зрения политической и социальной истории, но и современной культурологии. Он отмечает «крестьянский» характер социальной структуры, низкий уровень урбанизации, кодификации литературных языков. С. Екельчик солидарен с идеей запаздывающего национализма по отношению к национальным движениям белорусов, украинцев и словаков, считая, что причиной этому стал национальный гнет, активная ассимиляция, слабость национальной буржуазии и отсутствие рабочего класса. В целом же различия, скорее, вынесены за скобки, а в центре внимания оказалось подобие исторических судеб.

В то же время значительная часть исследователей, отмечая сходство, стремилась объяснить и различия. Так, Р. Радзик, автор монографии «Между этнической совокупностью и национальной общностью. Белорусы на фоне национальных изменений в Центрально-Восточной Европе XIX века» (2000), склонен объяснять отставание белорусов от украинцев содержанием народной культуры, особенностями социальной структуры и политикой российской адми-

нистрации. С его точки зрения, для белорусской традиционной культуры (по сравнению с украинской) был характерен чрезвычайно низкий уровень исторического сознания. Это утверждение не лишено оснований, вместе с тем такой вывод можно обосновать только данными сравнительных исследований фольклора. Подобное исследование представляется весьма трудоемким и методологически проблематичным: как, например, измерять интенсивность исторического сознания? Автор же приводит ряд сторонних мнений относительно уровня его развития среди белорусов, что само по себе интересно, однако не тождественно собственно народным представлениям [24, с. 174–175]. Необходимо добавить, что формы традиционного исторического сознания белорусов действительно изучены явно недостаточно. Однако даже первые опыты в этом направлении свидетельствуют, что эти представления были не столь бедны, как это может показаться на первый взгляд. Показательны в этом отношении предания о Рогволоде и Рогнеде, Стефане Батории, Станиславе Понятовском, Екатерине II и др. [5, с. 76–78].

Р. Радзик неоднократно подчеркивает крайне негативные, буквально фатальные последствия ликвидации в Беларуси униатской церкви. В результате этого белорусы, в отличие от западной части украинцев, литовцев, словаков и словенцев, были лишены социальной группы, которая наилучшим образом смогла бы артикулировать национальные идеи.

Естественно, ликвидация униатской церкви едва ли содействовала формированию белорусской идентичности, и действительно униатство во многом способствовало развитию украинского движения в Восточной Галиции. Однако преувеличивать значение этого фактора также было бы ошибочным. Дело не только в униатстве как таковом. Далеко не всегда оно было безусловным модусом формирования украинской идентичности. Определенная часть униатского духовенства была не национально, а пророссийски ориентирована. (Весьма показательна в данном случае судьба и эволюция взглядов одного из членов «русской троицы» Якова Головацкого.) Не стоит забывать и о том, какое место униатство занимало в системе социальных и политических отношений в Восточной Галиции и империи Габсбургов в целом, что объясняется политикой Марии Терезии, направленной на уравнение в правах католиков и униатов и развитие униатского образования. К этому необходимо добавить и итоги реформ Иосифа II, пусть и непоследовательных, но которые сделали крестьянина юридически независимым от помещика. Здесь будет уместно напомнить один из выводов М. Гроха о том, что национальные движения начинаются лишь через поколение после ликвидации крепостной зависимости. Следует также отметить, что сохранение униатства до 1839 г. на Волыни и в Подолье не оставило там сколько-нибудь значительных следов, как в Восточной Галиции. Да и в Беларуси, даже несмотря на существование такого мощного фактора, как Виленский университет, это вероисповедание не повлекло столь же очевидной арти-

куляции этничности, какая была представлена, например, на страницах «Русалки Дністрової» (1837).

Но самое главное даже и не в этом. Развитие национальных движений ряда народов Центрально-Восточной Европы проходило успешно и без значительного участия духовенства (например, у латышей, эстонцев, финнов, да и в надднепровской Украине). Среди причин, осложнявших процесс формирования национальной общности белорусов, Р. Радзик отмечает отсутствие собственного «Пьемонта», роль которого у украинцев играла Восточная Галиция, у литовцев – Восточная Пруссия. Это, действительно, достаточно существенный фактор, однако в истории многих народов Центрально-Восточной Европы (чехов, эстонцев, латышей) он также отсутствовал.

Среди компаративистских исследований проблемы особо следует упомянуть неопубликованную диссертацию американского историка С. Гутиера «Истоки украинского народного национализма: демографическое, социальное и политическое исследование украинской национальности до 1917 г.» (1990), интересующий нас материал которой достаточно подробно изложен в монографии Я. Грицака [1, с. 100–101]. С точки зрения С. Гутиера, украинское и белорусское национальные движения структурно были чрезвычайно близки, что вытекало из схожести социоэтнических и социокультурных характеристик общества (социальная тождественность украинца/белоруса крестьянину, низкий уровень грамотности). Схожими были и этнические композиции других социальных групп: помещиками были поляки или русские, мелкая торговля находилась в руках евреев, бюрократия была русской. Больший размах украинского движения американский ученый объясняет относительной многочисленностью интеллигенции, позволившей ей, в отличие от белорусской, создать национальные общины по крайней мере в двух крупных городах – Киеве и Полтаве.

Такой подход несколько схематичен. Явным преувеличением, например, будет считать, что все посты в административном аппарате Украины и Беларуси занимали русские. Чиновников этой национальности на самом деле было 46,3% в Беларуси (белорусов – 38,7%) и 53,9% в Украине (украинцев – 40,8%). Относительно низкий уровень концентрации интеллигенции у белорусов действительно имел место, однако у литовцев, например, эти показатели также не были большими.

Вероятно, учитывая именно схематизм этого подхода, Я. Грицак дополнил его положением о мобилизующей социальной роли исторической памяти о гетманщине в развитии украинского национального движения (отсутствовала у белорусов).

Эту точку зрения разделяет и С. Токть, автор статьи «Белорусское национальное движение XIX–XX вв. в контексте национальных движений народов Центрально-Восточной Европы» (2001) [12]. Он сравнивает белорусское движение с украинским и литовским, упомянута также словацкая ситуация и ряд других. В

качестве критериев анализа предложены этапы развития национальных движений, их хронологические рамки и социально значимые результаты. Хотя периодизация белорусского национального движения, представленная С. Токтем, выглядит чрезмерно оптимистичной, а оценка многих событий в Украине и Литве – достаточно спорной, с общим выводом об отставании национальных процессов в Беларуси «по времени и размаху» вполне можно согласиться. Общее заключение о том, что «нациообразующий процесс на белорусских землях проходил в наиболее неблагоприятных условиях по сравнению со всеми остальными народами Центрально-Восточной Европы» [12, с. 75], представляется достаточно адекватным. Что же касается роли памяти о гетманщине, то история Центрально-Восточной Европы свидетельствует, что абсолютизировать подобные факторы нет оснований. Так, литовцы, располагавшие значительно большим идеологическим ресурсом в этом отношении, использовали его куда меньше, а латыши и эстонцы вообще обошлись без него.

В заключение историографического обзора необходимо отметить еще одно, так сказать, общее место. Подавляющее большинство исследователей склонны придавать особое значение этнолингвистической и конфессиональной близости украинцев и белорусов к русским – фактору, облегчавшему ассимиляцию и, естественно, осложнявшему артикуляцию национальной идентичности (например, по сравнению с латышами, литовцами, эстонцами). Неоспоримость этого положения кажется очевидной лишь на первый взгляд. Венграм удалось добиться куда больших успехов в ассимиляции словаков и украинцев, а немцам (в Восточной Пруссии) – литовцев, несмотря на куда более значительные языковые различия.

Гипотеза

Все представленные выше работы, за исключением исследования С. Гутиера, носят оценочный и несколько приблизительный характер. Вместе с тем и сходства, и, что главное, различия процессов формирования украинской и белорусской наций могут быть выражены куда более точно как на уровне судеб отдельных личностей, так и на уровне социологической оценки массовых явлений.

Приведу два, но мой взгляд, достаточно красноречивых примера. Есть много общего в судьбах двух историков, почти одногодков, которые практически одновременно стали учениками В. Антоновича в Киевском университете, – М. Грушевского и М. Довнар-Запольского. Однако последний не стал председателем Белорусской центральной рады и не создал чего-либо по социальному резонансу соответствующего «Історії України-Руси» М. Грушевского. И дело совсем не в отсутствии у М. Довнар-Запольского таланта, трудолюбия и национального патриотизма.

Пример второй. По сведениям, собранным Я. Грицаком, на выборах в Учредительное собрание украинские партии набрали 5 млн голосов и значительно опередили все русские партии в Украине [1, с. 117]. На тех же выборах белорусские партии и объединения собрали 19 тыс. голосов (0,59%) и тем самым лишь подтвердили свой списочный состав [10, с. 164]. Контраст очевиден, и едва ли его возможно объяснить лишь мобилизующей ролью исторической памяти о гетманщине или только униатством в Восточной Галиции, хотя и М. Грушевский, и другие активисты национального движения надднепровской Украины действительно могли укрыться там от преследований, в то время как белорусские патриоты такой возможности не имели.

Нисколько не умаляя значения этих факторов, мне все-таки хотелось бы показать, что дело главным образом было в разнице социальных ресурсов национальной мобилизации в Украине и Беларуси XIX – начала XX в. Под социальными ресурсами понимается не только наличие социальных групп, способных рекрутировать из своей среды национальных активистов. Это понятие гораздо шире. Оно включает в себя модернизационную готовность общества как вырабатывать национальную идеологию на массовом уровне, так и адекватно реагировать на нее.

Исследование основано на анализе различных параметров населения, проживавшего на пространстве, примерно совпадающем с современными территориями Беларуси, Литвы, Латвии и Эстонии. Что же касается Украины, то ситуация несколько сложнее. Расчеты производились на основе данных по Волынской, Подольской, Киевской, Черниговской, Полтавской, Екатеринославской, Харьковской и Херсонской губерниям, что, конечно, не в полной мере соответствует современной территории Украины и в чем я вполне отдаю себе отчет. Вместе с тем и украинские ученые, например Я. Грицак, определяют эту территорию как «этническое ядро», а следовательно, данные эти можно рассматривать как достаточно точное отражение господствующих тенденций общественного развития [1, с. 99]. Что же касается статистики по Восточной Галиции, то, не имея возможности работать с источниками, я не счел для себя возможным использовать материалы других исследователей.

Источники

Статья основана на анализе статистических источников XIX – начала XX в., два из которых нуждаются в дополнительном комментарии. Во-первых, это сравнительно мало задействованное в компаративистике экономико-статистическое исследование начала XX в. «Торговля и промышленность Европейской России по районам» [13]. Сами составители отмечали, что это первый в истории России опыт систематического сравнительного свода данных, отражающий обороты внутренней и внешней торговли, промышленности, перевозки грузов по

железным дорогам и водным путям сообщения. Работа над сводом данных проводилась в течение восьми лет под руководством В. П. Семенова-Тяньшанского. Основу его составила информация Казенной палаты Министерства финансов России, в которой хранились карточки для каждого торгового или промышленного предприятия (всего до 600 тыс.). В них содержались сведения о годовых оборотах, прибылях и размерах налогового обложения предприятия. Эта информация картографировалась по отдельным населенным пунктам и волостям, на основании чего были выделены торгово-промышленные районы: группы волостей, тяготеющих к определенным населенным пунктам. Они, в свою очередь, были объединены в так называемые полосы – крупные регионы с достаточно четко выраженной специализацией и примерно одинаковым уровнем «оживления торгово-промышленной жизни». Этот уровень высчитывался как абсолютная сумма торгово-промышленного оборота в рублях на одного жителя. За основу были взяты фискальные данные за 1900 г., а количество жителей исчислялось исходя из данных переписи 1897 г. с учетом естественного прироста. Составители сборника вполне отдавали себе отчет о том, что фискальная статистика не учитывала объемы производства в крестьянских хозяйствах. Именно поэтому были использованы данные о грузообороте на железных дорогах и водном транспорте, то есть там, где это было возможно учесть. Составители подчеркивали, что торговый оборот является показателем «потребительской силы» определенной местности. На наш взгляд, материалы этого сборника отражают интенсивность экономической активности и могут быть рассмотрены как один из важнейших показателей уровня модернизации.

Во-вторых, это материалы «Первой всеобщей переписи Российской империи 1897 г.» [7]. В связи с этим источником необходимо отметить следующее. Если в украинской и белорусской историографических традициях сложилось восприятие данных этой переписи как априорно адекватных действительности, то в польской существует устойчивое мнение, что перепись 1897 г. является фальсификацией. Учитывая, что польские школы украинистики и белорусистики одни из сильнейших в мире, игнорировать эту точку зрения было бы по меньшей мере ошибочно, так как она ставит под сомнение саму возможность проведения исследований, подобных представленному в этой статье. Главной причиной объявления польскими историками и демографами переписи 1897 г. фальсификацией является несовпадение ее результатов с материалами других форм учета населения. Напомню, что удельный вес польского населения в современных границах Беларуси согласно материалам «Приходских списков» в середине 1850-х гг. составил примерно 8% населения, по переписи 1897 г. – 2,4, а согласно последней переписи Беларуси 1999 г. – 3,9%.

Начну именно с фальсификации. Необходимо отметить, что в занижении численности своей этнической группы огранизаторов переписи 1897 г. обвиняли не только поляки, но и литовцы, и даже белорусы, к числу которых, с точ-

ки зрения польских исследователей, и была приписана большая часть поляков [14, с. 385, 428]. Но были ли российской администрации вообще нужны какие-либо фальсификации? Антипольский харатер режима во время проведения переписи не вызывает никаких сомнений. Но в то же время едва ли польское движение в 1897 г. было настолько сильным, чтобы вызвать значительные фальсификации. Социалисты Ю. Пилсудского и эндеки Р. Дмовского еще только делали первые шаги и не были массовыми партиями, а польская буржуазия была больше заинтересована в использовании имперских рыночных возможностей (в том числе и за пределами империи), чем в поддержке национального движения.

Следует сказать, что польские исследователи как в прошлом, так и в настоящем не приводят сколько-нибудь развернутой аргументации в пользу своей точки зрения. Так, например, ни Л. Василевский, ни Е. Ромер, ни Я. Чекановский не оставили какого-либо описания методики своих подсчетов и интерпретации материалов переписи 1897 г. А часто цитируемое утверждение Л. Малишевского о том, что к полякам были отнесены только крупнейшие землевладельцы с семьями и немногочисленные представители польской интеллигенции в городах и местечках [22, с. 18], необоснованно. Не менее 30,1% поляков в Беларуси, 15,6% в Литве, 46,5% в Украине (а в Волынской губернии – 54,7%) в соответствии с переписью 1897 г. составляли крестьяне.

Не выдерживает критики и основной тезис польских исследователей о том, что всех католиков белорусов и украинцев следует считать поляками. Так, П. Эберхардт утверждает, что во второй половине XIX в. «на пространстве бывшей Речи Посполитой возникает понятие национальной идеи среди крестьянского слоя», «крестьянин-католик, употреблявший славянские диалекты... становится окончательно поляком» и что «эти процессы в конце XIX в. выступали уже в четко очерченной форме» [15, с. 31]. На наш взгляд, это явное преувеличение. Для крестьян не только Восточной, но и Западной Европы было характерно отсутствие четкого национального самосознания. Такая ситуация была характерна даже для Франции конца XIX в., несмотря на более чем столетнее существование «образцового» для других народов национального государства [28]. Отметим, что, согласно основательным монографиям Х. Бродовской и Я. Моленды, более-менее четкая артикуляция этнической идентичности среди крестьян на собственно этнической польской территории приходится на период революции 1905–1907 гг. и в большей степени на время Первой мировой войны [17, с. 23]. Что же касается конца XIX в., то, по мнению Я. Моленды, «для сельской местности Королевства Польского, впрочем как и для Галиции, обычными явлениями были: цивилизационная отсталость, безграмотность, низкий уровень сознания национального и политического, а также связанное с этим безразличие к общественным делам» [23, с. 95]. В связи с этим сложно представить, чтобы формирование польского национального самосознания среди кресть-

ян-католиков белорусско-литовского пограничья шло быстрее, чем собственно в Польше. Это наше предположение подтверждает и фундаментальное исследование Р. Радзика, который отмечает, что даже среди польской интеллигенции на землях литовско-белорусских распространение понятий нации (культурной, а не политической), идеологической отчизны происходило медленнее, чем в конгрессовой Польше [24, с. 136–137].

Необходимо учесть и еще одну точку зрения, авторов которой на сегодняшний день сложно заподозрить в какой-либо тенденциозности. Имеется в виду действительно основательное исследование переписи 1897 г. группой ученых под руководством А. Каппелера, которое не оставляет места для сомнений в ее адекватности [16].

Подчеркну, что среди статистических источников XIX – начала XX ст. перепись 1897 г. занимает особое место. По богатству материалов она превосходит все другие статистические материалы (впрочем, не только того времени, но и всего XX в.). В ней содержится огромный фактический материал об этническом, конфессиональном, сословном, профессиональном составе населения, уровне грамотности и т. д. Наличие многочисленных корреляционных таблиц позволяет проследить развитие этнических и миграционных процессов. Вместе с тем известно, что в организации и методике проведения переписи было много недостатков. Наибольшие претензии предъявляются к определению этнической принадлежности по «родному языку». Необходимо отметить, что такой подход был обусловлен не только реалиями Российской империи, где процессы формирования устойчивой этнической идентичности были далеки от завершения, но и требованиями международных организаций, в частности Международного статистического конгресса. Добавим, что подобный способ определения этнической принадлежности практиковался и в других государствах Европы.

При интерпретации материалов переписи 1897 г. необходимо учитывать особенности механизма ее проведения. Переписные листы заполнялись заранее, а в день проведения переписи подлежали лишь сверке (в этом секрет проведения переписи за один день). При этом грамотные сами заполняли переписные листы и, следовательно, самостоятельно определяли, какой язык указать родным. Необходимо учитывать и то обстоятельство, что графы «родной язык» и «грамотность» в переписном листе стояли рядом. Поэтому случаи, когда интервьюируемый, владея в той или иной степени русским, польским, немецким и т. д. языком, в то же время считал родным языком белорусский, украинский, литовский, с нашей точки зрения являются примерами осознанной этнокультурной ориентации и могут быть квалифицированы как факты этнического самосознания. Что касается неграмотного населения, то счетчики были обязаны вписывать в анкету название того языка, «который каждый считает для себя родным». Однако как происходило это на самом деле, сейчас сказать сложно.

Что же касается интерпретации материалов переписи 1897 г., то необходимо

снова подчеркнуть – перепись дает информацию о родном языке, а в отношении неграмотного населения только о родном языке с точки зрения переписчиков. Перепись, таким образом, отражает лингвистическую, а не национальную ситуацию. Это принципиальный момент. И тенденциозность российской администрации в таком случае состоит в интерпретации родного языка как идентификатора национальной принадлежности, в формулировке «народности на основании родного языка». В этом аспекте официальная позиция очевидно отражала официальные ожидания (в социологическом аспекте) того, к какой национальности следует отнести население исходя из его лингвистических характеристик. Поэтому публикацию материалов переписи 1897 г. (т. е. интерпретацию) необходимо рассматривать как социальный проект, инструмент социальной инженерии (который, кстати, и сработал), а не как отражение массовой идентичности, национальной формы которой на этом уровне еще в принципе существовать не могло.

«Этнографическая фаза»: первая половина XIX в.

На мой взгляд, не только в 1917 г., но и на начальном этапе национального возрождения («гроховской» фазе «А» или «геллнеровской» этнографической фазе) украинское движение значительно опережало белорусское. И масштабы артикуляции украинской этничности, и собственно степень их артикулированности в значительной степени превосходят белорусские. Именно такое ощущение остается от сопоставления публикаций Д. Бантыш-Каменского («История Малой России», 1822), Н. Маркевича («История Малороссии», 1842), И. Бодянского («Истории Русов», 1828), А. Павловского («Грамматики малороссийского наречия», 1818), сборников этнографических и фольклорных материалов Н. Церетели (1819) и особенно М. Максимовича (1827), В. Залесского (1833), Й. Лозинского (1835) с аналогичными по содержанию и значению сборниками белорусских песен Я. Чечота (1837–1846), исторического очерка М. Без-Корниловича (1855), словаря И. Носовича (1870) или сборника документов И. Григоровича (1824). Этот вывод не основан на каком-либо строгом анализе, и мне хотелось бы, чтобы читатель просто поверил этому допущению. Тем более что существуют и другие примеры украинского лидерства. Именно лидерства. Если верить традиции анализа национализма, заложенной Х. Коном и продолженной Л. Гринфелд, то необходимо считать, что практически все формы национальных движений за редкими исключениями не оригинальны, их идея «импортируется» либо бюрократическим аппаратом, либо «старой» аристократией, либо «молодой» интеллигенцией [21, с. 19]. История народов Центрально-Восточной Европы почти полностью подтверждает этот тезис. Правда, мобилизующее воздействие оказывает не некая абстрактная идея, а конкретный пример, как правило, соседа. По мнению многих украинских авторов,

в том числе Я. Грицака, для украинского движения таким примером были поляки. Белорусской историографией эта проблема исследована значительно меньше. Однако провоцирующее лидерство украинской литературы как одно из проявлений национальной мобилизации представляется очевидным. Публикация И. Котляревским «Энеиды» (1798, 1809), например, непосредственным образом способствовала появлению одноименной поэмы на белорусском языке, о чем свидетельствуют и текстуальные совпадения [6, с. 325]. Творчество Т. Шевченко оказало влияние на становление белорусской литературы [11]. Добавлю к этому, что в украинском движении, в отличие от белорусского, достаточно рано начала формироваться национальная идеология: опубликованная О. Бодянским «История Русов» имела откровенную антипольскую и антироссийскую направленность. Национальная идеология заняла четко очерченное место в программе созданного Н. Костомаровым Кирилло-Мефодиевского братства (1845–1847). Наконец, украинское движение имело опыт участия в политической борьбе во время революции 1848 г. («Головна Руська Рада» во Львове).

Существенным отличием украинского движения было наличие преемственности, прежде всего идеологической. Так, известно, что «История Русов», памятник идеологии автономистов конца XVIII в., как никакое другое произведение оказала сильное влияние на формирование сознания молодого Т. Шевченко [1, с. 26]. Преемственность проявлялась на академическом (П. Кулиш и Н. Костомаров были учениками И. Срезневского и М. Максимовича) и семейном уровнях (сын одного из участников «Руськой троицы» Маркияна Шашкевича – Владимир стал во главе национального движения в Галичине в начале 60-х гг. XIX в.) [1, с. 36, 76].

Я, однако, совсем не склонен представлять идиллическую картину украинского движения. Оно так же, как и белорусское, оставалось малочисленным, находившимся на периферии социальных интересов большинства населения. О чем свидетельствует, например, отсутствие внимания к национальной литературе даже в Галицийской Украине [1, с. 51].

Однако в целом существенно другое. Если позволительно называть П. Багрима «белорусским Тарасом Шевченко», то мне интересно не сравнение их талантов, а именно то, почему же на самом деле, в силу каких социальных условий Багрим так белорусским Шевченко и не стал.

Причины различий социальных условий жизни этих народов многообразны. Главная из них коренится в принципиальных различиях этносоциальной и конфессиональной структуры населения, по крайней мере на значительной части этнической территории Украины. Оно отличалось большей гомогенностью, большим удельным весом коренного населения. Согласно реконструкциям В. Кабузана и Г. Махновой, на Левобережье в конце XVIII в. украинцы составляли 98,1% населения, Слобожанщине – 85,9% [3, с. 31, 32]. Едва ли эта ситуация существенным образом поменялась к середине XIX в. Если считать конфессио-

нальную принадлежность непосредственно сопряженной с этнической у католиков и иудеев (соответственно поляков и евреев), то удельный вес этих групп в Украине (соответственно 4,24 и 6,25%) был значительно ниже, чем в Беларуси, где католики составляли 17,9% (а поляки до 8%), иудеи – 10,4% населения. При этом 92% католиков и 79,5% иудеев были сосредоточены на Правобережье, где их удельный вес примерно соответствовал ситуации в Беларуси – 9,1 и 11,6%. В то же время доля католиков и иудеев в Черниговской губернии не превышала соответственно 0,1 и 2,15%, в Полтавской – 0,06 и 1,46%, Екатеринославской – 0,68 и 2,22%, Харьковской – 0,07 и 0,02% [9].

Различия касаются, в частности, соотношения еврейского и «христианского» населения в структуре основных городских сословий. Так, согласно Окладной книге за 1817 г., евреи составляли 13,9% купеческого сословия Украины (в Беларуси 72,8%) и 55,1% мещан (в Беларуси 78,9%) [8]. При этом ситуация в Волынской и Подольской губерниях была схожа с белорусской: евреи составляли 63,8% купцов и 87,3% мещан. А в Полтавской, Черниговской и Екатеринославской губерниях евреи составляли лишь 5,0% купцов и 17,6% мещан.

Следующее, не менее важное отличие – значительная численность формально свободного сельского населения, официально именовавшегося «малороссийским казачеством» (всего в 1817 г. 13,86% податного населения, или 496 тыс. мужчин). При этом в Полтавской губернии казаки составляли 42% податного населения, в Черниговской – 30, Екатеринославской – 16,3, Херсонской – 8,3%. Согласно данным Окладной книги за 1834 г., численность «малороссийских казаков» почти не изменилась (498 тыс. человек), а удельный вес начал снижаться – до 12,35% податного населения. К 1858 г. почти все малороссийские казаки были превращены в казенных крестьян, что хотя и не означало значительного изменения их материального положения, однако в социальном отношении было достаточно чувствительным ударом.

Следующее отличие – это удельный вес крепостных крестьян. В целом в начале XIX в. он составлял 55,6% в Украине и 57% в Беларуси. Однако по регионам Украины эти показатели значительно различались. На Правобережье – от 86,9% в Киевской губернии до 61,4% в Подольской, на Левобережье – 47%, в Харьковской и Екатеринославской губерниях – 41% податного населения (по данным за 1817 г.). К 1834 г. появились уже заметные различия и между Украиной и Беларусью. Удельный вес крепостных крестьян в структуре податного населения составил соответственно 56,85 и 64,8%. При этом значительное сокращение процента крепостных крестьян произошло в Киевской и Волынской губерниях (до 73% от податного населения) [8]. К 1858 г. численность крепостного населения в Украине сократилась еще больше – до 44,24% , в том числе на Правобережье – в среднем до 58%, на Левобережье – до 37%, в Харьковской и Херсонской губерниях до 30 и 31% соответственно [4, с. 94]. Необходимо учитывать, что на Левобережье крепостное право было утверждено лишь в конце

XVIII в. В то же время в Беларуси крепостные крестьяне составляли 61,8% населения, и этот показатель был самым высоким в европейской части империи при средних 37,5% [4]. Могилевская губерния по удельному весу крепостных (64,7%) уступала лишь Смоленской, где этот показатель был наивысшим (69,0%). В целом процент крепостного населения по отдельным белорусским губерниям соответствовал аналогичным показателям нечерноземной полосы России. Однако на юге России крепостных было значительно меньше, а на севере этот показатель был вообще ничтожным, поэтому средние значения были меньшими, чем в Беларуси. В наиболее «литовской» по населению Ковенской губернии крепостные также составляли лишь 36,9% населения. Из всего этого несложно сделать вывод, что не только по сравнению с украинцами, но и в целом в контексте Центрально-Восточной Европы и России белорусы к концу 1850-х гг. оставались наиболее закрепощенным народом и, более того, уровень этого закрепощения даже возрастал.

Показателем социальной мобильности может считаться число крестьян в структуре городского населения. По этому критерию к середине 1850-х гг. Украина также значительно отличалась от Беларуси. И если в Волынской (6,23%) и Подольской (1,6%) губерниях положение было примерно подобным белорусскому, то на Левобережье и Слобожанщине ситуация была принципиально другой. В городах Полтавской губернии крестьяне составили 31,4% населения, Черниговской – 23,1, Харьковской – 56,5, Екатеринославской – 19,2%. В то же время в городах Минской губернии крестьяне составляли лишь 0,9% населения, Виленской – 1,8, Витебской – 2,4, Гродненской – 2,6, Могилевской – 6,9% [4].

Таким образом, по ряду чрезвычайно существенных показателей этносоциальной и конфессиональной структуры населения ситуация в Украине, и особенно на Левобережье, в значительно большей степени благоприятствовала зарождению национальной консолидации. Именно с этой точки зрения необходимо рассматривать социальную роль памяти о гетманщине. Не как наличие общего мифа, а как памяти о реальной ситуации, изменение которой привело к значительному ухудшению положения многочисленных групп населения – крестьян и казаков.

Другим, а возможно, и более значимым на этом этапе фактором стало наличие университетских центров (в Харькове с 1805 г. и Киеве с 1845 г.). Их существование создавало необходимую среду для формирования национальной идеологии. Не менее важно и то, что в совокупности с особенностями этносоциальной структуры наличие университетов обеспечило куда большие возможности для социальной мобильности лиц, непосредственно связанных с народной культурой. В данном случае достаточно показательно, что социальное происхождение П. Кулиша (из семьи вольных крестьян) и Н. Костомарова (сына русского помещика и украинки-крепостной) не стало преградой в их академи-

ческой карьере [1, с. 36]; ситуация позволила не только раскрыться таланту Т. Шевченко, но и стать социально значимым явлением. Отсутствие таких условий в Беларуси с наглядностью проявилось в судьбе П. Багрима.

В целом же важнейшей причиной, тормозившей развитие как украинского, так и белорусского движения, стала модернизационная отсталость – исключительно низкий уровень охвата населения системой образования. По данным за 1856 г., доля учащихся в структуре населения Волынской губернии составляла 0,23%, в Подольской – 0,25, Полтавской – 0,44, Киевской – 0,5, Черниговской – 0,54, Екатеринославской – 0,92, Виленской – 0,52, Витебской – 0,34, Гродненской – 0,37, Минской – 0,33, Могилевской – 0,50%, в то время как, например, в Лифляндской губернии – 4,62% .

На рубеже веков

Не хотелось бы подробно останавливаться на фактах, демонстрирующих опережающее развитие украинского движения по сравнению с белорусским во второй половине XIX в. О том, что это действительно было так, свидетельствует значительно более интенсивное подавление украинского движения российской администрацией. Эта сила всегда была адекватной потенциальной угрозе, что доказательно продемонстрировано в монографии В. Родкевича, проанализировавшего имперскую национальную политику по отношению к полякам, литовцам, украинцам и белорусам [25]. Действительно, с 1859 по 1895 г. было издано по меньшей мере семь различных указов и постановлений, в той или иной степени ограничивающих возможность публикации литературы на украинском языке, в том числе и печально знаменитые Валуевский указ 1863 г. и Указ 1876 г., призванные в первую очередь не допустить распространения национальной идеологии среди масс. В то же время по отношению к белорусскому движению ограничительный характер носил лишь Указ 1859 г., запрещавший, так же как и в Украине, публикацию литературы на основе латинского алфавита. Даже несмотря на беспрецедентные меры по подавлению украинского движения, в связи с чем центром национального движения стала Восточная Галиция, его масштаб в надднепровской Украине значительно превосходил белорусский. Причиной этому, как и прежде, был значительно более высокий уровень модернизации.

Анализ материалов «Торговли и промышленности России...» убедительно свидетельствует, что в экономическом отношении Украина значительно обгоняла Беларусь (все приведенные ниже экономические данные подсчитаны автором по [13]). Если в Беларуси годовой оборот составлял 25,79 руб. на душу населения, то в Украине – 70,26. При этом показатели Украины, хотя и значительно уступали латышским (204,87), были близки эстонским (85,54) и значительно опережали литовские (39,07). Вместе с тем интенсивность экономичес-

кого развития была крайне неравномерна. С одной стороны, большая часть развитых районов находилась на юге Украины (например, Юзовский район – 448 руб. в год на человека), а с другой стороны, на севере, в Волынской губернии, располагались наименее развитые районы европейской части империи (Камень-Каширский и Ковельский – соответственно 4 и 5 руб. в год на человека). Даже в развитых южных регионах существовали чисто аграрные зоны, в которых уровень торгово-промышленного оборота не превышал 14–15 руб. в год на человека. Средний уровень развития северных Волынской и Черниговской губерний (соответственно 26,3 и 28,1 руб.) мало чем отличался от средних показателей по Беларуси. Сравнительно невысоким он был и в одной из наиболее активных в национально-культурном отношении Полтавской губернии (30,4 руб.). Однако средний уровень экономической активности в Украине в целом был выше, чем в Беларуси. Естественно, и здесь были относительно развитые районы, например Гродненский (62 руб.) и Брестский (88 руб.), которые составителями «Торговли и промышленности...» были отнесены к «Привислинской» экономической зоне, или аграрный Ошмянский район, который по своим показателям (40 руб.) приближался к Прибалтике. Однако это были, скорее, исключения на фоне патриархального Полесья и (что удивительно) таких районов, как Воложинский, Глубокский, Друйский и Диснянский (всего лишь по 8 руб. на человека!), Черейский (5 руб.), Чечерский (6 руб.), Сенненский (8 руб.), Климовичский (9 руб.).

Не будем углубляться в причины экономической отсталости Беларуси, что может и должно стать предметом отдельного исследования. Отметим лишь, что, по данным «Торговли и промышленности...», показатели Беларуси близки аналогичным по Литве и ряду губерний Украины (в Волынской – 26,37 руб. на душу населения, в Подольской – 38,12 руб.), восточной части «Привислинской полосы», населенной преимущественно не поляками (Влодава – 14 руб., Бяла – 17 руб., Соколка – 19 руб. и т. д.). Позволим себе один предварительный вывод: зона экономической отсталости совпадала с территорией распространения крупного польского землевладения на этнически не польских землях.

Естественно, уровни экономической и национальной активности не связаны напрямую. Однако, что отмечает и М. Грох, есть некий минимум развития рыночных отношений, до достижения которого национальное движение вряд ли имеет шансы на развитие [20, с. 86]. Показатели Полтавской губернии свидетельствуют, что он не обязательно должен быть очень высоким. Вместе с тем ряд районов Беларуси и в меньшей степени Украины на начало XX в. его просто не достигли.

Наряду с интенсивностью рыночной активности большое значение для развития национального движения имеют социальные ресурсы, в первую очередь те, которые могли обеспечить его интеллектуальную базу. Материалы переписи 1897 г. позволяют получить достаточно детальный портрет представителя об-

разованного населения, согласно формулировке переписи – «с образованием выше начального» (все приведенные ниже данные подсчитаны автором по [7]). У украинцев эта группа составила 44 тыс. 721 человек, у белорусов – 8 тыс. 320, при этом на каждые 10 тыс. украинцев приходилось 27,2 человека с образованием выше начального, у белорусов – только 17,8. Характерно, что, например, в Полтавской губернии этот показатель доходил до 85. Образованных украинцев в одной Полтавской губернии (11 тыс. 386 человек) было больше, чем всех белорусов с образованием выше начального. Они составляли 25,4% всех образованных украинцев вообще. По-видимому, именно этим в первую очередь объясняется своеобразный «полтавский» феномен. Необходимо добавить, что отсутствие университетских центров в Беларуси не только не позволило сформироваться национально ориентированной профессуре, но значительно ограничило возможность социальной мобильности для коренного населения: численность крестьян с университетским образованием в Украине (всего 348 человек, в том числе в Киевской губернии – 120) была в 20 раз больше, чем в Беларуси (17 человек). Вместе с тем необходимо иметь в виду, что одной многочисленностью или критической массой интеллигенции успех национального движения объяснять не следует. Так, у латышей эта группа насчитывала 6 тыс. 148 человек (46,6 на 10 тыс. латышей), у эстонцев – 3 тыс. 442 (38,6 на 10 тыс. эстонцев), а у литовцев всего 2 тыс. 726 (17,3 на 10 тыс. литовцев). И хотя у литовцев этот показатель был наименьшим, темпы развития их национального движения обгоняли не только белорусские, но и украинские.

Многие исследователи, например Дж. Броили, Я. Грицак, Т. Раун, М. Грох, подчеркивают особую роль представителей таких профессий, как юристы, журналисты, литераторы, ученые и преподаватели высших учебных заведений, в процессе становления наций. Именно эта категория является генератором национальных программ и политических активистов. При этом абсолютная численность этой социальной группы принципиального значения не имеет. Материалы переписи 1897 г. позволяют детально проанализировать и эти аспекты. Так, категория, занятая «частной юридической деятельностью», была вынесена в отдельную строку. К отдельной категории были причислены и занятые «наукой, литературой и искусством». Однако в последнем случае критерии не совсем понятны, особенно являлись ли эти занятия единственным источником доходов. Перепись 1897 г. зафиксировала 442 украинца, занятого частной юридической деятельностью, и 467 – наукой, литературой и искусством, среди белорусов соответственно 60 и 89. На каждые 100 тыс. украинцев приходилось 2,7 юриста (у белорусов – 1,2) и 2,8 занятых наукой, литературой и искусством (у белорусов – 1,9).

Особую роль в развитии национальных движений в Центрально-Восточной Европе играла учительская среда, представлявшая массовый социальный ресурс, социальную группу, из которой рекрутировались рядовые активисты

национальных движений. Кроме того, известно, что именно в семьях школьных учителей выросли многие будущие юристы, журналисты, ученые и профессора, ставшие впоследствии лидерами этих движений. Необходимо подчеркнуть, что в группу «занятые учебной и воспитательной деятельностью» входили не только учителя. Сюда отнесены, например, и частнопрактикующие воспитатели, гувернеры и т. д. Перепись зафиксировала 9 тыс. 459 украинцев и 3207 белорусов учителей (соответственно 57,6 на 100 тыс. украинцев и 67,4 на 100 тыс. белорусов). Необходимо подчеркнуть, что у эстонцев и латышей эти показатели были значительно выше (195,6 на 100 тыс. эстонцев и 147,2 на 100 тыс. латышей), а у литовцев, наоборот, ниже (всего лишь 43,6 на 100 тыс. литовцев).

Что же касается роли священнослужителей, то именно у литовцев эта группа во многом компенсировала недостатки всех остальных социальных ресурсов. Обращает на себя особое внимание многочисленность литовцев среди духовенства неправославных христианских исповеданий – всего 958 человек. При этом они доминировали среди своей группы (55%), в то время как поляки в ней составляли только 37,5%. Это обстоятельство во многом объясняет исключительное значение католического духовенства в развитии литовского национального движения. Однако его многочисленность, естественно, была не единственным определяющим фактором. У украинцев и белорусов численность православного духовенства тоже была значительной в абсолютных показателях – соответственно 18 тыс. 144 и 2 тыс. 363 человека. В структуре своих профессионально-конфессиональных групп украинцы и белорусы были представлены почти на том же уровне, что и литовцы, – 53 и 47%, однако роль православного украинского и белорусского духовенства не сопоставима с литовским.

Как социальный ресурс национального движения чиновничество, как правило, не было особо значимо вследствие особенностей своего положения. Чиновники предельно зависимы от власти и в большинстве своем заинтересованы в сохранении существующего порядка. В национальное движение они вступают в том случае, когда его перспективы представляются вполне очевидными. Восходящую социальную мобильность отражают показатели представительства коренных групп населения в «администрации, суде и полиции». По данным переписи 1897 г., в этой сфере было занято 12728 украинцев (77,5 на 100 тыс.) и 3486 белорусов (73,2 на 100 тыс.), т. е. положение их было примерно одинаковым.

Едва ли не самой проблематичной для коренного населения формой восходящей мобильности было попадание в состав сословной группы купечества. Однако украинская и белорусская ситуации в этом плане различались кардинально. Обращает на себя внимание и численность купцов-украинцев – 4434 человека (у белорусов – только 225), их удельный вес в структуре населения – у украинцев 27 человек на 100 тыс., у белорусов – только 4,7 (т. е. в 5,7 раза меньше). При этом украинские показатели были выше не только литовских (4,2 на

100 тыс. литовцев), но и эстонских (17,5 на 100 тыс. эстонцев) и уступали лишь латышским (65,6 на 100 тыс. латышей). Такая ситуация объясняется в первую очередь слабым развитием рыночных отношений и лишь во вторую – традиционным доминированием в сфере предпринимательства евреев. В Украине евреи составляли только 58,3% купцов, в Беларуси – 91,5, в Литве – 83,1%. Соответствие купеческого сословия буржуазии заслуживает отдельного обсуждения. Если предположить, что оно было полным, то роль буржуазии, как это подчеркивает Дж. Броили, не следует преувеличивать. Ее интересы могут совпадать, а могут и не совпадать с интересами национального движения [18, с. 30]. Во всяком случае в истории украинцев и особенно латышей буржуазия сыграла значительную роль. Однако в литовском варианте ее роль была ничтожной.

Материалы переписи 1897 г. позволяют провести сравнительный анализ социально-сословной структуры населения в целом. Естественно, что сословное деление к концу XIX в. далеко не в полной мере отражало реальную социальную структуру, особенно там, где интенсивность развития рыночных, капиталистических отношений была высока, а следовательно, также развита была и социальная мобильность. Вместе с тем сословная структура, несмотря на определенную степень своей формальности, накладывала значительный отпечаток на характер развития национальных процессов. Интересно, что с формальной точки зрения белорусы были, если так уместно выразиться, наименее «крестьянским» народом – 92,14% относились к сословию крестьян, у эстонцев – 96,3%. Это еще раз свидетельствует о формальности сословного деления в конце XIX в. Обращает на себя внимание высокий удельный вес и численность дворянства у литовцев (2,56%), белорусов (1,77%) и украинцев (0,54%). Значение этой группы для развития национальной консолидации не однозначно. Как уже отмечалось выше, победа эгалитаристского по своим лозунгам национального движения для дворянства означает весьма чувствительную утрату социального статуса и идентичности в «примордиальном» понимании. Там, где развитие модернизации уже само по себе подорвало его значение, эта ситуация переживается менее остро. В противоположном случае (как, например, в Беларуси) – наоборот. При этом не только ограничивается участие дворянства в национальном движении. Его положение в системе сложившихся социальных отношений значительно ограничивает возможности восходящей социальной мобильности для представителей мещанского и крестьянского сословий и, следовательно, серьезно ограничивает формирование потенциальных социальных ресурсов национальной консолидации.

Успех национальных движений во многом определяется поддержкой его городскими слоями населения. Потенциальные ресурсы Украины и Беларуси в этом отношении опять-таки кардинально различались. Согласно данным переписи 1897 г., городская украинская община насчитывала 904 тыс. человек (32,2% городского населения), белорусская – только 107 тыс. человек (16,5%). При этом

удельный вес горожан составлял 5,5% украинцев, а среди белорусов – только 2,2%. Доля украинцев в структуре горожан приближалась к показателям латышей (38,1%), хотя и значительно уступала показателям эстонцев (67,4%). Доля украинцев в городах составляла 32,2%. Показательно, что в городах Черниговской губернии она достигала 48,8%, Харьковской – 54,1, Полтавской – 57,1%. Особый интерес представляют сама Полтавская губерния и г. Полтава, который стал одним из центров украинского национального движения. Подчеркнем, что как губерния, так и сам город имели довольно средний для Украины уровень экономической активности (соответственно 30 и 64 руб. на человека в год). Полтава была относительно небольшим городом с населением 53 тыс. человек, однако украинцы составляли 56% его населения. В масштабах губернии украинцы составляли 71,5% чиновников, 46,1% юристов, 83% православных священников, 49,5% учителей, 61,4% врачей, 46% лиц с образованием выше начального.

Но и преувеличивать значение этого фактора не следует. Литовцы, например, по этим параметрам были наименее урбанизированным народом Центрально-Восточной Европы: только 1,7% из них проживали в городах, составляя там лишь 7,7% жителей.

Пожалуй, решающим фактором поддержки национальных движений все-таки была массовая грамотность. Представленные ниже сравнительные данные дают информацию об абсолютных показателях грамотности, т. е. об отношении численности грамотных ко всему населению в целом. Такой подход несколько отличается от того, который традиционно принят в демографии, где учитывается соотношение грамотных к населению старше определенного возраста (обычно 9 или 10 лет, когда человек потенциально может быть грамотным). В связи с этим представленные данные, как в этой публикации, так и в более ранних, выглядят заниженными по сравнению с работами других авторов. Однако опора на абсолютные показатели имеет ряд преимуществ. Она соответствует методике, принятой в публикации материалов переписи 1897 г. А это, в свою очередь, значительно упрощает процедуру обработки и сопоставления ее данных. Исчисленные в абсолютных показателях данные свидетельствуют, что наименьшие показатели грамотности были среди украинцев (12,93%) и белорусов (13,5%), в то время как у литовцев они почти в три раза выше (36,8%), а у латышей (70,93%) – особенно протестантов – и эстонцев (80,0%) уровень грамотности приближался к теоретически возможному. Этот показатель, как видно, не находился в непосредственной зависимости от уровня экономического развития. Так, у латышей он оказался ниже, чем у эстонцев, а у украинцев ниже, чем у белорусов. При том, что уровни экономического развития Беларуси и Литвы были близки, показатели грамотности различались достаточно заметно. Причины различий коренились в региональных и конфессиональных традициях. Очевидно, что принадлежность к протестантизму в наибольшей степени,

а к православию – в наименьшей содействовала распространению грамотности. Показательно, что среди латышей-протестантов грамотных было 79,86%, среди католиков – только 44,38%.

Что же касается католической и православной традиций, то своеобразным маркером был подход к образованию женщин. Наиболее отчетливо это видно на показателях грамотности среди белорусов. Так, данные по четырем губерниям (Минской, Могилевской, Витебской и Гродненской) свидетельствуют, что грамотность среди католиков (29,9%) в 2,6 раза превышала этот показатель среди православных (11,1%). При этом если грамотность между мужчинами-католиками (33,5%) и православными (19,5%) составляла 1,7 раза, то между женщинами-католичками (24,9%) и православными (3,0%) – восемь раз (!). Можно предположить, что ситуация с мужской и женской грамотностью среди украинцев была сходной с православной белорусской. Кстати, именно больший удельный вес католиков среди белорусов (13,4%) по сравнению с украинцами (2,0%) и обеспечил более высокий средний уровень грамотности.

В Прибалтике грамотность среди женщин была выше, чем среди мужчин. Среди литовцев Ковенской губернии уровень грамотности женщин составлял 44,08%, мужчин – 37,79%. Из эстонцев Эстляндской губернии грамотных женщин 81,57%, мужчин – 79,89%, в Курляндской губернии аналогичные показатели среди женщин составляли 81,24%, мужчин – 78,88%. Среди латышей Курляндской губернии женская грамотность составляла 79,29%, мужская – 79,02%. Отметим, что свою роль в данном случае играла не только принадлежность к определенной конфессии, но и устойчивая регионально-конфессиональная традиция. Именно поэтому грамотность среди эстонок-православных (75,04%) и латышек-православных (74,11%) была достаточно высокой и превышала аналогичные показатели среди православных мужчин (соответственно 70,78 и 72,84%).

Женская грамотность, на наш взгляд, стала одним из важнейших факторов, определявших темпы развития национальных процессов. Гендерные аспекты развития национализма еще не достаточно теоретически проанализированы. С. Валби вслед за Н. Ювал-Девис и Ф. Антиас подчеркивает, что женщина не только биологически воспроизводит членов этнических сообществ, но играет центральную роль в идеологическом воспроизводстве коллективной идентичности и трансляции культуры [26, с. 236]. Это утверждение, конечно, выглядит слишком общим, однако с ним сложно не согласиться. И отсюда логически следует вывод, что женская грамотность, а значит, и способность восприятия и готовность к ретрансляции национальной идентичности, является ключевым моментом в ее распространении в условиях Центрально-Восточной Европы.

В целом же относительно больший размах национальной консолидации среди украинцев по сравнению с белорусами был обусловлен объективными факторами уровня модернизации. Точно так же и отсутствие успеха (конечно,

опять-таки в разной степени) в реализации национальных проектов, как мне кажется, в первую очередь может быть объяснено особенностями все той же модернизации. Успех во многом зависит от баланса между теми, кто может сформулировать национальную программу, и критической массой тех, кто способен на нее адекватно отреагировать. Украинцы располагали значительными социальными ресурсами, обеспечившими выработку национальной доктрины, но отсутствие массовой подготовленной аудитории делало их движение чрезвычайно уязвимым по отношению к имперской репрессивной политике. Белорусское движение также наталкивалось на проблему отсутствия аудитории, располагало значительно меньшими интеллектуальными ресурсами, не имевшими соответственных центров институционализации. Однако литовскому движению, испытывавшему не меньшее давление, чем украинское, находившемуся в куда более сложных модернизационных условиях, именно благодаря балансу социальных ресурсов удалось стать массовым и в конечном итоге добиться успеха.

Литература

1. Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX ст. Київ, 2000.
2. Екельчык С. Нацыяналізм украінцаў, беларусаў і славакаў // Arche. 2001. № 2.
3. Кабузан В. М., Махнова Г. П. Численность и удельный вес украинского населения на территории СССР 1795–1959 гг. // История СССР. 1965. № 1.
4. Крепостное население в России по 10-й народной переписи. Статистическое исследование А. Тройницкого. СПб., 1861.
5. Лобач У. А. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пачатку XX ст.). Аўтарэф. дысертацыі на атрыманне ступені канд. гістарычных навук. Мн., 2003.
6. Мальдис А. И. Становление новой белорусской литературы // История белорусской дооктябрьской литературы / Под ред. В. В. Борисенко, Ю. С. Пширкова, В. А. Чемерицкого. Мн., 1977.
7. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: В 86 т. / Под ред. Н. А. Тройницкого. Т. 4. Виленская губерния. Тетради 1–3. СПб., 1899–1904.

Т. 5. Витебская губерния. Тетради 1–3. СПб., 1899–1903.
Т. 7. Волынская губерния. СПб., 1903.
Т. 11. Гродненская губерния. СПб., 1904.
Т. 12. Екатеринославская губерния. СПб., 1904.
Т. 16. Киевская губерния. СПб., 1904.
Т. 17. Ковенская губерния. СПб., 1904.

Т. 19. Курляндская губерния. СПб., 1904.
Т. 21. Лифляндская губерния. СПб., 1904.
Т. 22. Минская губерния. СПб., 1904.
Т. 23. Могилевская губерния. СПб., 1904.
Т. 32. Подольская губерния. СПб., 1905.
Т. 33. Полтавская губерния. СПб., 1905.
Т. 44. Харьковская губерния. СПб., 1905.
Т. 47. Херсонская губерния. СПб., 1905.
Т. 48. Черниговская губерния. СПб., 1905.
Т. 49. Эстляндская губерния. СПб., 1905.

8. Переписи населения России. Итоговые материалы подворных переписей и ревизий России (1646–1858 гг.). Вып. 8. М., 1972.
9. Переписи населения России. Итоговые материалы подворных переписей и ревизий России (1646–1858 гг.). Вып. 9. М., 1972.
10. Рудовіч С. Час выбару. Праблема самавызначэння Беларусі ў 1917 г. Мн., 2001.
11. Тарас Шаўчэнка і беларуская літаратура. Мн., 1964.
12. Токць С. Беларускі нацыянальны рух XIX – пачатку XX ст. у кантэксце нацыянальных рухаў народаў Цэнтральна-Усходняй Еўропы // Нацыянальныя пытанні. Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў. Мн., 2001. С. 68–76.
13. Торговля и промышленность Европейской России по районам. Общая часть и приложения. СПб., б. д. Вып. 2. Северо-Западная земледельческая полоса. СПб., б. д. Вып. 7. Южная хлеботорговая полоса. СПб., б. д. Вып. 8. Южная горнопромышленная полоса. СПб., б. д. Вып. 9. Юго-Западная земледельческая и промышленная полоса. СПб., б. д. Вып. 10. Полесская полоса. СПб., б. д. Вып. 11. Привислинская полоса. СПб., б. д.
14. Формы национального движения в современных государствах / Под ред. А. И. Кастелянского. СПб., 1910.
15. Эбэрхардт П. Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі. 1897–1989. Мн., 1997.
16. Bauer H., Kappeler A., Roht B. Die Nationalitдten des Rusischen Reiches in der Volkszdlung von 1897. Stuttgart, 1991.
17. Brodowska H. Chłopi o sobie i Polsce. Rozwój Świadomości spoleczno-narodowej. Warszawa, 1984.
18. Breuilly J. Nationalism and the state. Manchester, 1993.
19. Greenfeld L. Nationalism: five roads to modernity. Cambridge, Massachusetts, 1992.
20. Hroch M. From the national movement to the fully-formed nation: the nation building process in Europe // Ed. by G. Balakrishnan. London; New York, 1996.
21. Kohn H. The idea of Nationalism. New York, 1945.
22. Maliszewski E. Polacy i Polskość na Litwie i Rusi. Warszawa, 1916.
23. Molenda J. Chłopi. Narьd. Niepodległość. Ksztaltowanie się postaw narodowych i obywatelskich chłopow w Galicji i Krьlewstwie Polskim w przeddeniu odrodzenia

Polski. Warszawa, 1999.
24. Radzik R. Między zbiorowoscią etniczną a wspołnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia. Lublin, 2000.
25. Rodkiewicz W. Russian nationality policy in the Western Provinces of the Empire. 1863–1905. Lublin, 1988.
26. Walby C. Woman and nation // Mapping the nation / Ed. by G. Balakrishnan. London; New York, 1996.
27. Waldenberg M. Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje. Idee. Warszawa, 1992.
28. Weber E. Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France. 1870–1914. Stanford, 1976.

Микола Рябчук

ЗАПАДНИКИ ПОНЕВОЛЕ: ПАРАДОКСЫ УКРАИНСКОГО НАТИВИЗМА

Термин «западничество» в нашем понимании неизменно ассоциируется с противостоянием так называемых российских «западников» и «славянофилов» или, как их еще называют, «грунтовиков» («почвенников»). «Названия обеих групп, – пишет один из выдающихся исследователей данной проблемы А. Валицкий, – произошли в процессе полемики, учитывая, что термин «славянофильство» придумали западники, а «западничество» – славянофилы (оба имели при этом, как это представляли себе их создатели, негативный оттенок). Спор славянофилов с западниками в истории российской мысли был настоящим рассадником идей, событием, значимость которого с течением времени становилась все более очевидной. Различные историки... были даже склонны интерпретировать едва ли не всю историю российской общественной мысли как историю проблематики, которая в споре славянофилов с западниками впервые приобрела свое полное, осознанное выражение»[1]. Хотя сам Валицкий и не склоняется к подобной точке зрения, все же он утверждает, что «материи, которые были предметом спора славянофилов с западниками, – проблема личности и общества, типы гражданской интеграции и духовной культуры, свобода и отчуждение, проблема индивидуальности, – не канули в прошлое. Кажется даже, что в некоторых случаях мы можем – с нашей исторической перспективы – вложить в них более богатый смысл, в отличие от людей XIX столетия, и открыть тем самым новые глубины в давних противоречиях XIX века»[2].

Осмелюсь добавить, что современный опыт позволяет считать эти дискуссии лишь частичным отображением дальнейшего глобального столкновения между «традицией» и «модерностью», между доренессансным и постпросвещенчес-

ким, иерархическим и эмансипированным, коллективным и индивидуальным, тотальным и партикулярным, между двумя принципиально различными типами мироустройства и мироощущения. Это противоречие происходит, по сути, из-за столкновения двух мировоззренческих позиций: «решительного неприятия модернизации в ее западном проявлении, со всеми сопутствующими политическими, социальными и экономическими недостатками»[3] и, с другой стороны, ее безоглядного принятия и некритического навязывания другим. Фактически речь идет об одном из самых фундаментальных противоречий современного мира, которое уже почти двести лет привлекает внимание самых выдающихся мыслителей и порождает различные общественные движения, включая те, которые борются за мир, за охрану окружающей среды, за права женщин, права меньшинств, социальную защиту, региональную автономию и даже за религиозный фундаментализм, а также те, которые выявляют недовольство распределением материальных ресурсов и стремятся «защитить и сохранить способы существования, подвергающиеся угрозе» (Ю. Хабермас): они являются проявлением недовольства теми явлениями, которые представляют, на их взгляд, угрозу «основным формам человеческого существования»[4].

К сожалению, нет возможности обсудить всю литературу, которая существует на Западе, на тему «модерности», ее различных проявлений и противоречий. Рассмотрим лишь некоторые мнения.

Модерность как «ряд драматических изменений в европейских сообществах»[5] является двойным, «амбивалентным» явлением, в котором парадоксальным образом объединяются как позитивные, так и негативные черты: эмансипация индивида, политические свободы, более высокий уровень жизни, а с другой стороны – социальное отчуждение (по К. Марксу), аномия (по Э. Дюркгейму), «железная клетка» инструментального сознания и утрата «очарованности миром» (по М. Веберу)[6]. Модерность воспринимается всеми (и не без оснований) как западный термин и даже как приближение-подступ (еще одно название империализма и неоколониализма) всеобъемлющей западной экспансии и доминирования. Конфликт между традицией и модернизмом, таким образом, перерастает в противоречие между «первым» и «третьим» миром, между западничеством и нативизмом; глубинная философская проблема заменяется и примитивизируется проблемами сугубо политическими.

Вышесказанное вовсе не означает, что политические проблемы менее важны и актуальны по сравнению с философскими. Дж. Томлисон прав, когда пишет, что всякая попытка «пояснить экономическую «недоразвитость» как истинно эндогенный процесс, именно процесс, обусловленный исключительно внутренними особенностями сообщества, игнорирует внешнюю обусловленность данной «недоразвитости» – историю экономической эксплуатации в условиях колониализма и ее продолжения в условиях рыночной структуры мирового капитализма. В мире, где «недоразвитость» интерпретируется как по-

следствие жесткой привязки к традиционным подходам и культурным практикам, категории «традиции» и «модерности» становятся лишь оправданием «черной» исторической работы капитализма в эпоху империализма и неоимпериализма»[7].

Но не стоит увлекаться упрощением, игнорируя весомые, универсальные аспекты противоречия между традицией и модерностью. С философской точки зрения, данное противоречие не столько пространственное, между различными странами, сколько временное, обусловленное фундаментальными изменениями в мировоззрении европейцев в эру Ренессанса и последующие века. Человечество, метафорически говоря, в эту эру утратило свою доиндивидуалистическую «невинность» и было изгнано из царства «данности» (в терминах П. Бергера) в царство свободы (и индивидуального соответствия)[8].

Недооценивая этот аспект противоречия между традицией и модерностью, немало «традиционалистов-западников» из «третьего» мира недооценивают и весь западный опыт сохранения традиций (а не только бозоглядной, решительной модернизации), примирения двух противоположных тенденций, а не только их агонистической конфронтации. Приписывая модерность лишь Западу, а традиционализм себе, они подвергаются небезопасному соблазну самоизоляции, отгорождения от дьявольского Запада и всего «чуждого» им мира и создания замкнутого квазитрадиционалистского сообщества, которое на самом деле является современной пародией на «традиционализм».

Они игнорируют тот простой факт, что создать традиционалистское сообщество в современном мире уже невозможно по той простой причине, что его создатели не могут уже не знать про существование другого мира, существование модерности, частью которой можно стать, но из которой уже нельзя выйти – как нельзя вернуться в детство, в состояние мифологического незнания, наивности и невинности, обновить утраченный рай коммунитарного, надчеловеческого и внеисторического существования. Можно имитировать такое возвращение – что и делают многочисленные тоталитарные режимы, – но оно будет насильственным самообманом либо осознанным шарлатанством.

Таким образом, нет никакого смысла обсуждать, нравится нам модерность или нет: человечество оказывается в ней, как в зрелом возрасте, и должно жизнь в ней, не надеясь вернуться назад в «невинное детство», в благословенное «природное состояние». «Социоэкономическая модерность, – пишет британский исследователь Дж. Томлисон, – является частью всех культур, интегрированных даже несмотря на то что это происходит против их воли, в систему наций-государств и в глобальный капиталистический рынок. Данная интеграция на структурном уровне является *fait acompli*, она ни для кого не бывает свободным выбором, поскольку предусматривает развитие лишь в одну сторону – от традиционного сообщества к современному (модерному). Однако это не просто развитие общества и тем более – не только технологическое. Это развитие, ко-

торое предусматривает фундаментальные изменения в самом человеке, в его понимании мира и себя в мире – открытия принципиально новых возможностей, стремлений, свобод, – все эти изменения имеют глубокий экзистенциальный смысл. «Культурная часть» связана с реализацией индивидуальной человеческой свободы. Цивилизации становятся «обреченными на модерность» (О. Пас) не просто вследствие экономического развития и соответствующих структурных изменений, а вследствие необратимого процесса человеческого *саморазвития*»[9]. Несмотря на все сомнительные достоинства и безоговорочные недостатки, модерность является единственным выбором для всех наций на пороге третьего тысячелетия. В общем, это даже и не выбор, а доля. Выбор был сделан много столетий тому назад, в конце эпохи средневековья и зарождения новой («модерной») эры. Его можно обсуждать и не обсуждать, однако очевидно, что не для «перевыбора», а лишь для корректировки дальнейшего развития, более полного восприятия, чтобы осмыслить, что было утрачено вместе с традиционным сообществом и какие элементы традиции могут быть сохранены, обновлены, использованы.

«Постоянно должно присутствовать сомнение, – утверждает тот же автор, – действительно ли современные «развитые» сообщества обладают монополией на мудрость. Это вовсе не означает, что мы все можем попасть в романтический плен «природной мудрости» традиционных сообществ... Что нам на самом деле необходимо, – это критический подход, который объясняет, что модерность на самом деле имеет немало пороков в своей политико-экономической системе и что это всегда порождает альтернативный интерес к «традиционным» сообществам»[10].

Амбивалентный характер модерности вызывает соответствующую двойную реакцию на нее со стороны какой угодно культуры. Это касается как «третьего» мира, так и «первого». Украина как часть «второго» мира не является единственным исключением. Во-первых, она ощутила на себе полную, так называемую «социалистическую» модернизацию – выборочную, непоследовательную и в целом двузначную по своей природе. Во-вторых, как колония Польши и России, стран никак не передовых и не западных, Украина, по сути, непосредственно не сталкивалась с западным империализмом и не имела оснований идентифицировать модерность с экспансией и доминированием Запада (даже в Галиции, которая в XIX столетии входила в состав Австро-Венгрии, реальными «панами-эксплуататорами» были поляки, в то время как имперские бюрократы из далекой Вены воспринимались как потенциальные защитники). И в-третьих, как восточноевропейская «окраина» Украина ощущала на себе в разное время и в разных регионах различные, временами целиком противоположные культурные влияния[11]. Все это делает пример Украины чрезвычайно специфическим и, с теоретической точки зрения, весьма интересным.

Следовательно, практический опыт еще более интересен, если учесть особо

важное геополитическое положение Украины в Восточноевропейском регионе – с большим опозданием, но все-таки осознанное западными политиками приблизительно в середине 90-х гг.[12] Такое новое отношение к стране, которую на раннем этапе становления ее независимости различные влиятельные западные газеты называли «недоброжелательной» и «неприятной» («Natsy Ukraine» – таким был заголовок на обложке одного из американских журналов)[13], обусловлено, очевидно, не какими-то экономическими либо другими успехами, а больше осознанием сложности тех проблем, которые приходится решать исторически недооформленной, зато глубоко пронизанной советчиной нации.

Наконец, необходимо отметить, что противоречие между «западниками» и «нативистами» до сих пор не рассматривалось собственно в этих терминах – не потому, что проблемы не существовало как таковой либо о ней не упоминалось, а лишь потому, что ее рассматривали в отдельных проявлениях – в основном как литературно-художественную дискуссию между «модернистами» и «народниками» в первые десятилетия XX в.[14] Тем временем, пользуясь универсальным термином, мы имеем возможность найти общий знаменатель для более широкого круга явлений, усмотрев в истинно литературных или политических диспутах принципиальное противостояние двух мировоззренческих и цивилизационных моделей, двух различных *Weltanschauungen*. Речь идет о мировоззрении как «целостном видении мира – смысловой структуре, системе познавательных и эстетических ценностей, внутренне когерентной в определенных для себя границах... Мировоззрение, – пишет А. Валицкий, – не стремится выявляться в форме концепции – однако по сути оно является атеоретическим и, таким образом, содержит различные формы выражения, делает возможным сопоставление между собой и сведения к «единому знаменателю» различных с точки зрения формы и гетерогенных проявлений культуры»[15].

Сторонники южнорусской старины

Противоречие между «западниками» и «нативистами» никогда не озвучивалось в Украине в этих терминах. А тем временем сам комплекс идей, которые можно обозначить терминами «нативизм» («традиционализм») и «западничество» («модернизм»), появился в Украине еще в первой половине XIX в., приблизительно в то же время, что и в России, где эти два противоположных интеллектуальных направления приобрели названия «славянофильство» и «западничество».

Понятно, что Украина как российская колония не могла не ощутить метрополитальное влияние во всех возможных сферах. В частично присоединенной к России еще в XVII столетии Украине произошла значительная «утечка мозгов» в Москву и особенно в нововозведенную, прозападно ориентированную столицу – Петербург. Некоторые возвращались назад, большая часть продолжала

карьеру в России, нередко сохраняя память о малой родине, что можно считать особого рода разновидностью «малороссийского», «южнорусского» патриотизма.

«Они гордились своим культурным наследием, которое было больше украинским, чем российским, – пишет по этому поводу британский исследователь Д. Сондерс. – К тому же Русь была для них средневековой восточноевропейской державой с центром в Киеве. Несмотря на то что она существовала во времена, когда отличные черты между восточнославянскими народами не были еще так отчетливо обозначены, как сейчас, ее центр был расположен в южной части того, что стали называть Российской империей, а следовательно, были основания считать, что ее наследие принадлежит больше Украине, нежели России. Это означает, что когда украинец девятнадцатого столетия говорил про «Южную Русь», то имел в виду южную часть образования, которое далеко не всегда управлялось из Петербурга или Москвы. Он и понятия не имел про какую-то вторичность украинцев по отношению к россиянам. Употребляя термин «Южная Русь», украинцы никак не воспринимали себя южным придатком северного образа. Они добивались полноправного гражданства в содружестве, где они сами в средневековье играли значительную роль»[16].

Украинцы парадоксальным образом построили или, точнее сказать, внесли значительную лепту в создание империи, которая отплатила им в результате отрицанием самого факта их существования и энергичным противостоянием каким-либо формам национального возрождения. Следовательно, этот парадокс не так уж сложно понять, приняв во внимание, что украинцы XVII–XVIII вв. еще не имели современной национальной идентичности: во-первых, они были православными, во-вторых, – царскими подданными и членами определенного положения, и лишь в-третьих, – «здешними», а значит, специфической региональной разновидностью «русско-православной» или «православно-славянской» народности (с определенной местной автономией и исторически легитимированными правами).

Как следствие, массовая миграция малороссов в Московию, которая, хоть и содействовала просвещению и определенной модернизации отсталого края, не привела все же к его культурной ассимиляции, т. е. «малоруссизации» (или, используя современные термины, «украинизации»)[17]. Наоборот, их «региональная», донациональная идентичность по сути стала частью формирования многорегиональной, наднациональной *имперской* идентичности в России, положив начало развитию современной национальной идентичности в Украине.

«После того как Контрреформация превратила Речь Посполитую впервые в ее истории в католическое королевство, голоса украинских и белорусских православных клириков-эмигрантов присоединились к голосам греков, которые призывали Москву стать на защиту православия. Сами эти красноречивые и политически грамотные пришельцы (позднее к ним присоединилась казацкая

элита, рекрутированная в имперский истеблишмент) в конце XVII и в XVIII в. создали для московитов – в своих личных интересах – миф про “киевское наследие”»[18].

В данном контексте – до пришествия «эпохи национализма» (как окрестил XIX век Г. Коэн) – не стоит переоценивать богатые факты, имеющие важное значение с точки зрения современного «националистического» (или, точнее говоря, «национального») самосознания, но малозначительные для эпохи древневековой, донационалистической («донациональной»). Например, что «украинцы из тогда еще Гетманщины выражали свою украинскую идентичность в обеих столицах Российской империи»; что «российская литература начала XVII в. подвергается ощутимому влиянию украинской»; «украинские клирики преобладают в российской церкви с середины XVII в. до эпохи Екатерины II» или что «украинская тема проявляется в российской литературе в первой половине XIX в.». Почему тогда, как продолжает Д. Сондерс, главным, если не единственным, последствием всех этих украинских «влияний» стало формирование новой, имперской идентичности у средневековых московитов?

«Они изменили само их понимание того, что значит быть россиянином, не дав им попасть в полную зависимость от западноевропейской культуры. Украинская культура хоть и была частично западного происхождения, все же в конце восемнадцатого столетия выглядела больше «естественной» и «славянской», в отличие от культуры описанного сообщества обеих имперских столиц. Империя лишала украинцев своих институций и других местных особенностей, таким образом открывая перед ними новые перспективы. И многие ехали на север, воодушевленные властями, с целью воспользоваться этими новыми возможностями. Оказавшись в Петербурге, украинцы по-разному демонстрировали, как знание юга дает им более полное понимание империи в целом... Фактически они обусловили вовлечение России в более широкий процесс славянского «возрождения», характерного для начала девятнадцатого столетия. Они сыграли значительную роль в дискуссиях о российской национальной принадлежности, под знаком которых прошла интеллектуальная жизнь России первых послеНаполеоновских десятилетий. Поскольку они жили в прозападной атмосфере Санкт-Петербурга, они нередко были «большими россиянами, чем сами россияне». Они отстаивали традиционный уклад империи, ее «глубинку», немного освещенную из того окна, которое Петр I прорубил в Европу. Когда романтизм пришел в Россию, ее культура и политика уже имели ту украинскую составляющую, благодаря которой российский романтизм мог полноценно развиваться»[19].

Но империя так и не смогла до конца ассимилировать украинцев. «Украинских протонационалистов, – говорит Д. Сондерс, – можно найти даже в самые темные времена конца восемнадцатого – начала девятнадцатого столетия». Еще более важным, на его взгляд, является тот факт, что многие «хоть они и не были украинскими протонационалистами, все же определяли свою украинскую при-

надлежность и вызывали тем самым различную реакцию... Утратив автономию, они сохраняли память о ней. Это был консервативный подход, но они обеспечили необходимую часть вдохновения для последующих украинских националистов. Они выявили определенную независимость мышления, которая другим украинцам помогла отделиться от России. Определяющей чертой основы украинской интеграции была скорее ностальгия, нежели воинственность. Но сентимент к украинским традициям, безусловно, сохранился. И, бесспорно, лег в основу современного украинского национализма»[20].

На рубеже XVIII–XIX вв. стало очевидно, что централизованные усилия империи увенчались полным успехом. Гетманщина практически прекратила свое существование, автономные институции ликвидированы, культура сведена до уровня фольклора, и вся местная жизнь безнадежно провинциализирована. Крестьяне были закрепощены, а грамотное население русифицировано. Однако пришествие «эпохи национализма» открыло перед малороссами определенные новые возможности, альтернативные имперской ассимиляции. Ими, собственно, и воспользовалась возрожденная украинская интеллигенция, постепенно создав проект независимой украинской нации. По сути, те же самые исторические силы и идеологические веяния, которые пробудили к жизни российский романтический национализм и мобилизовали украинский («южнорусский») регионализм на его службу, повлекли необратимые изменения в последнем – на удивление россиянам. «Когда романтический национализм дошел и до России, – комментирует эти события Д. Сондерс, – и россияне, и украинцы повернули свой взгляд в сторону Украины. Вопросы, которые интересовали россиян, были так или иначе связаны с той лептой, которую внесли украинцы в российскую культуру... Украинцы, таким образом, получили возможность подчеркнуть значимость собственного наследия»[21].

В определенном смысле российские националисты попали в плен собственного романтического мифотворчества – про Украину как «российскую Италию», «вторую Элладу» и про Киев как «мать городов русских». Находясь в поисках российской самобытности – в противовес западному влиянию, они перевели свой взор с франкоязычного Петербурга на «правдивую» Россию, и по иронии «наироссийской», наиболее колоритной, самобытной и привлекательной провинцией оказалась... Украина. Однако если сама она была «бастионом истинно собственной культуры против чужеземной»[22]; если сама украинская история, а также язык, культура, фольклор, пейзажи являются такими захватывающими, красочными и уникальными, то какова тогда роль Петербурга и России по отношению к этому миру? Нужны ли они вообще?[23]

Прошло не так много времени, и эти вопросы в 1840-х гг. полностью разрешил Т. Шевченко с кирилло-мефодьевцами. Несмотря на то что имплицитно они начали проявляться в аполитичной деятельности украинских романтиков, что подобно многим их восточноевропейским коллегам «сосредоточили вни-

мание на таких неповторимых чертах своей этнической группы, как история, фольклор, язык и литература. Безусловно, начиная исследование этих черт, украинские интеллектуалы не имели ни одного грандиозного, хорошо продуманного плана создания украинской национальной идентичности. Если бы кто-нибудь поинтересовался, зачем они занимаются такой ерундой, как собирание старых документов и редких народных песен или сельского наречия, вряд ли кто-нибудь из них назвал бы это чем-то большим, чем хобби (своего рода проявление местного патриотизма и ностальгии по стране, которая исчезает). Однако такие любительские студии небольшой группы украинских интеллектуалов постепенно составили основные элементы независимой украинской культуры. И, таким образом, была заложена основа украинского национального самосознания»[24].

Малороссийская ересь

Нет ничего удивительного также в том, что украинский национализм возник первоначально из «общерусского» нативизма[25] и что скорее славянофильские, нежели западнические, идеи находили вначале поддержку в Украине. Интересно также, что был воспринят и радикализм, с которым эти российские (точнее, западные, но на российский манер артикулированные) идеи трансформировались в Украине[26]. В конце 1840-х, когда были арестованы члены тайного братства святых Кирилла и Мефодия, российские славянофилы оказались глубоко удивлены украинской «ересью», которой они от них, от «своих», никогда не ожидали. А. Хомяков с возмущением писал в письме Самарину, что «малороссиян, очевидно, заразила политическая дурость. Неприятно и больно наблюдать такую бессмыслицу и отсталость. Когда вопрос объединения едва был поднят и еще не только не решен, а и близко даже не решен, люди, вроде бы умные, хватаются за политику!.. Не знаю, насколько идея-фикс несчастных малороссов является криминальной, но их бестолковость, думаю, полностью очевидна»[27].

Принципиальное отличие между российским славянофильством и его украинским проявлением не столько по форме, сколько по сути выявил на допросах самый молодой член Кирилло-Мефодиевского товарищества студент Ю. Андрузский, чистосердечно признавшись, что «в Киевском университете существует политическая эпидемия: почти все студенты озабочены мыслями про государственное переустройство и многие из них разрабатывают проекты различных конституций... Славянисты также делятся по племенам [на основе политического разделения на «согласных» и «несогласных»]: на малороссов, поляков и россиян, но среди них численными являются лишь первые две партии, а среди россиян идеями славянизма занимается не больше четырех-пяти студентов... Главный корень славянизма находится в Москве, хоть там с ним и не свя-

зывают политические идеи, а занимаются только исследованиями древностей и историей славянских племен»[28].

Украинские славянофилы зашли слишком далеко: некоторые начали даже утверждать, что их культура «заслуживает поддержки и распространения сама по себе, а не только для обогащения культуры российской»[29]. Они начали «рассматривать Украину в контексте славянского мира в целом» и «отстаивать федерацию славянских народов»[30]. С точки зрения «истинного» славянофильства «политическая лихорадка» (в терминах Ю. Андрузского), которая охватила студентов университета, имела один довольно давний и небезопасный симптом: она вызывала в большинстве голов действительно «безумную» идею превращения абсолютистской монархии в конституционное государство, идея эта была больше декабристская, западническая, чем вообще славянофильская.

Кроме того, «политическая лихорадка» имела отчетливую этническую специфику: она охватывала главным образом украинских и польских студентов, т. е. представителей неглавенствующей национальности. Сами они (а не русские) поддерживали идею федерализма – еще более подозрительную и небезопасную для империи, нежели идея конституционализма. Украинское славянофильство, таким образом, с самого своего появления оказалось странной смесью черт, присущих, с одной стороны, славянофильству (нативизм, идеализация национальной истории, сильные антипетровские настроения, донационалистическая ксенофобия или даже подозрительность ко всему чужому-неславянскому, этнический мессианизм), а с другой – истинно западных (федерационализм, конституционализм, демократия).

Чтобы понять этот парадокс, необходимо рассмотреть определенные особенности Украины, которые сделали ее культурное и политическое развитие поистине отличным от российского. Во-первых, Украина была не западной, а в основном российской колонией, и украинский нативизм воспринимался значительно более подверженным русификации, нежели «вестернизации» традиционной, национальной жизни. Украинские славянофилы преподносили все «родное» украинское как противоположное российскому, а не западному. Они присоединялись к своим российским коллегам в их критике Петербурга как слишком вестернизированного и враждебного города, однако акцент делали на «враждебности», а не «вестернизированности»: для них, в отличие от россиян, Петербург был «чужим» не потому, что был слишком «западным», а потому, что являлся столицей чужой, враждебной украинству империи. Самое радикальное проявление такого отношения к столице описал в 1844 г. Т. Шевченко в поэме «Сон»:

То город безкраїй.
Чи то турецький,
Чи то німецький,
А може, те, що й московський.

Церкви та палати,
Та пани пузаті.
І ні однісінької хати[31].

Во-вторых, украинские славянофилы имели намного больше оснований проклинать Петра I, чем российские славянофилы. Для россиян он был тем, кто уничтожил идеализируемый устой жизни старой Московии, разрушил определенные патриархальные ценности, но придал значимость империи, которой все россияне так или иначе гордились. Для украинцев же Петр был исключительно разрушителем – тираном, который лишил их прав и вольностей, самобытности, прошлого и будущего. Культурный по своему характеру конфликт заменялся политическим. Если российские славянофилы обвиняли царя-«модернизатора», украинцы зашли в своей неприязни значительно дальше: для них он был захватчиком, колонизатором, символом российского деспотизма – в прошлом и настоящем.

И в-третьих, многие украинские города, дворянство и украинская жизнь в целом были сильно русифицированы, а не «вестернизированы», нативистская ксенофобия украинцев была направлена в большей степени против россиян, а не европейцев. И хотя в Украине было достаточно много поляков, немцев, евреев, которые на разные лады эксплуатировали местных крестьян, их вторичная, «неглавная», так сказать, роль в имперской иерархии была полностью очевидна. Таким образом, многочисленные попытки украинских славянофилов пересадить на местную почву антизападную риторику российских славянофилов выглядят слишком неловкими и фальшивыми, – как, скажем, курьезная евгеника Н. Костомарова в «Книгах бытия украинского народа»: «И Славянщина, хоть терпела и терпит неволю, но не сама ее сотворила, ибо царь, панство не славянским духом сотворены, а немецким или татарским. И теперь у России хоть и есть деспот царь, однако он не славянин, а немец, тем и урядники у него немцы; оттого хоть и есть паны в России, то они быстро превращаются либо в немца, либо во француза, а истинный славянин не любит ни царя, ни пана, а любит и помнит бога Иисуса Христа, царя на небе и на земле»[32].

Самым главным отличием российской и украинской форм славянофильства были их модели будущего, созданные в большей степени как инверсия идеализированного прошлого. Оба движения были полностью пассеистскими: представители и того и другого недолюбливали настоящее и восхваляли прошлое, но объекты их осуждения и прославления были совершенно разными. В отличие от россиян украинцы искали и выделяли в своей допетровской истории, по сути, современные западноевропейские идеи, утвержденные Просвещением и Французской революцией. Вот характерный пассаж их анонимных, правдоподобно написанных Н. Костомаровым «Книг бытия украинского народа»: «И не любила Украина ни царя, ни пана, а собрала себе казачество, что есть

истинное братство, где каждый, присоединившись, становился братом другого – даже если был он раньше его паном или невольником, лишь бы только был христианином, и были казаки между собой все равны, и старшины собирались на советы и должны были служить всем по слову Христовому, и ни единого возвеличивания панов и титула не было среди них... И день ото дня росло, множилось казачество и вскоре могли бы все на Украине стать казаками, вольными и равными, и не имела бы Украина над собою ни царя, ни пана, кроме Бога единого и, глядя на Украину, пошли бы вслед за ней в Польше, а там и в других славянских краях»[33].

Несмотря на архаичный, квазибиблейский стиль, взращенный на «Книге бытия народа польского и польского паломничества» А. Мицкевича, украинский текст выглядит слишком модерным из-за изложенных в нем главных идей и используемых ключевых слов, заимствованных из лексикона французских революционеров: «братство» «свободных и равных» людей «без возвеличивания панов и титула», «ни царя, ни пана», только «старшины», которые «собирались на собрания и должны были служить всем». Эти революционные по сути идеи еще отчетливее формулировались в некоторых других документах кирилло-мефодьевцев: «Каждое племя должно иметь народное правление и обеспечивать полное равенство граждан по их рождению, христианскому вероисповеданию и положению»[34].

В «Книгах бытия» Н. Костомаров указывает на два главных источника своих демократических идей – польскую конституцию, одобренную Сеймом 3 июня 1791 г., незадолго до раздела Речи Посполитой соседними империями; и декабристское движение в России 1823–1825 гг. В обоих случаях, однако, он замечает, что именно сама Украина (а не наоборот) вдохновила своим примером поляков, да и россиян: «Ибо голос ее, голос, который звал всю Славянщину на свободу и братство, разошелся по миру славянскому. И отозвался он, тот голос Украины, в Польше, когда третьего мая постановили поляки, чтобы не было панов и все были бы равны в Речи Посполитой; а этого хотела Украина 120 лет назад... И голос Украины отозвался в Московии, когда после смерти царя Александра хотели русские прогнать царя и панство и провозгласить республику, и всех славян объединить по образу ипостасей божественных неразделимо и навсегда; а этого Украина еще 200 лет тому назад хотела»[35].

Как форма мессианизма костомаровское проповедничество было всего лишь наследованием польского примера[36], но как способ украиноцентристского моделирования истории оно было явлением новым. Н. Костомаров, профессиональный историк, безусловно, знал, что польская конституция не была такой же радикальной («чтоб не было панов») и декабристы также не заходили в своем радикализме так далеко («прогнать царя и панство»)[37]. В исторических исследованиях Н. Костомаров никогда не подтасовывал факты, даже когда проецировал на историю свои современные взгляды – рассуждая, например, о «фе-

деративном начале в Древней Руси»[38]. Почему же тогда он с такой легкостью относился к истории в «Книгах бытия» и, что еще интереснее, почему пренебрег примером более важным, нежели декларативные положения так и не воплощенной в жизнь польской конституции и неосуществившихся декабристских намерений, – примером Великой Французской революции?[39]

«Книги бытия» были написаны не как исторический текст, они вообще были написаны не историком, а поэтом – как текст магический, как увещевания, заклинания, пророчество; их назначением является не описание истории, а попытка изменить ее с помощью волшебных слов: «...И встанет Украина из своей могилы, и вновь будет взывать всех братьев своих славян, и услышат они крик ее, и встанет Славянщина, и не останется царя... ни пана... ни холопа – ни в Московии, ни в Польше, ни на Украине, ни в Чехии... И станет Украина независимой Речью Посполитой в союзе славянском. Тогда скажут все народы, указываю рукою на то место, где на карте будет нарисована Украина: “От камень, эго же нэ брегоша зиждущии, той бисть во главу”»[40].

Будущее, как предсказывал Н. Костомаров, было не просто инверсией идеализированного прошлого. Прошлое, в свою очередь, было инверсией современного, его специфически отобранных идей и по-новому упорядоченных приоритетов. Для автора «Книг бытия украинского народа» не важен был реальный смысл польской конституции или декабристских программ. Российский и польский опыт был необходим ему главным образом для утверждения истинно «украинских» (как ему виделось или хотелось) ценностей – свободы, равенства, братства; идеалы польской конституции, как и идеи российских декабристов, были для него лишь «реинкарнацией», очередным пространственно-временным осознанием истинно украинских ценностей, утвержденных великой Казацкой республикой на сто двадцать (или, в другом случае, почти на двести) лет раньше.

Риторическая стратегия Н. Костомарова в целом понятна: переубедить своих читателей (и главным образом себя), что случай Украины не является ни слишком уникальным, ни еретическим и что противоречия между украинцами и поляками и россиянами не такие фундаментальные и неразрешимые. Он рассматривает украинский пример как универсальный (своего рода осознание «мирового духа»), хотя самый яркий и наиболее перспективный; и утверждает, что у «истинных» поляков и россиян те же взгляды и идеалы, что и у украинцев.

Таким образом, проблемы возникают лишь из-за «плохих» поляков (слишком фанатичных в своем католицизме) и «ненастоящих» россиян (российских немцев, татар и др.). Последний тезис Н. Костомаров сформулировал прямым текстом: царь в России деспот, но «он не славянин, а немец», и «урядники у него немцы». Российские славянофилы также говорили о засилье урядников-немцев и в целом чужаков, но на царя и самодержавие с костомаровским радикализмом, естественно, не замахивались («и царь, и панство не славянским духом

сотворены, а немецким или татарским»)[41].

Н. Костомаров, как мы видим, использовал конвенциональный дискурс российских славянофилов, но в своих обоснованиях пошел значительно дальше. Например, его слова о том, что «паны в России быстро превращаются либо в немца, либо во француза», звучат как типичное славянофильское осуждение послепетровских дворян, которые отрекаются от докиевских обычаев, пренебрегают давними традициями и меняют язык отцов на модную французщину. Однако вряд ли кто-то из российских славянофилов согласился бы с другой частью того же высказывания: «Истинный славянин не любит ни царя, ни пана». И если российский дворянин, который отрекается от языка предков в пользу французского, заслуживает осуждения, то как быть с дворянами украинскими? Речи Н. Костомарова вряд ли оказались по вкусу российским славянофилам, которые не хуже его знали, что главной проблемой украинской элиты было вовсе не офранцуживание или онемечивание... «А если бы украинской крови были эти выродки, – простодушно поясняет автор, – тогда не портили бы своими губами мерзкими украинский язык и сами себя не называли бы украинцами»[42].

Риторическая стратегия Н. Костомарова однозначно направлена здесь на националистические цели. Он использует конвенциональные формулы господствующего дискурса для обоснования независимости украинской нации, культуры, государства. Даже сегодня это еще далеко не для всех является очевидным. В сороковых годах прошлого столетия эти идеи разделяли лишь единицы – безнадежные мечтатели наподобие Н. Костомарова. Украина вступила в европейскую «эпоху» национализма как раз в то время, когда последние остатки ее автономии были окончательно уничтожены. Имперский дискурс «общерусской» нации и воинственного православия доминировал над сознанием всех граждан, в том смысле и малороссов. Украинский национализм был слишком слабым, чтобы бросить этому дискурсу открытый вызов. Он дошел до уровня еретической его модификации, чтобы сформулировать таким образом определенную программу. Так он разрабатывал и собственный дискурс – достаточно радикальный для своих целей (эмансипации украинской нации) и одновременно достаточно конвенциональный, чтобы быть понятным и допустимым для большинства верноподданных и не радикально настроенных грамотных малороссов.

Конец украинского славянофильства

В таком контексте дискурс западников вначале не имел никаких шансов в Украине. Народ не ощущал потребности в конфронтации с традицией, поскольку она обеспечивала его всеми необходимыми для эмансипации национально-освободительными мифами. В контексте архиконсервативной Российской империи украинский традиционализм придерживался объективно «прозападного» и в целом прогрессивного направления. Украинские интеллектуалы исполь-

зовали славянофильский дискурс, чтобы прославить «традицию», но свою собственную, в большей степени «европейскую», а не российскую; чтобы критиковать «модерность» – российскую, а не свою собственную и не европейскую. Дискурс западников, безусловно, мог предоставить им гораздо большие возможности, но и непременно привел бы к конфликту с властями, – любая культурная проблема в рамках данного дискурса неминуемо выталкивала их в сферу политики. Или, пользуясь официальными терминами, вела их от идеологического отклонения, «умопомрачения» – к государственной измене. Западническая риторика не могла дать украинцам больше преимуществ, чем славянофильская, но могла повлечь и немало проблем.

Следует также помнить, что в первой половине XIX в. украинская национальная интеллигенция не отделяла себя четко от «общерусской» и что украинская письменность еще не стала истинно «национальной литературой, оставаясь типичным регионализмом наподобие провансальских фелибров»[43]. В этот период и, как справедливо заметил Г. Грабович, на протяжении всего XIX в. или даже до его последней трети, когда украинское слово начали официально защищать и изучать, малороссийская литература рассматривалась как часть, да она и была частью, всероссийской, имперской литературы: «Все украинские писатели так или иначе принимали участие во всеобщем всероссийском литературном процессе. Даже более того: на том этапе функционально украинская литература (то есть письменность, которой довольствовалось украинское сообщество) была двуязычной, и, может, в большей степени русскоязычной, нежели украинскоязычной[44]».

Политические последствия данного феномена проявлялись в том, что «идея славянской федерации господствовала в украинском политическом мышлении вплоть до XX века»[45].

Только учитывая все эти обстоятельства, можно понять парадоксальную амбивалентность украинского славянофильства. Статья Г. Грабовича «Проникновенность и слепота в восприятии Шевченко: пример Костомарова» блистательно демонстрирует это качество на примере одного из ключевых проявлений украинской культуры XIX в. – проявления, в котором самоутверждение объединялось с национальным противоречием[46]. И хотя пример Н. Костомарова является наиболее очевидным, проявление амбивалентности можно увидеть в той или иной степени среди всего его окружения, включая Т. Шевченко[47]. Фактически все украинское сообщество являлось национально амбивалентным; это, в целом, и обусловило способ понимания и реинтерпретации славянофильских идей в Украине.

Новорожденный украинский национализм был не в силах бросить прямой вызов господствующему «общерусскому» дискурсу и заменить его полным набором собственных, принципиально отличающихся дискурсивных практик. Слабость обусловила его «приспособленческий», подчеркнуто «уважительный»,

«лояльный» по отношению к империи характер. Не отваживаясь решительно отбросить миф «общерусского единства», украинский национализм стремился его по-своему модифицировать, пытаясь найти себе место и добиться признания этнической независимости малороссов в рамках данного «единства». Славянофильство предлагало, казалось бы, неплохие возможности для такого идеологического компромисса. В его рамках можно было объединить универсализм и региональный партикуляризм, «общерусскую» и «местную украинскую» лояльность.

«Общеславянское» братство, с такой точки зрения, выглядело даже привлекательнее, чем «общерусское»(восточнославянское). Идеологически его концепция казалась полностью безопасной, поскольку не осуждала, в том числе напрямую, российское доминирование. А одновременно предвидела признание украинцев как независимой нации наравне с чехами, поляками, хорватами и другими, т. е. давала им шанс исторического существования, на которое они не могли рассчитывать в братстве «общерусском». Славянофильская концепция, таким образом, была использована в Украине для конвертации местного патриотизма в современный национализм, причем с должным вниманием и уважением к горизонту надежд украинского сообщества того времени.

В этом смысле риторические стратегии славянофилов можно сравнить со стратегиями раннего, «протонационалистического» украинского дискурса, блестяще исследованного М. Павлишиным на примере «Энеиды» И. Котляревского: «Одна из аксиом риторического дискурса утверждает, что публика имеет склонность воспринимать свои традиционные убеждения как абсолютную правду. Эффективным способом переубеждения публики является предоставление ей новых аргументов так, будто бы их содержание уже давно знакомо и посредством этого является правдивым. Такую форму аргументирования можно обозначить термином *aptum*: соответствие ситуации»[48].

Можно уточнить, по М. Павлишину, что украинский национализм использовал господствующие настроения, приспосабливаясь к ним и одновременно приспосабливая их к собственным потребностям. Посредством славянского дискурса (в его местной редакции) ранние украинские националисты добивались максимума из тех условий, принимая во внимание горизонт надежд украинского (по сути своей еще полностью малороссийского) сообщества того времени. И вместе с тем они значительно расширяли и изменяли этот горизонт[49]. Несмотря на то что «Книги бытия» были опубликованы лишь в 1905 г., их главные идеи пристрастно озвучил в своих поэтических произведениях Т. Шевченко. Благодаря усилиям кирилло-мефодьевцев был создан дискурс модерного украинского национализма и фактически были заложены основы современной украинской нации. «С появлением братства святых Кирилла и Мефодия, – комментирует данные события Ю. Луцкий, – интеллектуальная история Украины вступила в новую эпоху. Все предыдущие интеллектуальные движения в

Украине XIX в. были только отображением аналогичных явлений в жизни России (славянофильство, народность, историзм). Часто украинцы довольствовались определенной нишей в российских движениях, если эти движения были хоть немного терпимы к проявлению специфических украинских интересов. Однако отныне, хотя все еще пребывая под влиянием своих соседей, украинские интеллектуалы оставили позади годы учебы и начали разрабатывать свои собственные идеи, в центре которых были проблемы их национальной доли»[50].

Однако украинское славянофильство оказалось слишком недолговременным явлением, а его социальная база – слишком узкой, чтобы его крипто-националистическая идеология могла оказать быстрое и ощутимое влияние на украинское сообщество. В 1847 г. Кирилло-Мефодиевское товарищество было разгромлено, его члены арестованы и наказаны. Жесткость некоторых случаев, особенно в отношении Т. Шевченко, может быть определена как чрезмерная, учитывая ненасильственный, главным образом мирный характер данного интеллектуального клуба. Однако в стратегическом плане, с точки зрения самосохранения, реакция имперского аппарата была уместной: власть четко давала всем понять, что не потерпит ни одной из форм украинского партикуляризма и ни одного проявления украинского национализма, даже в форме лояльного славянофильства[51].

Империя отклонила наивную пропозицию малороссов. Она не потребовала их поддержки в объединении славян под эгидой «белого царя» в обмен за признание их национальной самобытности и определенных культурных прав. А тем более ей не нужна была федерация «равных и братских славянских народов». Украинское видение славянофильства не соответствует, как оказалось, потребностям ни «общерусского», ни «малороссийского» патриотизма. Один из них эволюционировал в сторону великороссийского шовинизма и империализма, другой – модерного украинского национализма. Компромисс между ними был невозможен. Они могли сосуществовать в домодерном, донациональном (донационалистическом) мире как два разных вида и уровня патриотизма, общегосударственный и региональный, местный. Однако острое столкновение между ними оказалось неизбежным, как только новые формы идентичности, новые «духовные сообщества» развились из домодерных династических, иерархических и религиозных идентичностей и сообществ.

В целом украинское славянофильство было интересной попыткой объединить традицию и модерность, формулируя полностью современные национальные достижения в традиционной форме местного патриотизма. Формально этот патриотизм не отрицал наднационального «общерусского» единения, но предложенная им «славянская федерация» была явно чем-то другим, нежели просто территориальным продолжением «общерусского» единения, а Украина как полноправный член этой федерации была не тем же самым, что и средневековый «малороссийский» регион. Империя отвечала на это предложение жестко, но с точки зрения своих интересов полностью резонно.

Крах украинского славянофильства не был крушением большинства идей, озвученных в рамках данной идеологии. Однако основное противоречие между модерностью и традицией, которое возникло в Украине в первой половине XIX в., никуда не исчезло, а наоборот, в последующие десятилетия стало еще более острым и всеобъемлющим. Не удивительно, что «момент нативизма как закономерная ссылка на политическую историю и колониальный статус в большой мере характеризует украинскую культуру XIX и XX вв.»[52]. Можно не сомневаться, что и в XXI в. – до тех пор, пока Украина будет отсталым полуколониальным государством, – культура использует в качестве основания самые агрессивные формы нативизма (как оппозиция западничеству) и традиционализма (как опора модерности). Все же необходимо отметить, что в Украине эти тенденции выявились пока не столь остро, как в других отсталых странах, кроме России.

Этот парадокс, отмеченный при анализе украинского славянофильства, прослеживается и далее, на протяжении всей современной украинской истории до сегодняшних дней. Всякий нативизм по своей природе является пассеистским, традиционалистическим и антимодерным, т. е. антизападным. В России прошлого столетия он нашел место в консервативной социальной и философской утопии славянофилов. Как и любая другая, на практике она вылилась в реакционную политическую доктрину панславизма и «официальной народности», экспансионистскую за границей, шовинистично-ассимиляторскую в центре страны[53].

Украинское славянофильство переняло от российского его нативистский дискурс и символы, в значительно меньшей мере – воинственное антизападничество и еще меньше – национальное самоопределение и превосходство. В рамках возрожденного национализма украинский нативизм был значительно изменен и подчинен прагматическим целям. В указанной форме эти цели сводились к культурной и национальной эмансипации, в радикальной – означали политическую самостоятельность. Преследуя их, украинский национализм, естественно, не мог себе позволить явного антизападничества. Наоборот, поскольку дискурс российского доминирования был в большей степени нативистским и антизападническим, дискурс украинской эмансипации должен был обязательно стать прозападным и если не антинативистским, то по крайней мере очень обдуманным и осторожным в этом вопросе. Разделенные между Россией и Европой, украинцы не имели другого выхода, как искать поддержку у «врагов своих врагов». Центробежное движение от России с необходимостью означало центростремительное движение в сторону Запада[54].

Вынужденное западничество

В конце XIX – начале XX в. «западнические» ощущения и взгляды нашли, наконец, прямое текстовое выражение в трудах М. Грушевского и других украинских интеллектуалов. Хотя имплицитно этот комплекс идей вызревал уже в текстах украинских славянофилов 1840-х гг., что, собственно, и дает нам основание назвать этих «нативистов» из братства святых Кирилла и Мефодия «западниками поневоле». Или, перефразируя название известной книги М. Богачевской-Хомяк, «западниками в противоречие самим себе»[55].

Это касается Н. Костомарова, чей «пассеизм» парадоксальным образом был «самым европейским» и «самым модерным» в отличие от образцового «футуризма» А. Герцена и Н. Чернышевского. Это касается Т. Шевченко, которого спустя сто лет другой нативист-националист Р. Смаль-Стоцкий пафосно восхвалял за то, что тот «в темную эпоху абсолютизма преподнес в одном из стихотворений флаг американского республиканизма, провозгласив идеалом Украины «Джорджа Вашингтона с новым и праведным законом» и взяв за образец для своей нации идеи американской Декларации независимости 1776 года... Шевченко сформулировал украинскую национальную идею и превратил украинский национализм в силу социального и политического освобождения, неразрывно объединив их с западноевропейскими идеями, а особенно – с идеями отцов-основателей Соединенных Штатов Америки... Шевченко инстинктивно ощутил решающее значение того памятного вклада, который внесла американская нация в борьбу за моральный порядок в мире. Идеи американской Декларации независимости ознаменовали для него главное достижение общенародной борьбы за свободу... Культ Шевченко, по сути, является культом идей американской Декларации независимости, культом идеи свободы и человеческого достоинства перед Богом...»[56].

Это касается, наконец, и третьей ключевой фигуры братства – П. Кулиша, который, даже ударившись в «хуторянство» как идеологическую квинтэссенцию украинского нативизма, продолжал переводить европейских классиков, включая и Шекспира, на украинский язык и восхвалять Америку почти так же, как это делал Т. Шевченко: «Что где-то там, за морем, – писал он, – часть Америки цивилизацию на добрый лад будто бы направил, идя впереди всего света, то это мы знаем и этому радуемся. Так пусть тем людям хорошим и богобоязненным (!) и до конца служит фортуна в великом деле...»[57]

Через несколько десятилетий украинское западничество уже полностью нашло отражение в трудах М. Драгоманова и И. Франка. Оба они не испытывали симпатии к славянофильству в целом, а к украинскому тем более. «Надо признаться, – писал И. Драгоманов в 1877 г., – что тот, им же превозносимый, был отцом и нашей мертвечины, хомяковщины украинской, – т. е. Шевченко»[58]. И. Франко высказывался сдержаннее, но и он, похоже, не усмотрел амбивалентного характера украинского славянофильства[59].

Интересно, однако, что и украинское западничество оказалось не менее амбивалентным по сравнению с украинским славянофильством. После Т. Шевченко и украинский нативизм большей частью трансформировался в народничество – отчасти социалистического, отчасти националистического, а отчасти смешанного вида[60]. М. Грушевский, замечательный историк и, как считают, первый президент Украины, подает в своих текстах характерный пример неосознанной раздвоенности между нативизмом и западничеством[61].

Во многих своих работах он подчеркивает глубокую цивилизационную связь Украины с Европой, ее давние и плодотворные контакты со многими центральными и западноевропейскими культурами. Однако в то же время М. Грушевский определяет в целом популистское понимание «народа» как примордиалистскую ценность и, что самое главное, значительно склоняет к концепции «третьего пути» развития для Украины – не «российского», но и не полностью «европейского»[62]. Подобная двойственность характерна и для большинства его последователей, чье «западничество» обусловливалось прежде всего практической потребностью политической и культурной эмансипации от Российской империи, а не их органичным европеизмом и космополитизмом. Присущий колонизированным нациям комплекс неполноценности встречается, таким образом, и в украинском «западничестве», и в «нативизме».

Как следствие, сила и влияние обоих дискурсов оказались серьезно ограниченными. Украинское «западничество» было ослаблено по причине отсталого, домодерного и недооформленного характера украинской нации, а также невозможности полностью отречься от нативистских элементов, необходимых для создания нации и самой простой (коммунитарной) националистической мобилизации. Однако и украинский нативизм не мог быть достаточно последовательным и радикальным, поскольку необходимость эмансипации от нативистской империи склоняла их к прозападной ориентации, а следовательно, и к модернизаторской проевропейской риторике.

Два украинских националиста межвоенной эпохи – крайне «левый» Н. Хвилевый и крайне «правый» Д. Донцов – являют характерный пример непоследовательности и амбивалентности украинского «западничества». И марксист, и ницшеанец – оба были ярыми сторонниками «Европы» как колыбели не то «революционного», не то «фаустовского» духа, а главное – как альтернативы Москве. Однако оба отдавали должное нативизму – либо в форме химерного «азиатского ренессанса», начало которому было положено в Украине, либо в самой традиционной (но и самой агрессивной) форме национального самоопределения[63].

Среди всех известных украинских интеллектуалов той эпохи только Н. Зеров был полностью последователен в своем западничестве[64], но его мысли ограничивались сферой культуры и были успешно маргинализованы коммунистической властью. Наконец, в 30-е гг. его полностью уничтожили, как и Н. Хвилевого и ты-

сячи других украинских интеллектуалов – как ярых коммунистов, так и «попутчиков». Правые интеллектуалы (Д. Донцов, Е. Маланюк, В. Липинский) покинули Украину незадолго до либо сразу же после большевистского вторжения. Также за пределами Украины оказалась и значительная часть «левых» (В. Винниченко, И. Мазепа, И. Багряный). В Украине тем временем на долгие десятилетия, вплоть до второй половины 80-х гг., утвердился воинственно антизападный, нативистский дискурс. Хотя понятно, что теперь это уже был нативизм советского – больше русского, нежели украинского, – образца. Вновь, как и в XIX в., украинские нативисты не имели особого выбора, кроме как ассимилироваться и стать нативистами советско-российскими (или «малороссийскими») либо присоединиться к «западникам» в их противостоянии российскому доминированию.

После обретения Украиной независимости в 1991 г. местный нативизм получил новые возможности для возрождения. Антизападные настроения среди украинцев сегодня значительно усилились по сравнению с тем, что было десять лет назад, когда российское доминирование подталкивало их в сторону «западничества», а наивные надежды на быстрое экономическое возрождение под опекой Запада делали их «европейцами»[65] в большей степени, чем самих европейцев. Но ничего из этого не получилось; отношение Запада к «нежелательному байстрюку советской перестройки» (как назвал Украину один американский публицист) осталось прохладным; вслед за странами Запада начали закрывать свои границы перед украинцами и их ближайшие восточноевропейские соседи. Интересно, однако, что разочарование в западничестве и склонность к нативизму не проявились в Украине массово, как можно было ожидать[66]. Украинцам удалось избегнуть крайних проявлений политической ненависти и идеологической нетолерантности[67]. А внутренняя амбивалентность украинского нативизма и западничества необратимо сталкивает их между собой.

Как и везде, в Украине антизападные взгляды высказывают главным образом крайние левые и крайние правые. Национальной особенностью, однако, является то, что левые силы тут в основном русскоязычные и пророссийски ориентированные. Их публикации – это в основном перепечатанные или «пересказанные» московские. Антизападные взгляды нередко объединяются там и с антиукраинскими. «Теория согласия» на разные лады всплывает в большинстве текстов, с той только разницей, что роль «жидомасонов» тут отведена западным украинцам. Поэтому неофашистские издания, например «Замковая гора» или »Несломленная нация», остаются чрезвычайно маргинальными, выходят нерегулярно и уровня массового распространения практически не достигают. Антизападные мотивы объединяются в них, как правило, с антисемитскими, но заметно уступают по количеству публикаций основному мотиву – антироссийскому[68].

Самой серьезной проблемой является преобладание антизападных мотивов в массовых изданиях типа умеренно-правых (до недавнего времени) «Ве-

чернего Киева» и «За свободную Украину», левых «Сельских вестей», нейтрального «Голоса Украины» или желтой русскоязычной газеты «Вечерние вести». Антизападные мотивы преобладают и в традиционно нативистских изданиях Союза писателей (особенно после выхода из него в 1997 г. большой группы прозападно ориентированных литераторов), а также в программно нативистских журналах «Основа»[69] и «Украинские проблемы». Все это, однако, не изменяет значительного общего – количественного и качественного – преобладания, условно говоря, «прозападных» изданий над «антизападными». Тем более это касается радио и телевидения, где агрессивное антизападничество и нативизм – явления крайне редкие.

В Украине существуют, очевидно, три фактора, которые сдерживают развитие местного антизападного нативизма. Во-первых, это полумифическая полуреальная российская угроза; во-вторых, полумифическая полуреальная историческая принадлежность Украины к Европе и, в-третьих, полностью реальная культурно-языковая расщепленность украинского сообщества, которая делает само понятие «нативизм» существенно иным для его украинской, креольско-малороссийской и советско-российской частей. В то же время необходимо помнить, что культурно-цивилизационное противоречие между нативизмом и западничеством является частью значительно более глубокого, основного противоречия между традицией и модерностью, между существованием «в себе и для себя» и существованием «в мире и для мира». Это противоречие имеет диалектический характер, его невозможно решить раз и навсегда хотя бы потому, что человек всегда чувствует тоску по «утраченному раю» целостного бытия в «природном» домодерном мире. Такое противоречие можно лишь сглаживать и смягчать, а для этого украинцам и другим постколониальным народам следует четко представлять себе преимущества и достижения модерности, а не только ее хорошо известные недостатки.

Примечания

1 Валицкий А. В полоні консервативноі утопіі. Київ: Основи, 1998. С. 17.

2 Там же. С. 20.

3 Fuller G. The Next Ideology // Foreign Policy. № 98 (Spring 1995). P. 145. См. также на эту тему очень интересную статью М. Коннели. *Должен ли Запад противостоять всему остальному миру?* (The Atlantic Monthly (December 1994). P. 61–84).

4 Tomlison J. Cultural Imperialism. A Critical Introduction. London: Pinter Publishers, 1991. P. 167.

5 Ibid. P. 142.

6 Дж. Томлисон отмечает, что «двойной характер модерности» (p. 146) проявляется, с одной стороны, в «освобождении человеческого духа» (p. 149), а с другой – в «новых формах культурной патологии» (p. 142–143). Современность, утверждает он, создает «двойственные по самой своей сути обстоятельства» (p. 141): с одной стороны, она

является «тревожным, неопределенным и небезопасным для жизни местом», а с другой – «“нашим миром”, и мы можем быть их полноправными культурными хозяевами» (p. 148). В современных условиях, которые мы называем модерностью, «фальшивое сознание» суровых и ограниченных традиционных верований лишается иногда «фрагментарного сознания» потребительского капитализма (p. 167–168).

7 Ibid. P. 143.

8 Berger P. L. Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change. Harmondworth: Allen Lane, 1974. P. 198. «Характерный для модерности переход от данности к свободному выбору является необратимым. Человек, который начал сознавать свой выбор, уже не может понять, что тот или иной его шаг продиктован необходимостью» (ibid.).

9 Tomlison J. Op. cit. P. 140–141.

10 Ibid. P. 160, 144.

11 «В самом названии этой страны обозначена роль географического фактора. И на самом деле большая часть истории Украины является производной от ее географии» (Subtelny O. Ukraine. A History. Toronto: University of Toronto Press, 1992. P. 5).

12 С. Телбот, заместитель государственного секретаря США, цитата из статьи Т. Кузо *Украина: наружный камень восточноевропейской стабильности* (The Wall Street Journal. 11 May 1995). Не менее известны и слова британского политолога, которые газета вынесла в подзаголовок его статьи: «Как буфер или мост, богатая и независимая Украина может сыграть значительную роль в уравновешивании российского влияния в Европе» (ibid.).

13 Brumberg A. Not So Free At Last // New York Review of Books. 22 October, 1992.

14 См.: Shakndrij M. Modernists, Marxists and the Nation. The Ukrainian Literary Discussion of the 1920s. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1992; Гриценко А. Харківскі эдіпи і московський сфінкс // Сучасність. № 1 (январь). 1992. С. 136–143, 162–164; Ilnizkij O. Anatomy of a Literary Scandal: Mykhail Semenko and the Origins of Ukrainian Futurism // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 2. № 4 (December). 1978. P. 467–499; и особенно интересную в данном контексте дискуссию об украинском модернизме между Д. Струком, О. Ильнитским, М. Тарнавским и Г. Грабовичем в журнале *Harvard Ukrainian Studies* (Vol. 15. № 3/4 (December). 1991. P. 245–288).
Короткий обзор проблемы подает Ю. Луцкий в книге *Ukrainian Literature in the Twentieth Century. A Readrer's Guide* (Toronto: University of Toronto Press, 1992). См. также мою рецензию на данную книгу в журнале *Slavic Review* (Vol. 54. № 3 (Fall 1995)) и расширенную украинскую версию в *Сучасністі* (1996 (февраль). № 2).

15 Валицкий А. Указ. соч. С. 7.

16 Saunders D. The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750–1850. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1985. P. 7.

17 Возможность такого развития рассмотрена в книге Ю. Шереха *Не для дітей* (Нью-Йорк: Пролог, 1964. С. 34–42). «В принципе, такие случаи, – пишет он, – когда цивилизационно развитый народ, вопреки политическому образцу, утверждал свое культурное доминирование над поработителями, – не являются в истории редкостными. Украинцам, – утверждает ученый, – не удалось это совершить в XVII веке главным образом из-за недостаточно секуляризованного характера их культуры. А уже в XVIII веке, после Петровских реформ, барокковая культура оказалась полностью устаревшей и неконкурентоспособной».

18 Кінан Э. Російскі міфи про київську спадщину // Критика. 1999. № 1. С. 8.

[19] Saunders D. Op. cit. P. 5–6.
[20] Ibid. P. 11, 20, 29.
[21] Ibid. P. 145.
[22] Ibid. P. 150.
[23] Классический образец такого безоглядного идеализирования и восхваления Украины – с непредусмотрительно фатальными последствиями для империи – приводит в указанной книге Д. Сондерс (p. 175), цитируя статью Н. Надеждина о ранних («малороссийских») повестях Н. Гоголя: «Существует нечто по образу негласного согласия видеть в ней [в Украине] славянскую Авзонию [будто Италию] и черпать из нее безмерное вдохновление... Как ее географическое положение, так и исторические условия делают Малороссию ярчайшим образом поэзии славянского духа... Малороссия была природой избрана стать старозаветным ковчегом, в котором спаслись самые яркие черты славянского образа и самые богатые воспоминания славянской жизни». Для российских романтиков Украина представляла собой славное и колоритное российское (русское) прошлое. Восславляя его, никто из них и не подозревал, что закладывает основу для культурного, а следовательно, и политического сепаратизма малороссов.
[24] Subtelny O. Op. cit. P. 225. К сожалению, украинский перевод данной книги (Субтельный О. Історія України. Київ: Лебедь, 1992) грешит ошибками, поэтому в большинстве случаев не совпадает со смыслом цитируемых выражений. См., например, с. 203 киевского издания.
[25] В общем, он произошел из местного патриотизма, в то время как «общерусский» нативизм значительно обострил это чувство, российский (и европейский) романтический национализм озвучил их в культурных терминах, а российское славянофильство в большей степени придало им специфическое политическое оформление.
[26] «Стремления в ориентации разных славянских народов были зачастую разными либо полностью противоположными. Даже панславизм означал для разных славян совершенно разные вещи» (Cohn H. Panslavism. Its History and Ideology. New York: Vintage Books, 1960. P. VII–VIII).
[27] Saunders D. Op. cit. P. 250.
[28] См.: Novitskyi M. Shevchenko v protsesi 1847 roku // T. Shevchenko. *Tvory.* Vol. 13 (Chicago: Mykola Denysiuk Publ., 1963). P. 108. В 1861 г. А. Герцен написал в «Колоколе», что «идея пан-славизма была принята в Украине абсолютно по-другому, нежели в России». См.: Dziuba I. *U vsiakoho svoja dolia. Epizod iz stosunkiv Shevchenka zi slovianof ilami* [An episode of Shevchenko's relations with the Slavophiles]. Kiev: Radianskyi pysmennyk, 1989. P. 89–90.
[29] Saunders D. Op. cit. P. 245.
[30] Ibid. P. 231, 233.
[31] Шевченко Т. Твори в п'яти томах. Т. 1. Київ: Днепр, 1970. С. 244. Для Шевченко и его друзей Петербург был символом геноцида, учиненного Петром I по отношению к казакам, которые сложили кости «на багнищи», защищая столицу империи (да и саму империю): «Отут крові пролито людскоі – і без ножа» (с. 247). Поэтому и российского «реформатора» поэт изображает «на коне охляп» – «А він руку простягае, Мов світ увесь хоче Загарбати». Глубокая враждебность Шевченко к российскому «модернизатору» имеет отчетливо иное происхождение, нежели «традиционная» неприязнь к нему московских славянофилов: «Це той первий, що розпинав Нашу Украіну...» (с. 248).
[32] Кирилло-Мефодіівське товариство: У 3 т. Т. 1. Київ: Наукова думка, 1990. С. 168.

[33] Там же. С. 164–165.

[34] Статут Кирилло-Мефодіівського товариства // Там же. С. 151.

[35] Там же. С. 168–169.

[36] См.: *Ksiegi narodu polskiego* и *Ksiegipielgrzymstwa polskiego* (Mickiewicz A. Dzieła. T. 6. Warzawa: Czytelnik, 1955. S. 7–17, 18–57).

[37] Более того, ни в польской конституции, ни в программах декабристов не отводилось никакого места украинцам как отдельной нации. Некоторые декабристы склонялись к федерализму и соглашались на автономию для поляков, но никак не для украинцев. См.: Milavsky V. Shevchenko in Sts. Cyril and Methodius Brotherhood // Shevchenko and the Critics / Ed. by George S. N. Luckyi. Toronto: University of Toronto Press, 1980. P. 370–374.

[38] См.: Мысли о федеративном начале в Древней Руси // Н. И. Костомаров. Собр. соч. Т. 1. СПб.: 1903. С. 3–30.

[39] Н. Костомаров упоминает Французскую революцию в своих *Книгах бытия*, но без наименьшей симпатии к ее идее или к наследию Просвещения: «И французы короля своего убили, панов прогнали, а сами начали резню и дошли до того, что оказались в пущей неволе. Потому что на их примере хотел Господь показать всем языкам, что нет свободы без Христовой веры». И Франция, и весь Запад для него – воплощение безбожного рационализма и торгашества: «И вымыслили отщепенцы нового бога, сильнейшего из всех их маленьких богов, а тот бог назвался по-французски эгоизм или интерес. И философы начали кричать, что это неправильно верить в бога, у которого нет пекла, ни рая и чтобы все поклонялись эгоизму или интересу... И с того времени племена романские и немецкие волнуются, и королей и панов вернули, и про свободу кричат, и нет у них свободы без веры» (с. 161–162). По сути, Н. Костомаров приводит полностью типичные для российского славянофильства западные аргументы. И в то же время подвергает решительной ревизии некоторые основные идеи российской консервативной утопии (монархизм, унитаризм и т. д.). Вряд ли сам атеизм французов был причиной резко негативного отношения Н. Костомарова к революции. Общий контекст, очевидно, не позволял ему признаться даже самому себе, что сформулированная им в *Книгах бытия* программа украинского «славянофильства» является действительно прямым переводом радикальных лозунгов Французской революции.

[40] Кирилло-Мефодіівське товариство. Т. 1. С. 169.

[41] Эти аргументы сегодня широко используют российские нативисты-националисты, перекладывая на чужаков вину за все российские невзгоды и катастрофы этого столетия, включая и большевистскую революцию. Единственное отличие – что место полумифических «татар и немцев» в сегодняшнем славянофильском дискурсе заняли полностью мифические «жидомасоны».

[42] Кирилло-Мефодіівське товариство. Т. 1. С. 168.

[43] Державин В. Національна література як мистецтво. Мистецька мета і метода національноі літературы // Украіна и світ. 1949 (декабрь). № 1. С. 24.

[44] Грабович Г. Семантика котляревщины // Сучасність. 1995 (травень). № 5. С. 70.

[45] Fedyshyn O. S. Germany's Drive to the East and the Ukrainian Revolution. 1917–1918. New Brunswick: Rutgers University Press, 1971. P. 7.

[46] Сучасність. 1997 (март – апрель). № 3, 4. С. 72–95, 109–128. В 1848 г. главный теоретик и оратор братства 29-летний Костомаров писал Кулешову, что он не украинец и что «только из гуманистической идеи» вращается вокруг славянофилов (см.: Луцкий Ю. Між Гоголем та Шевченком. Київ, 1998. С. 205). Спустя несколько десятиле-

тий, в 1882 г., уже с репутацией известного ученого и, по словам М. Грушевского, «идеологического провидца Украины», Н. Костомаров описывал украинскую литературу как «литературу для домашнего чтения», для народа и о народе, как «дополнение к имперской или «высокой» российской литературе» (см.: Грабович Г. Поэт як міфотворець // Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. Київ: Критика, 1998. С. 76). Это не было ни «ренегатством», ни «политической хитростью». Н. Костомаров был чрезвычайно последователен в своей очевидной противоречивости. Он выглядит непоследовательным с современной украинской (или вообще какой-либо другой «национальной») точки зрения, но не с точки зрения домодерной – смешанной, «местной» и «общерусской» – идентичности.

47 См.: Грабович Г. Указ. соч.

48 Павлишин М. Риторика і політика в *Энеіді* Котляревского // Канон та іконостас. Київ: Час, 1997. С. 296.

49 Там же. С. 302, 304.

50 Луцкий Ю. Між Гоголем та Шевченком. С. 209. Интересно, что еще за четырнадцать лет до Б. Андерсона, автора классической ныне книги «Уявлені спільноти» (1985), украинский исследователь использовал похожий термин в подобном значении, описывая появление современной украинской нации: «Шевченко также был первым, кто поставил народ (простой люд) на уровень составляющей части нации, которая в XVIII в. объединяла только мелкую шляхту, духовенство и знать. Его произведениями восхищались представители всех трех слоев, чем и заполнялась пустота, которая их разделяла, и создавалось неизвестное до сих пор *духовное единение*» (с. 220). Таким образом, украинский переводчик успешно свел на нет эту концептуальную проникновенность Ю. Луцкого, заменив термин *community of spirit* нейтральным (зато «понятным») «национальное сообщество».

51 «В истории придушения царизмом украинских движений обнаружение и разгром Кирилло-Мефодиевского братства – одно из значительных событий с далеко идущими последствиями. Была приостановлена волна национального возрождения, которая обещала стать большой и сильной. Была задушена в зародыше, ее покарали и разогнали молодую талантливую национальную интеллигенцию, на десятилетия остановив ее формирование в дальнейшем» (Дзюба И. У всякого своя доля. Епізод із стосунків Шевченка із слав'янофілами. Київ: Радянський письменник, 1989. С. 104).

52 Грабович Г. Семантика котляревщины // До іисторіі украінскоі літературы. Київ: Основи, 1997. С. 330. Рассматривая диалектику двух противоположных тенденций – «выхода в свет» и «выхода на свое», ученый приходит к выводу, что последняя тенденция в украинской культуре значительно доминирует. А следовательно, формулирует ключевой вопрос: «Когда же сама ее гегемония трансформируется? На самом ли деле с появлением Шевченко? Или с появлением «Основи»? Или только с началом деятельности Драгоманова, Франка и Леси Украинки? Ответ явно потребует детального исследования».

53 «Романтический утопизм славянофилов понемногу начал поступаться практическими потребностями, которые в конечном итоге отражали конкретные классовые интересы дворянства... При переходе от философии к политике славянофильство разделилось на два направления – консервативное реформаторство, с одной стороны, и панславизм – с другой... Главным стимулом к трансформации славянофильства в панславизм была, безусловно, Крымская война и последующий интерес к части южных славян... Чтобы поставить славянскую идеологию на службу панславизма, ее необ-

ходимо было значительно модифицировать. Внутреннее возрождение российского сообщества на христианских засадах и в давних питомо-российских традициях отступало на задний план перед потребностью экспансии российской державы» (Walicky A. A History of Russian Thought. From the Enlightment to Marxism. Stanford: Stanford University Press, 1979. P. 112–113. См. также: Дзюба И. Указ. соч. С. 18). Г. Коэн хоть и не разделяет термины «славянофильство» и «панславизм», тем не менее качественные изменения в середине явления прослеживаются и описываются им полностью адекватно, в духе Валицкого. См.: Panslavism. P. 125–160.

54 Более подробно я писал про это в статье «Европейска мрія» в *Всесвіті* (№ 9–10. 1993).

55 См.: Bohachevska-Chomiak M. Feminists Despite Themselves: Women in Ukrainian Community Life, 1884–1939. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1998.

56 Smal-Stotsky R. Taras Shevchenko (1814–1864) // Т. Шевченко. Твори. Чикаго, 1959. S. XIV, XVI. Эта пышная националистическая риторика выглядит, с академической точки зрения, совсем курьезно. «Западничество» Т. Шевченко тут, вне сомнений, преувеличено. А тем временем сам характер, само направление этого преувеличения является достаточно весомым, поскольку определяет в целом типичную для большинства украинских националистов «прозападную» ориентацию. Это, в общем, еще один пример тому, как в украинской культуре антитеза между западничеством и нативизмом размывается, сглаживается. «Западничество» Т. Шевченко описывается не как альтернатива нативизму, а только как «диалектическое» дополнение к нему, сконденсированное в часто цитируемой формуле «і чужого научайтесь, й своего не цурайтесь».

57 Кулиш П. Твори в 2 томах. Т. 2. Київ: Дніпро, 1989. С. 251. Ср. его письмо к Н. Костомарову, цитированное Ю. Луцким (с. 205): «Зачем вдаваться в крайности? Можно любить свой хутор и восхищаться блеском столицы еще больше, чем человек, который никогда не жил на хуторе. Можно знать наизусть все наши песни, легенды и летописи и в то же время быть по-европейски образованным человеком. Я не понимаю, как вы одно исключаете за счет другого». А с другой стороны – отношение к «эвропейскоі освічености» одного из идеологов российского славянофильства А. Хомякова (см., например: Дзюба И. Указ. соч. С. 115).

58 Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським, 1871–1877 / Сост. М. Павлик. Львів: НТШ, 1910. С. 263.

59 См. статью И. Франко *Хуторна поезія П. А. Куліша* (1882), в которой он критиковал не только Кулиша, но и Шевченко за «значительную долю славянофильского (в духе московских славянофилов) мистицизма и ретроградности» (Франко И. Збір творів: У 50 т. Т. 26. Київ: Наук. думка, 1980. С. 162).

60 «Вездесущее народничество... единолично господствовало на рубеже XIX–XX вв.». Luckyj George S. N. Ukrainian Literature in the Twentieth Century. A Reader's Guide. Toronto: University of Toronto Press, 1992. P. 3.

61 Амбивалентность я понимаю как интернализированное и частично (но не полностью) примиренное противоречие – не между двумя разными мировоззрениями, а между разными аспектами одного Weltanschauung.

62 См. прежде всего книгу злободневной публицистики 1918 г. *На порозі новой Украіны*, а также статьи *Наша західна оріэнтація*, *Нові перспективи* и, с другой стороны, *Нація*, в которой выразительно слышен отзвук давней нативистской риторики: «Возвращение украинской жизни на путь буржуазной демократии... по сути дела является так-

же большой опасностью, даже большей [нежели ориентация российская] – так как не находит отклика в тех слоях нашего населения, которые “создают мнение”... Нет, мы должны “познать себя”, и, познав раз, держаться твердо той линии, на которую указывает нам это познание, и не сбиваться “на новый путь и широкие ворота”... Обезличивать себя, стирать из нашей жизни и культуры их оригинальные, тысячелетиями создаваемые важные черты, чтобы загнать в заготовленные немецкой или другой культурой формы, – это был бы грех против Духа Святого...» См. также: Грушевскій М. Хто такі украінсці і чого вони хочуть. Київ: Знания, 1991. С. 176–177.

63 См.: Хвилевый Н. Твори: В 2 т. Т. 2. Київ: Днепр, 1990; Донцов Д. «Росія чи Европа» та інші эсэі. Лондон: Украинское издательство, 1954.

64 См.: Зеров Н. Твори в 2 томах. Т. 2. Київ: Днепр, 1990, цикл «Ad fontes!», впервые опубликованные в 1926 г.

65 См.: Soros G. Toward Open Societies // Foreign Policy. 1995 (Spring). № 98. P. 65–75.

66 «На вопрос, какую Украину они хотели бы наследовать, украинцы называют в первую очередь Германию или Соединенные Штаты, в последнюю – Советский Союз», – сообщал британский журнал *The Economist* в статье *Post-Soviet Schizophrenia* (4 February 1995. P. 27).

67 Валицкий А. В полоні консервативноі утопіі. С. 17–19.

68 Типологию украинских «красных» и «коричневых» анализирует в журнале *Сучасність* Л. Плющ в статьях *Чи маэ перспективи украінський фашизм?*, № 3 (март, 1993), с. 138–149, и *Ім’я ім – легіон*, № 5 (май, 1993), с. 79–91. См. также: Кулик В. Новий украінський націоналізм: три поверхи вертепу // Сучасність. 1993 (март). № 3. С. 150–167.

69 Журнал *Основа* выдает себя за прямого преемника одноименного издания почти полуторастолетней давности, издаваемого в Петербурге Т. Шевченко и его друзьями. Редакционная статья, размещенная в первом номере «обновленной» *Основы* (апрель, 1993. С. 3–6) имитирует стиль и «дух» «Писем с хутора» Кулешова, опубликованных в первоначальной *Основе* 1861 г. В сегодняшнем контексте эта имитация выглядит довольно курьезно, если не полностью пародийно. Закономерно, что за несколько лет нерегулярного выхода в свет «обновленная» *Основа*, похоже, исчезла надолго, если не навсегда. В интеллектуальном плане наиболее интересной является «неохуторянская», или больше «неокунфицианская», полемика талантливого поэта В. Неборака с другим известным автором О. Забужко: Забужко О. Психологічна Америка і азіатський ренесанс, або Знову про Карфаген // Сучасність. 1994 (сентябрь). № 9. С. 141–161; Неборак В. Послання до О. З. вкупі зі зверненням до вельмишановного читача // Сучасність. 1995 (февраль). № 2. С. 145–154. См. также в журнале *Критика* обзорно-аналитические статьи О. Гнатюк: *Геополітика в украінскій літературі* (№ 12 (декабрь, 1998). С. 20–22) и *В обіймах скіфів і азіатів* (1999 (октябрь). № 10. С. 11–12).

Виржилиу Бирлэдяну

КОНСТАНТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ В ПЕРИОД ПОСТСОВЕТСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

В свое время А. де Токвиль пророчески утверждал, что «не существует плодотворней чуда, чем чудо свободы, и нет ничего сложнее, чем обучиться ему». Постсоветские общества как нельзя лучше характеризуют правоту этого утверждения. Несмотря на то что пути модернизации, экономической эмансипации и социополитической демократизации всем известны и доступны, их практическая реализация в большинстве стран былого СССР отодвинута на неопределенное время.

Даже если б где-то существовали искренние правительства с твердыми намерениями способствовать либеральным реформам, то и они не смогли б воспрепятствовать обществу совершать движения вспять, подобно тому как это произошло в Республике Молдова на выборах в феврале 2001 г., когда коммунисты вернулись к власти конституционным путем.

Согласно Марксу, подобные повороты можно было бы истолковать как «победу реакции», «темного персонажа» истории, который каждый раз является в финале социальных революций, чтобы скомпрометировать их завоевания. Но независимо от того, будем ли мы использовать марксистские клише (или какие-то другие), сам феномен регресса в посттоталитарном пространстве представляется достаточно интересным и заслуживающим внимание исследователей.

Идеологи политических и социально-экономических реформ, анализируя затруднения в процессах модернизации Сообщества Независимых Государств, обычно объясняют неудачи реформирования спецификой национальных характеров, своеобразием восточных (или юго-восточных) идеалов духовности, особенностями менталитетов, «советским»

наследием, но не затрагивают существа проблемы, валентностей и контекстов феномена. В конечном итоге все сводится к мысли о гражданской и политической незрелости постсоветских обществ. Впрочем, политический класс обычно полагает, что вскоре менталитет общества изменится, и он даже надеется манипулировать этими изменениями. Хотя в реальности подобное не очень получается. Многие стороны коллективного и индивидуального менталитета проявили себя как мало поддающиеся изменениям, а если и менялись, то далеко не в лучшую сторону. Например, опыт последнего десятилетия показал, что население экс-СССР, перестав бояться государства, потеряло и уважение к закону, что отрицательно повлияло на уровень преступности.

Вопреки ожиданиям, обеспечение экономических и политических прав населения существенно не увеличило рост личной и коллективной активности гражданского общества. Новые социополитические структуры всего лишь механически наложились на реманентные структуры коллективной психологии. Следствием этого были ответные действия общества, которые напрямую зависели от экзистенциальных кодов, ментальных структур и привычных моделей предшествующего опыта.

Цель данного исследования (в рамках историко-антропологической методологии) состоит в том, чтобы предпринять анализ некоторых реманентных представлений населения Республики Молдова, доказывающих каузальные связи между кризисом общественного сознания, иначе говоря, синдромом *выученной беспомощности* (Seligman) – характерным для переходных обществ, – и *архетипами* (и/или *архетипичными созвездиями*) как компенсаторными механизмами коллективного подсознания.

Пожалуй, здесь нелишне будет еще раз упомянуть, что *архетипы*[1] – это элементы коллективного подсознания, которые поддерживают стремление к привычной общественной среде (культуре, истории, традициям, времени, пространству, личности, семье, труду); то есть своеобразный социокультурный рефлекс, вобравший в себя опыт многих предшествующих поколений. Главное свойство архетипов – это их архаичный, нерациональный и ригидный характер. Политические архетипы достаточно часто олицетворяются в фигурах политических деятелей, которые манипулировали массами при помощи мифов и символов.

Общество Республики Молдова сложно и разнородно. Существуют значительные классовые, религиозные и культурные различия, которые усугубляются заметными различиями между городским и сельским населением, – все это вместе определяет наличие в социокультурных структурах множества типов *модальных личностей*. Вместе с тем предельно разобщенное молдавское общество (прежде достаточно закрытое и гомогенное) сегодня также предрасположено проявлять однородные коллективные реакции, которые могут быть расценены исследователями как характеристики коллективной ментальности.

Нужно отметить, что вместе с распадом советской системы население Мол-

довы оказалось в глубоком политическом и социокультурном кризисе, связанном с падением эффективности институтов социальной регуляции, деградацией общей консолидирующей идеологии, увеличением числа девиантных форм поведения. Все это спровоцировало изменения в характере социальных приоритетов и коллективных мотиваций. Нормы, значения и институты социальной регуляции стали не адекватными сложившейся ситуации.

Перемены, ранее чествованные как триумф демократического индивидуализма над тоталитаризмом, на самом деле обернулись неоромантизмом и популизмом. В условиях отсутствия демократических традиций общество, решая свои проблемы, вынуждено было апеллировать (компенсаторный механизм) к подсознательным схемам. Разумеется, архетипичные структуры сегодня уже не сохранили своего первозданного состояния. Но одно из базовых свойств архетипов состоит в том, что с течением времени они могут перестраиваться и складываться в новые комбинации, при этом не теряя своей силы убеждения и самовнушения. Вспомним наглядный пример из советского прошлого. Коммунистическая идеология активно использовала миф *спасителя* (и коррелирующий его архетип *чужого* – интервенция иностранцев и/или маргиналов, виновных во всем), что вместе составило мощный *миф заговора* или *осажденной крепости*[2]. Последний, в сочетании с архетипом *актуализации истоков,* был в состоянии обеспечить единство нации (архетип *единства*) и предлагал решение выхода из реальности (архетип *побега из истории*) или социальной революции (архетип *возрождения и/или воскрешения*).

Истоки политических мифов в коллективном сознании молдаван кроются как в исторической традиции, так и в коммунистическом наследии. В течение последнего десятилетия в Республике Молдова (а также и в Румынии) проявились все упомянутые архетипичные структуры, открытие которых принадлежит французскому исследователю Р. Жирардье[3]. Каждая из общественных или этнических групп апеллировала к мифам, в которых нуждалась, чтобы успокоить социальные тревоги. У политических лидеров различных направлений было достаточно возможностей для того, чтобы или углубить эти тревоги, или пробудить коллективные надежды, реактивируя различные архетипы общественного сознания.

«Миф зловредного заговора», помещенный в бином *я/чужой* (соответственно *мы/чужие*), будучи одним из важнейших и влиятельнейших архетипов в истории человечества (и на всех его уровнях – индивида, объединения, нации), активно использовался для демонизации *чужого/маргинального.* Этот деперсонализированный образ всегда провоцировал отрицательные волнения, страх и агрессивность. Реальные черты *чужого* оказывались не существенными по отношению к воображаемому символу врага, нарушителя порядка, угрожающему целостности и неприкосновенности общества. Дихотомия *мы/чужие* стала основным инструментом в процессе индивидуальной и коллективной идентифи-

кации постперестроечного периода.

В Молдове архетип *чужого* эффективно навязал себя обществу на всех его уровнях (социальном, этническом, религиозном), воплотившись в коллективный образ «заговорщика». Русское этническое меньшинство, составляющее около 35% населения республики, придало мифу *заговора* румынофобные коннотации. В течение последних лет этот фактор имел решающее влияние на эволюцию политических процессов в Республике Молдова (и на геостратегическую направленность молдавской администрации), поскольку результаты парламентских, президентских и местных выборов прошлых лет подтверждали общую тенденцию роста румынофобии этнокультурных меньшинств.

В период 1989–1991 гг. среди части молдавских румын мифологема *чужого русского* использовалась как для возрождения, так и для утверждения национальной идентичности. Вследствие чего в стране обострилась общественно-политическая конфронтация, наиболее сильно выявившаяся в сепаратизме Приднестровья.

Одной из характерных черт постленинской политической культуры стало появление своеобразного интеллектуального пролетариата, одержимого теориями заговоров и способного бесперебойно генерировать «насущные» лозунги и задачи. Радикализм подобных интеллектуалов (и правого и левого толка) обращен к одним и тем же рефлексам коллективного сознания, видимыми атрибутами которых являются неприязнь к плюрализму, ксенофобия, ханжество, а также своекорыстное отношение к традиционным ценностям и частной собственности. Поэтому для интеллектуального пролетариата самым выгодным идеологическим инструментом стал популизм, поскольку позволял легко эксплуатировать массовые недовольства через апелляцию к социальной демагогии.

Миф *зловредного заговора* активно поддерживается и среди рьяных сторонников «молдавской государственности и языка», увидевших угрозу в перспективах союза Республики Молдова с Румынией, – именно их усилиями спровоцировано охлаждение дипломатических отношений с этой страной. Таким образом, можно уверенно констатировать, что использование различными политическими группами конфликта имагологического порядка повлекло в Республике Молдова серьезные последствия, которые выразительно свидетельствуют об опасности привлечения архетипичных конструкций для политической борьбы.

Миф *спасителя* в Молдове был вызван к политической жизни стремлением народных масс иметь харизматического лидера. Интересно, что за постперестроечный период этот миф претерпел значительную трансформацию: от образа *спасителя* как умеренного покровителя (доброго, покладистого и демократичного – в образе которого легко угадывается политический имидж М. Снегура) – до *спасителя* авторитарного. Каждый из этих *спасителей* про-

ецировал себя на образ того или иного авторитетного исторического персонажа. Политический имидж *спасителя* М. Снегура подпитывался образом Штефана Великого, воеводы Земли Молдавской, примирителя народов, защитника целостности страны и христианских ценностей, который до настоящего времени занимает важное место в коллективном сознании молдаван. (Между прочим, политическое использование репрессированных коммунистической идеологией архетипов сделалось почти универсальным для всех посттоталитарных стран[4].)

П. Лучински вошел в президентскую избирательную кампанию 1996 г. в образе *спасителя catch-all* (его лозунг: «Порядок, Стабильность, Благополучие!»). Он сочетал коннотации советского прошлого (блестящая карьера в коммунистической партии, которая ассоциировалась с *золотым веком* у ностальгирующей по коммунизму части населения) с проектом реализации назревших социальных проблем. А вот политический образ В. Воронина уже полностью легитимировался через миф *золотого века* и образы бывших великих вождей – строгих, неподкупных и справедливых[5].

Крутые политические восхождения и внезапные падения политических лидеров постепенно сформировали в молдавском обществе восприятие политического процесса как циничного спектакля. Политическая коррупция, материальные лишения, моральный вакуум стали ингредиентами, способствующими эсхатологическим ожиданиям. Поэтому миф *золотого века* (или «ностальгия по потерянному раю») и сегодня составляет одну из главных стратегий побега массового сознания от реальности в счастливое прошлое или будущее.

В Молдове миф *золотого века* проявляется одновременно в трех ностальгиях: 1) ностальгии по коммунизму, когда Молдова была «садом» СССР; 2) ностальгии по великой средневековой Молдове; 3) ностальгии по периоду между двумя мировыми войнами («когда нация была воссоединена и страна была одним целым»).

Миф *золотого века* тесно связан с мифом *единого народа*. Но из двух доминирующих на Европейском континенте теорий формирования наций (договорно-гражданской и этно-культурной) молдаване пока не остановились ни на одной. К тому же они все еще колеблются в своем выборе между румынской и молдавской национальной идентичностью.

Мы здесь не стремились охватить все архетипы, задействованные в политической жизни современной Молдовы, нам было важно лишь указать на те глубинные причины, из которых произрастает социальный комплекс «сопротивления изменениям».

Пропущенный в свое время шанс усвоить уроки демократии и правового государства обернулся для Молдовы политическим произволом на всех уровнях функционирования ее государственности. Вот почему население сегодня видит в учреждениях власти неконтролируемые или трудно контролируемые

силы, лучший способ сосуществования с которыми – это покорность, молчание и смирение. Подобная пассивность стимулирует чувство пораженчества и политическую апатию, она аннулирует любую возможность положительных прогнозов на ближайшее будущее. Шок от созерцаемых «перемен» блокирует инициативу, парализует действие, искажает объективное понимание событий, посреди которых помещена личность. Чувство беспомощности, сопровождаемое ностальгией по коммунистическим временам, страхи и «бегство от свободы» сделали возможным предпочтение общества в пользу, по сущности, монопартийной системы и «сильной руки».

Без сомнений, постсоветское коллективное сознание – это благоприятная среда для коллективных иллюзий, ожиданий и разочарований. Демократические реформы, начатые в Республике Молдова в 90-х гг., дали импульс социоэкономическим преобразованиям. Но расходы на социальные трансформации оказались значительно больше, чем общество готово было за них заплатить. Следовательно, приход коммунистов к власти в Молдове был фактом насколько неожиданным, настолько и прогнозируемым. В ситуации жестких экономических перемен и общественной нестабильности архетипичные ностальгии являются последним убежищем массового сознания. Общей валентностью постсоветских коллективных представлений сделалось бессилие простого человека по отношению к хаотичным силам, воплощенным в образе «дикого» рынка и капитализма. В этих условиях «надежда на сильную руку», которая сумела бы «наладить порядок», вернуть легко узнаваемые общественные ценности, неизбежна, но может быть смягчена постоянной и многосторонней интеграцией ценностей демократического либерализма, основой которого является рациональное мышление и индивидуальная инициатива – как противоположность архаичным константам коллективного подсознания.

Примечания

1 Юнг К. Г. Архетипы коллективного бессознательного // Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука, 1966. С. 139–154; Кравченко А. И. Культорология: словарь. М.: Академический Проект, 2000. С. 42; Культурология. XX век: Энциклопедия / Ред. С. Я. Левит и др. Т.1. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 38–39.

2 Boia L. Pentru o istorie a imaginarului. Bucureşti. Ed. Humanitas, 2000. P. 189–212.

3 Girardet R. Mythes et mythologies politiques. Edition du Seuil, 1986.

4 Bohanțov V. Formarea miturilor politice contemporane în spațiul românesc // Moldova in schimbare. Realități şi tendințe în viziunea tinerilor cercetători. Colegiul Invizibil – Moldova, Chişinău, 2001. P. 47–61.

5 Ibid.

Даниель Бовуа

СПОРЫ ИСТОРИКОВ ФРАНЦИИ, РОССИИ И ПОЛЬШИ ВОКРУГ УКРАИНЫ-РУСИ

Если бы кто-то хотел доказать, что история – лишь игрушка в руках тех, кто ею манипулирует, он мог бы взять в качестве примера Беларусь и Украину. В этом случае мы имеем дело с одной из наиболее ярких иллюстраций роли в области знаний социотехники, которая стремится выдать себя за науку. История каждого народа или нации зависит от того, как ее преподносят. Что касается стабильных государств, существующих с давних времен, то зависимость эта зачастую не бросается в глаза, поскольку общественное мнение принимает все «на веру» и очень редко пересматривает тезисы, прочно устоявшиеся в школьных и университетских учебниках. Но если говорить о Беларуси и Украине, то здесь все значительно сложнее.

Обе страны, такие близкие друг другу по языку и культуре, добились устойчивой независимости лишь в 1991 г., после столетий бесплодных попыток. До этого они зависели поочередно от своих более сильных соседей – Польши либо России (одно время от Турции). И Россия и Польша были заинтересованы в закреплении такого видения, в котором не оставалось места для отдельной, своей собственной истории Беларуси либо Украины. В лучшем случае основные события их истории связывались с историей того государства, которое в тот период времени господствовало на их землях. Паскалевское замечание о «правде по одну и лжи по другую сторону Пиреней» находило подтверждение и когда высказывался историк из господствующего государства, и историк из зависимых земель. Для упрощения не будем останавливаться на молдавских, венгерских или же румынских импликациях рассматриваемых вопросов.

В тысячелетней истории обоих народов, живущих на стыке Центральной и Восточной Европы, нет такого периода, который бы не изобиловал попытками пересмотра, оправдания очередных аннексий. Это заметно уже в первых летописях XI–XII вв., выразительней – в хрониках XV–XVI вв., но наиболее яркими примерами такого рода богата историография XIX в. Причем нигде мы не найдем единой картины событий, если предположить, конечно, что таковая вообще существует. В этой работе мы остановимся лишь на некоторых эпизодах истории, интерпретация которых порождает наибольшее количество противоречий.

Кроме немногочисленных трудов, написанных украинцами и переведенных на французский язык, французская историография, касающаяся обоих интересующих нас государств, умалчивает об упомянутой проблеме. Начиная с середины XIX в. французские историки рассматривают историю Украины и Беларуси исключительно в рамках истории империи Российской, а затем и Советской. Те из них, кто в лучшем случае знает только русский язык, подвержены влиянию великорусских имперских концепций и не обращают внимания на обстоятельства, которые могли бы указать на другое «правомочие» Украины или Беларуси. Этой интеллектуальной лени содействовал в большей степени политический русофизм, который велел множить стандарты, навязываемые требовательным союзником. После русско-французского перемирия в 1892 г. III Республика, несмотря ни на что, распространяет версию истории России, которая соответствует пожеланиям Санкт-Петербурга, вплоть до 1920 г. Так же Франция поступает и в 1924 г., когда, стремясь защитить свои инвестиции, признает СССР, затем в 1934 г. под предлогом борьбы с фашизмом помогает Советскому Союзу войти в Лигу Наций, а также в конце 1944 г., когда для усиления позиции де Голля заключает союз с Советами и смотрит сквозь пальцы на многолетний московский террор. После распада СССР французские «универсалисты» замкнуты в своем упрямом русоцентризме и увлечены солженицынским видением, согласно которому распад империи произошел под влиянием возрождающейся православной, якобы первичной, славянской общности. Они с легкостью оперируют достаточно туманным понятием «Содружество Независимых Государств» и по-прежнему не способны охватить всей проблематичности ситуации, так же как французские приверженцы Екатерины II, которые никак не реагировали на разделы Польши[1].

Споры о корнях Киева и Руси

Киев – столицу современной Украины – русские считают первой столицей и колыбелью России. Украинцы воспринимают это как присвоение их наследия и утверждают, что государство с центром в Киеве, которое существовало в IX–XI вв., было уже государством украинским[2]. Следовательно, и те и другие считают себя наследниками совокупности княжеств, которую немногочислен-

ные летописцы раннего средневековья – особенно Нестор – называли «Русь». Французские историки чаще высказываются в пользу российской версии. Р. Порталь сравнил обе точки зрения и сделал заключение, что «народы, населявшие широкий пояс земель от Балтики до Черного моря, вдоль пути из варяг в греки, трудно назвать иначе, чем делают то советские историки: древнерусская народность»[3].

Проблема в том, что тогда не было ни России, ни Украины. Правда, название «Украина» встречается в источнике 1187 г. Но это не было название определенного государства, не говоря уже о том, что христианская Русь существовала уже с 888–889 гг.[4] Название же «Россия» появляется лишь в 1485 г. и относится к Московскому княжеству, упоминающемуся в источниках с 1147 г., которое в то время было небольшим и второстепенным. Вплоть до конца XVII в. соседи часто называли это государство просто Москвой. Превратившись же в державу, Россия столкнулась с необходимостью иметь за спиной многовековое прошлое. Российские историки все с большей легкостью присваивали себе историю оставшейся части Древней Руси, тем более что Москва, как религиозный центр, стала управлять всем православным славянством (митрополия с 1327 г. и патриархат с 1448 г.). С XVI в. до 1917 г. характерной чертой царства было отсутствие разделения духовной и светской власти. В основе различных исторических ревизий средневековья либо территориальных захватов в XVIII и XIX вв. лежало убеждение в руководящей роли Москвы над *Slavia orthodoxa*.

До сих пор современные французские учебники безусловно принимают эту точку зрения[5] либо (что подтверждает существование проблемы) одновременно используют ошибочные названия: «россияне» в Константинополе в X в., «российские христиане» в 989 г., «российско-византийские отношения», «первобытная российская культура», «российское государство» вместо «Русь» или же «российские города» в русских княжествах[6]... Приобретение Украиной в 1991 г. независимости понятным образом подвигло некоторых украинских историков (особенно представителей крупных центров украинской эмиграции в США) принять эстафету у России. Таким образом возникло понятие *Old Central Ukrainian Imperial Consciousness*[7]. Не рассматривая эту спорную экстраполяцию, следует признать, однако, что украинские работы, по крайней мере, не содержат попыток опровергнуть тот факт, что обширная географически Русь редко бывала объединенной и что Киевское государство IX–XI вв. не имеет ничего общего с Московским государством XIV–XVI вв. Как хорошо показали Э. Борщак во Франции[8] и О. Прицак в Соединенных Штатах[9], присвоение россиянами чужого исторического наследия так же безосновательно, как и посягательство Франции на Турне и Бельгию под прикрытием имени Хлодвига или же на Аквицгран и Германию – Карла Великого.

Немецкий историк А. Каппелер подчеркивает, что упомянутое разногласие является едва ли не началом политических споров, в ходе которых Украину то

присоединяют к России, то пытаются от нее оторвать[10]. Идея Украины как части российского мира особенно приобрела популярность в середине XIX в., когда Н. Погодин внушал, что первые киевские летописи были написаны на великорусском (московском) диалекте. Н. Погодин ссылался на тот факт, что православный митрополит Владимир (1299) после бегства из Киева называл себя митрополитом «всея Руси», его же московские преемники поддерживали территориальные захваты великого князя – владыки «всея Руси». Последняя формулировка была языковым злоупотреблением, поскольку Западная Русь, которая тогда находилась в сфере латинского влияния, обозначалась тогда как *Ruthenia* либо *Russia*. В летописях Новгорода и Суздаля название «Русь» закреплялось только за юго-западными территориями, где после упадка Киева в 1125 г. образовывается крупное Галицко-Владимирское княжество (от Галича происходит позднее название Галиции – Галичина). Это княжество впоследствии станет частью Украины, которая в поисках доказательства своего «долгого существования» признает его – и не без оснований – одним из важнейших звеньев в цепочке очередных форм государственности.

Хрупкий и бездоказательный российский тезис о перемещении центра власти из Киева в Москву после 300 лет необъяснимых массовых миграций (ни Н. Погодин, ни В. Ключевский или П. Милюков не были в состоянии их доказать) был опровергнут в 1904 г. фундаментальной статьей М. Грушевского, которая называлась «Традиционный образ истории «российской» и проблема рациональной периодизации истории Западных славян». Эта статья, однако, осталась незамеченной в море работ, поддерживающих российскую позицию. Об украинской нации мир узнавал в основном из российских источников, которые представляли ее в негативном свете или уменьшали ее значение.

А. Каппелер обращает также внимание на то, что неоднозначным и тенденциозным интерпретациям содействовала славянская лексика. Как польское прилагательное *ruski*, так и украинский *рускій* происходят от слова «Русь» и касаются всего белорусского либо украинского. То же, что касается России, определяется в этих языках прилагательным «российский». Русский язык, однако, привык использовать оба этих прилагательных, попеременно стирая таким образом всяческие пространственные и временные рамки. Это составляющая процесса ассимиляции, которой Великая Россия (Москва) пытается подвергнуть завоеванные ею на протяжении веков территории восточных славян[11].

Перенос современного понятия нации на средневековье имеет исключительно политический подтекст. Мы должны помнить, что Русь – это еще и скандинавские, турецкие и даже иранские и латинские влияния. Например, духовный язык православия – церковный старославянский – был приближен в то время к болгарскому. Таким образом, максимум, что можно делать, так это домысливать предков протоукраинцев на юго-западе, протобелорусов на северо-западе и протороссиян на северо-востоке православной Руси. Если предполо-

жить существование какого-либо народа в период последующей дифференциации языков и культур, то следует склониться к позиции украинских исследователей, которые ищут корни своей нации в Киевской Руси, подобно тому как французы разыскивают их в Галии. Подход этот характерен, прежде всего, для тех исследователей, которые работали в период так называемой «украинизации» (1924–1930), пока им еще не навязывалась официальная советская имперская точка зрения[12]. Также данный подход отличает наиболее уравновешенных и компетентных украинских историков, объединившихся после Второй мировой войны вокруг центра в Гарварде[13]. Это не отменяет того удручающего факта, что спор об историческом наследии может разрешиться только тогда, когда угаснет агрессивный национализм и с той и с другой стороны.

Татарская оккупация, раскол на Северо-Восток и Юго-Запад, польско-литовские влияния

Российская и французская историография широко освещает тему Киевского княжества и Юго-Западной Руси в XIII в., однако она почти полностью умалчивает о следующем периоде (вплоть до XVII в.), когда начался уже не фиктивный, существовавший лишь для историков, период территориальных захватов, а реальный процесс политических аннексий Москвой данных земель. Таким образом, историографы обращают внимание прежде всего на становление северного центра, а владимиро-суздальские, новгородские, рязанские и смоленские летописи используются лишь выборочно. В результате Юго-Запад погружается в историческое небытие, на передний план выходит север Руси. В наиболее популярном французском учебнике[14] можно прочитать о «недостатке хронологической длительности в южных летописях». Однако стоит лишь заглянуть в «Полное собрание русских летописей» Е. Карского и А. Шахматова, чтобы понять: даже российскоцентричные авторы не могли избежать использования в своих трудах отредактированной в 1255 г. и касающейся Юго-Запада Галицко-Волынской летописи[15].

Если юго-западное княжество и было сильно подвержено западным влияниям, то только потому, что оно не пережило в той же мере, что и Север, два века монгольских набегов (российская историография называет их «татаро-монгольским игом»). Под влиянием славянофилов в конце XIX в. россияне начали склоняться к мнению Н. Карамзина, считавшего, что татары принесли с собой лишь резню и варварство. Когда после советской революции и Рижского мира территория империи значительно уменьшилась, некоторых российских историков в эмиграции охватило недовольство и презрение по отношению к Западу. Возникла даже целая школа, которая занялась созданием мифа о восточном *призвании* России. Была предпринята попытка доказать, что хан на самом деле содействовал усилению северных княжеств, согласившись, чтобы Алек-

сандр Невский стал в 1252 г. великим князем Владимирским, а затем неустанно сотрудничая с его преемниками и создавая из этих земель (веком позже подчиненных Москвой) защитную зону перед растущей мощью Литвы, представлявшей опасность для Золотой Орды. Эта новая историографическая конструкция, будто бы забытая в советский период, приобрела огромную популярность в российских националистических кругах после 1991 г. «Историки» во главе с Л. Гумилевым пытались обосновать положительное значение монгольских набегов на Русь. «Евроазиатская» школа старается соединить элементы старинной Восточной Руси с культурами Средней Азии и Сибири, при этом пользуясь понятием «славянско-азиатский этнос». Историки этой школы не исключают, что в период «татарского ига» православная церковь имела возможность развиваться, что именно этому периоду принадлежит живопись Рублева, что тогда появились зачатки почтовой системы, проведены первые переписи населения и начат сбор налогов. Кроме того, они указывают на своеобразное проникновение татар, особенно заметное на примере многочисленных браков, заключенных между семьями славянских сановников и монгольских правителей. Эта интерпретация заимствует отдельные элементы концепции российской евроазиатской школы 20-х гг. (Н. Трубецкой, А. Савицкий, Г. Вернадский, П. Бицилли) и упорно стремится к отделению «судьбы России» от германо-латинского Запада. Как наследники славянофилов историки-«евроазиаты» стремились распространить новое понимание России и раскрыть «удивительную способность к поглощению и ассимиляции чужих этнических элементов», в данном случае монгольских, а перед этим скифских, византийских или славянских на Юго-Западе.

Украинские историки крайне редко разделяли этот энтузиазм по отношению к захватчикам с Востока. Они подчеркивали, что хотя татарские набеги и не встречали надлежащего отпора, но зато благодаря сильному западному влиянию Юго-Западный регион имел возможность избежать подобных общественно-политических контактов с Востоком[16]. Здесь они подчеркивают, что созданное в 1199 г. сыном Мстислава князем Романом Галицко-Волынское княжество располагалось вдали от степей и после таких ударов, как кровавая битва под Калкой (1223), не подвергалось ни систематической оккупации, ни абсолютному подчинению татарам. Правда, в 1259 г. монголы разрушили Киев, а галицко-волынский князь Даниил был вынужден признать власть Золотой Орды, однако в этом случае тяжело говорить о зависимости, равной той, которую навязывали на Севере Александру Невскому. Правление Даниила (1238–1264) свидетельствует также, что он пользовался значительной независимостью. Само же княжество просуществовало вплоть до 1340 г. (и это несмотря на окончание династии в 1323 г.).

Главным спорным моментом в данном случае является оценка литовского, польского и папского влияний. Мнения историков, в особенности польских, разделились[17]. Видимо, папство, обеспокоенное продвижением новообращенных в

ислам монголов, пыталось выстроить против них барьер, обещая здешним князьям царскую корону за переход в католическую веру. Так, ненадолго в 1253 г. стал королем литовский князь Миндовг, прежде язычник; в 1253 же году согласился перейти в католицизм Даниил, за что получил от Иннокентия Четвертого титул *rex Russiae*. Однако, как отмечают украинцы, киевская православная традиция взяла верх, и потомки Даниила порывают с Римом, одновременно находясь в состоянии противостояния с северорусскими князьями. Когда в 1299 г. киевский митрополит Максим покинул свою разрушенную резиденцию и переехал на Восток, во Владимир на Клязьме, внук Даниила в 1303 г. добился от патриарха Константинопольского согласия на создание новой, предназначенной для Юго-Запада митрополии в Галиче. Очевидно, «татаро-монгольское иго» и в данном случае не препятствовало развитию православия, в котором дальновидные ханы, возможно, видели эффективное оружие против католицизма. Не исключено, что по этой же причине они не противились распространению западной модели городской жизни с ремеслом и торговлей (в 1270 г. столица была перенесена из Хелма во Львов, где обосновался Лев Первый). *Pax mongolica*, в отличие от Северо-Востока, не оставила впоследствии глубоких следов.

По мере того как ослаблялось монгольское влияние, а Северная Русь развивалась как не зависимое от Юга образование, южное княжество в результате династических союзов перешло в 1323 г. во владение польского князя Болеслава Мазовецкого, который принял православие и взял имя Юрия Второго. Отравление Юрия (1340), обвиненного своим двором в сочувствии католицизму, можно считать началом большого, незатухающего религиозного и национального спора между Русью и Польшей, успевшего обрасти огромной библиографией[18]. Именно в первой половине XIV в., задолго до еще тогда не существовавшей России, Польша вступила на земли Галицко-Волынского княжества, которое вскоре распалось. Украинские историки очень редко признают правомерность интервенции Казимира Великого в 1340 г., закончившейся захватом Львова (1349). Интервенция польского короля совпала с аннексией Буковины Молдавией (1359) и занятием литовским князем Ольгердом Подолья (1363). Польская же историография защищает Казимира, подчеркивая, что он заключил выгодное соглашение с Юрием Вторым, что прабабка короля Агафья была родом из Руси, что, собственно, заняв трон короля Руси (*rex Russiae*), Казимир признал самостоятельность этой страны, подтверждая существование православной митрополии в Галиче[19].

Некоторые польские историки были явно заинтересованы в том, чтобы связи Польши с этими землями подтвердить как можно более ранними источниками и трактовать литовские аннексии как переходные, тем более что после династической Кревской унии между Ядвигой и Ягайло (1385) Литва и Польша начали тяготеть к объединению, реализовавшемуся в Люблинской унии 1569 г. Многие польские историки обращают внимание на гармоничное развитие культур-

ных и религиозных взаимоотношений, якобы строящихся на почве схизмы. Они указывают на романское влияние в православной архитектуре и православное влияние в католической иконописи, особенно в символической иконе Ченстоховской, привезенной из Белза на Руси в 1382 г. Существует множество других доказательств проникновения художественного искусства: православная полихрамия в католических соборах Гнезно и Сандомира, в коллегии в Вислице, в замковых часовнях в Люблине или на Вавеле[20], что действительно создает дух открытости и толерантности.

Однако украинская историография, твердящая о древности нации, гораздо больше интересуется тем, что стояло за процессом окультуривания. В 1930 г. М. Кордуба вызвал длительную полемику в одном украинском журнале, представляя литовскую оккупацию Подолья в 1352 г. (победа Ольгерда над татарами у Синих Вод) как «наиболее существенный момент в истории Украины»[21]. Присоединение Киева к Литве, помимо доминирования литовской балтской династии, усилило единство Юго-Западной Руси. Ольгерд же не скрывал своих амбиций, направленных на объединение всей Руси путем захватов и военных походов: *Omnis Russia ad Letvinos deberet simpliciter pertinere*. Русская культура была настолько сильна, что ее переняли победители, русский же язык стал *lingua franca* в огромном Великом княжестве Литовском. С течением времени оказалось также, что, пока татары господствовали на Руси, в Великом княжестве сохранились заимствованные у Киева правовые и общественные структуры (особенно формы организации шляхты), которые могли впоследствии свободно развиваться в 1392–1430 гг. благодаря автономии в управлении Русью, которой Ягайло наделил своего двоюродного брата Витовта[22]. Тот расширил территорию Великого княжества (во время своего расцвета оно протянулось от Балтийского до Черного моря). При этом он сотрудничал с Польшей только время от времени, как, например, в битве под Грюнвальдом, где польско-литовско-русско-татарское войско одержало победу над крестоносцами[23].

Украинские историки любят подчеркивать, что в XV в., начиная с Галиции, ополячивание проходило в принудительном порядке. Местная знать могла получить такие же привилегии, какими пользовалась польская шляхта, только при условии перехода в католическую веру[24]. В начале XV в. была ликвидирована важнейшая православная митрополия в Галиче, а ее место заняло основанное там католическое бискупство. Но и после этого украинские земли сохранили свою культуру, что подтвердило составленное на трех языках (польском, латинском и русском) собрание законов, названное Литовским статутом (первая редакция в 1529 г.). Вплоть до 1840 г. этот статут (в более поздних редакциях) действовал на всей территории ВКЛ (в том числе и на территории Правобережной Украины, и в Черниговском регионе, лежавшем на левом берегу Днепра).

В свою очередь, польские историки указывают на множество положительных последствий оккупации. Так, оксидентализация, считают они, сопутствовала

расширению польского влияния. Мнения же украинцев по данному вопросу разделились: одни говорят о приходе цивилизации, другие пишут хвалебные речи нескольким магнатам за то, что те дольше иных оставались православными и не потеряли культурных связей с народом, который испытывал все более сильный гнет, хотя и остался при своей вере. Здесь столкнулись две противоположные позиции. Согласно одной из них, пропольской, благодаря распространению таких идей шляхетской республики, как равенство, выборы в сеймики и сейм, свобода личности, Украина знакомилась с фундаментальным понятием свободы, открытым казаками лишь через 100 лет. Тем самым Украина – или как минимум ее элита – развивалась совершенно в другом направлении, нежели Москва при Иване Третьем (1462–1505), где власть князя стремилась ко все большей централизации, а «объединение земель русских» носило имперский характер. Противники данной точки зрения утверждают, что от такого развития извлекла пользу лишь небольшая горстка шляхты, которая утратила русское самосознание, в то время как народ, лишенный гражданских прав, погружался в крепостничество. Марксистская историография с советских времен поддерживала, естественно, только вторую позицию. Огромная тема европейских толкований «объединения земель» Западной Руси под литовско-русским предводительством в XVI в. ждет своего исследователя. Ведь следует уравновесить российскую точку зрения, согласно которой объединение Северной Руси было «исторической необходимостью»[25].

А. Жобер дает глубокий анализ этой эпохи в своей книге «От Лютера до Могилы»[26], однако основное внимание уделяет истории мысли и литературы. Требует изучения также вопрос отношений между православием, католицизмом и протестантизмом в XV–XVI вв., вплоть до заключения Брестской унии 1596 г. Последняя должна была якобы провести границу между католицизмом и русским православием и обеспечить власть Рима. Однако пришлось все-таки возродить православную митрополию в Киеве с толерантным и образованным Петром Могилой во главе.

Несмотря на избыток литературы (я не имею здесь в виду ценные открытия Л. Беньковского или В. Колбука из Люблина), подчеркивающей позитивные последствия унии (изданной в основном к ее четырехсотлетнему юбилею – 1996), все еще есть необходимость в работах, которые будут ясны и пригодны для изложения в учебных целях. Существует проблема, связанная с униатским вероисповеданием, возникшим в результате экспансии папства и Польши на Восток, а в XIX в. начавшим распространение идей свободной украинской нации. Хотелось бы, чтобы будущий историк объективно описал этот запутанный исторический узел, имеющий ключевое значение для российско-польско-украинских отношений[27].

Казаки и гетманство между польской и российской гегемонией в XVII–XVIII вв.

В XIX–XX вв. российские историки и принявшие их версию событий историки других стран сосредоточились в своих трудах на 1654 г. – времени подписания договора в Переяславе, который, по их мнению, означал присоединение Украины к России. В то время как сторонники независимости Украины превозносят казацкие вольности, другие, особенно те, что помоложе, подчеркивают значение длительного польского присутствия на этой территории. Поскольку историю пишут победители, тезис о присоединении Украины к России перевесил. Между тем все три версии, не считая крайне националистических, взаимно дополняют друг друга и отражают сложность отношений того времени.

Несколько недавно изданных исследований свидетельствуют, насколько показалась привлекательной западная цивилизация украинской интеллигенции и политической элите, вошедшей в польско-литовскую Речь Посполитую. В то время как Россия отвергает в XVI в. изобретенное книгопечатание как выдумку дьявола, а российский первопечатник Иван Федоров вынужден бежать на Волынь, в Украине, особенно после того, как Польша с запозданием поняла свою ошибку и возвратила свободу православию, начали возникать многочисленные школы, а также была основана академия, которая превратила Украину в интеллектуальный центр Руси. Программа Могилянской академии (1632) свидетельствует о иренических и экуменических тенденциях, предвещающих иное развитие событий[28]. Две знаменитые книги отражают масштабы подверженности польскому влиянию (что зачастую вызывало чувство сильного недовольства среди русинов) украинской шляхты: первая предпринимает попытки обосновать движение за независимость[29], вторая же следит за эволюцией взглядов одного из наиболее выдающихся представителей польско-русской аристократии А. Киселя, киевского католика, который до конца жизни пытался донести до своих польских земляков, какой большой ошибкой была дискриминация православия и презрение к казакам[30]. В их книгах упоминается, что казацкий гетман Б. Хмельницкий порвал с Польшей из-за ее политики в отношении православия.

Значение договора, заключенного в Переяславе в 1654 г. между Б. Хмельницким и царем Алексеем, – одна из причин жаркого многолетнего спора среди историков. Бесчисленные работы доказывали, что в нем речь шла о реальной унии, другие – что об унии персональной, еще одни говорят о протекторате, ленной зависимости, конъюнктурном союзе, разрешении на автономию, об инкорпорации либо объединении[31]. Торжественные коллоквиумы и празднования, организованные СССР в 1954 г. в честь трехсотлетия договора, должны были подтвердить царскую версию «воссоединения» Руси под руководством Москвы, согласно которой Алексей присваивал Южной Руси ранг Малой Рос-

сии, зависимой от Великой (Северной). Эта версия соответствовала коммунистическим лозунгам о «братских народах» и «братских партиях». 1 сентября 1991 г. Первый международный конгресс украинцев, собравшийся в Киеве, направил в Коммунистическую партию Украины принятое единогласно обращение, в котором добивался отказа от интерпретации 1954 г. Отмену ее в конце концов утвердила Декларация независимости 1991 г. Но до сих пор еще существуют опасения, что Содружество Независимых Государств вернется к положению СССР от 1954 г. Его руководитель с 2000 г. В. Путин стремится к укреплению Содружества, например, при помощи военных акций против общего врага (Чечня).

Так же много написано о возникновении запорожского казачества и его связях с оторванным от элиты и верным православию закрепощенным крестьянством. Два недавних французских исследования предлагают единый взгляд на характер и структуру этого специфического, выделяющегося на фоне эпохи образования, которое, однако, исключительно переоценивается украинской историографией[32]. Исследователи спорят об устройстве казацкого сообщества и можно ли рассматривать его роль и идеалы, которые были зачастую источником живописных и романтических мифов, в контексте предыдущих этапов истории Украины или же они представляют собой явление особенное и в них нужно искать настоящий фундамент будущей нации. Основной вопрос заключается в том, состояли ли казаки наемниками на польской, российской, турецкой либо молдавской службе или же являли собой сознательную элиту зарождающейся нации?

Популистская украинская историография середины XIX в. представляла казачество ведущим народ на битву за общую свободу и справедливость против польской или ополяченной местной власти. О. Лазаревский написал более 400 основанных на архивных источниках статей по всем аспектам гетманата. В начале же XX в. исследователей больше занимала судьба крепостного крестьянства, которое рассматривалось не только как элемент исторического процесса, но и как самодостаточное целое[33].

Французские историки, действуя по примеру Р. Порталя[34], с удовольствием вспоминают союз казаков с царем, «Тараса Бульбу» Н. Гоголя (1841) либо картину И. Репина «Запорожские казаки пишут письмо турецкому султану» (1891). Тем не менее нельзя забывать, что спустя два года после подписания Переяславского договора Б. Хмельницкий сговорился со шведами, его же преемник Выховский вернулся к полякам и в 1658 г. подписал договор, который неустанно упоминается польскими историками. В результате данного соглашения Русь стала участником новой польско-литовско-русской унии. В сознании поляков до сих пор живет память о том соглашении: в XIX в. при каждом восстании над Вислой витали иллюзии, что «братья русины» придут на помощь. Поэтому печатались призывы с изображением трех гербов: польского Орла, литовской

Погони и украинского святого архангела Михаила. Утопическая вера в возможность возвращения мнимой солидарности времен Хадяча прошла через всю польскую романтическую литературу и проглядывает в работах некоторых историков XX в., которые не желают осознать, до какой степени менталитет послов в Сейм XVII в., отказавшего в ратификации Хадяцкого договора, был далек от действительного желания согласиться[35]. Наибольшие искажения допустил в конце XIX в. автор «исторического» романа «Огнем и мечом» Г. Сенкевич. По сей день читающие этот роман польские дети думают, что казаки были дикарями.

Нечестность и недобросовестность – это черты тех российских и польских историков, которые пытаются распространить взгляд на Русь как на часть их собственных народов. В 1663 г. Польша вынуждена была уступить сильнейшему и отдать половину Украины России (Андрушевский договор 1667 г., мир Гжимултовского 1668 г.). Раздел по линии Днепра положил конец целостности Руси, именно поэтому восстание гетмана Мазепы в 1709 г. ставило целью восстановление единства и получение автономии. Российская историография представляет Мазепу как подлого предателя, при этом ни один украинец не был героем такого множества стихов и картин по всей Европе, как этот легендарный борец за свободу своей страны[36].

В 1699 г. на части Украины, принадлежавшей Польше, был ликвидирован гетманат и запрещено использование в документах русского языка. Россияне мирились с привилегиями украинцев до 1762 г., пока Екатерина Вторая сначала их не ограничила, а затем не отменила. Поляки правильно отмечают, что после изгнания их с Левобережной Украины западное влияние парадоксальным образом начало широко проявляться не только в казацких вольностях, взращенных на польском «республиканизме», но и в искусстве барокко, латинскоязычной литературе и преподавании по иезуитской методике. Постепенно оно добралось через Украину до Москвы, где в 1687 г. была основана славянская греко-латинская академия. Именно украинцам, Степану Яворскому и Феофану Прокоповичу, Петр Первый доверил проведение своих церковных реформ[37].

Правда, украинцы подчеркивают, что эти плоды высокой культуры не были восприняты крестьянскими массами, которые в XVIII в. постоянно бунтовали против господства польских панов. Относительно спонтанные, но всегда поднимающие национальное самосознание бунты являются одной из любимейших тем современных историков. Особое внимание уделяется обстоятельствам ужаснейшей резни шляхты и евреев в Гумани (1768)[38].

Сопротивляясь слишком упрощенному толкованию польского влияния как носителя цивилизованности, украинские историки с еще большей решительностью осуждают политику Екатерины Второй, великой владычицы и опекунши искусств и наук, любимой героини французских коллоквиумов[39]. Основанное на документированных фактах, новаторское исследование З. Ко-

гута посвящено этому вопросу. Автор утверждает, что россияне уничтожали все, что напоминало государственные структуры в гетманате – институте, ставшем уникальным примером региональной автономии, не сравнимым с автократическим центризмом. З. Когут, кроме того, дискутирует со своими соотечественниками, популистами конца прошлого века, и, исследуя международные отношения, администрацию и судоустройство, доказывает, что уничтоженные структуры могли бы стать фундаментом нового государства[40].

Раздел Польши и «воссоединение» с Россией

За рамками российской и польской историографии остается вопрос разделов Речи Посполитой 1772, 1793 и 1795 гг. Как поляки, так и россияне редко вспоминают о том факте, что земли, поглощенные Российской империей, были русскими. Эмигрантские польские историки привыкли говорить о «землях отобранных» как о собственных окраинах, даже не сомневаясь в их принадлежности к Польше. Это убеждение обнаруживает себя в дискуссиях и брошюрах, касающихся установления восточной границы Речи Посполитой на конференции в Версале, а также в фигурах Р. Дмовского и Ю. Пилсудского, которые даже не представляли, что Беларусь и Украина не останутся в тесном союзе с Польшей. В этой мысли утвердил поляков Александр Первый, активно содействуя развитию польских институтов (католических, образовательных, издательских и др.) на литовско-русских землях. Позже, когда дошло до жесткого подавления всего польского, вплоть до 1920 г. поляки сохраняли экономическое, культурное и общественное первенство. Аналогично искаженную «историческую» картину предложили россияне, располагающие аргументами державы-победительницы. Подобно тому как «воссоединена» была Левобережная Украина, должна была «воссоединяться» и «Правобережная». Москва, таким образом, получала власть над всей Русью, кроме Галиции, которая досталась Австрии. Чтобы подчеркнуть тот факт, что две Руси отныне принадлежат России, Екатерина Вторая распорядилась отчеканить специальную медаль. Объединенность не была уже результатом двойственного значения прилагательного «русский» или дополнением к общей религии: претензия Алексея Михайловича на трон «царя всея Руси», унаследованная Петром Великим, превратилась в политическую реальность. Немногим позже Н. Карамзин разработал пространную «Историю государства российского», дополненную затем славянофилами вроде А. Шишкова, который значительно укрепил понятие «Великая, триединая, нераздельная Россия», легитимировавшее российские захваты и ставшее в XIX–XX вв. понятием каноническим.

Идея объединения территории исторической Руси, эволюционировавшая, впрочем, в разных направлениях, нашла неожиданное воплощение в 1795 г., когда произошел последний раздел Польши и была обнаружена апокрифиче-

ская рукопись «Слова о полку Игореве», написанная предположительно в 1187 г. Аутентичность этого текста сразу вызвала сомнения. Ее не подтвердили и по сей день. В «Слове...» говорилось о том, что нужно избегать разделов земли русской, историография же российская стала считать его частью национального наследия, что выразилось в написанной на исходе века опере А. Бородина.

Поиск письменных источников и дифференциация национального сознания

Почти в то же самое время появились копии рукописи анонимного автора. Несомненно, им был украинец, враждебно настроенный к россиянам. Он, располагая отрывочными данными, впервые выдвинул идею о том, что корни украинского народа следует искать в Киевской Руси. «История руссов», опубликованная в 1846 г. и ошибочно приписываемая белорусскому арцибискупу Конийскому, разрушала теории историков того времени. С тех пор этот труд стал служить основой для украинских историков, несмотря на то что россияне стремились умалить его значение и предотвратить его распространение, заявляя, что это фальсификация, направленная против исторического наследия Великой России. Н. Погодин даже стал утверждать, что жители «Малой Руси» пришли с Карпат после монгольского вторжения в XIII в.

Этот фундаментальный поворот украинской нации на дорогу самоопределения Р. Порталь назвал в 1970 г. «исторической фальсификацией»[41]. Но что же тогда означает правда в истории? Почему нужно верить больше русской или польской интерпретации? «История руссов», которая описывала события с древности вплоть до казацких времен и оплакивала уничтожение гетманата, во многом опиралась на французский материал, собранный Ж. Шерером в его «Annales de Petite Russie»[42] и была источником вдохновения для Т. Шевченко и членов братства Кирилла и Мефодия. Ее использовал также Н. Костомаров, когда писал «Книги бытия украинского народа»[43].

Более научным видением событий, о которых Э. Борщак говорил как об историческом и политическом призыве к автономии Украины – единственной наследницы домонгольской Руси, противостоящей католической Польше и татарской Москве[44], было 10 томов «Истории Украины-Руси», написанной влиятельным украинским историком М. Грушевским[45]. Впоследствии «История руссов» стала такой же значимой, как и иные исторические концепции. В XX в. многие ученые обращались к тексту, рассуждали о проблеме авторства и среде, в которой он возник. Несмотря на открытие А. Оглобина, этот текст по-прежнему порождает жаркие дискуссии[46].

В то время, когда среди интеллигенции росло влияние русского самосознания, крестьянские движения XIX в. стремились к своеобразной автономии. Дореволюционная российская историография игнорировала эту проблему и раз-

деляла подход царских властей. Для советских историков это было лишь очередным свидетельством классовой борьбы. На польской стороне, в свою очередь, существовала в точности обратная тенденция: находить многочисленные случаи братства и взаимопонимания, опираясь на несколько исключений. Польские историки не обращали внимания на другие источники и пытались засыпать пропасть, отделяющую помещиков от крестьян. Такой подход я критиковал в двух книгах, где показал сложную игру, длившуюся вплоть до 1914 г. между поляками, россиянами и украинцами, в которой последние были предметом дележа двух первых[47]. Там я также полемизировал с теми польскими работами, которые придавали излишнюю весомость добрым помыслам нескольких польских эмигрантов XIX в. и уверениям в наилучших намерениях, которых множество в мемуарах польских помещиков. Скрытая в архивах действительность иная.

Чтобы уравновесить полную страстей российско-украинскую историографию, нужно раскрыть польские устремления, которые вплоть до 1918 г. питались иллюзиями возврата к границам 1772 г., а также памятью о Хадяче и приписанной украинцам поговоркой «Польшча, Русь, Литва – то една молитва». К счастью, забыты уже польские исследования истории Галиции, в которых появление украинских институтов под властью австрийцев толковалось как результат австрийского заговора против поляков. Украинские же историки обращают внимание на тот факт, что австрийцы поляков на самом деле поддерживали, набирая из их числа управляющих Галицией[48].

Конфискация национальной памяти

Поскольку большинство украинского населения до 1917 г. жило в Российской империи, Запад задается вопросом, действительно ли был прав основатель Харьковского университета Карамзин, когда в 1813 г. говорил: «Украина стала московской колонией». По мнению Р. Порталя, лозунг «Украина как российская колония» не соответствует действительности[49]. Достаточно, однако, даже не зная об официально применявшихся репрессиях, почитать теоретиков славянофильства, а потом российских панславистов второй половины XIX в., чтобы убедиться, что они, не употребляя слова «колония», пишут об Украине как о части России, уверенно опираясь на отождествление православного с российским. Понятие «Русь», долгое время легитимировавшее политику аннексий, с тех пор было заменено во всех школьных учебниках (Платонова и др.) понятием православного мира – единого блока, противостоящего Западу с его «коррупцией» и «иезуитско-еврейским полонизмом».

В середине XIX в. А. Хомяков утверждал, что раскол между верой и разумом, который имеет место на Западе, означает отход «от тех жизненных принципов, которые так сильны в нашей Великой Руси, то есть Руси Великой, Малой и Белой». Подобной точки зрения придерживался его товарищ, умерший в 1845 г.,

Валуев: «Говоря о русине и православии, мы должны иметь в виду всех русинов – тех, что с Великой, Малой и Белой Руси». Эта тройная Русь была в мечтах панславистов одной-единственной Отчизной, которая в будущем должна была охватить всех других славян. Эту неистовую хвалу православию, озвучиваемую такими интеллектуальными авторитетами, как Ф. Тютчев, И. Аксаков, М. Катков или Н. Данилевский, можно прочесть между строк в трудах, воспитавших национальное сознание россиян (В. Ключевский). В конце XIX в. все они дружным хором утверждали, что Украина попросту стала частью России. Так же считал Н. Бердяев, когда писал в 1915 г. «Душу России», так же считали белые генералы, чуть позже – Сталин и еще позднее – Солженицын.

Анализ точки зрения каждой из сторон спора позволяет еще лучше понять сложнейшую ситуацию, которая сложилась в начале Первой мировой войны: российские попытки трактовать австрийскую Галицию как последнюю частицу Руси, которую нужно присоединить, польские попытки силой присвоить себе Львов в 1918–1919 гг., а в 1920 г. – оккупация Киева, почти всеобщее несогласие украинцев (доходило до террористических актов) на присоединение к возрожденной Польше либо к СССР, особенно в 1930 г., и т. д.

Трудны и болезненны исследования тех событий, которые ложатся тенью на эфемерные структуры Украинского государства 1917–1921 гг., и не имеет смысла здесь вдаваться в их подробности[50]. Отметим лишь, что совершенно различные оценки украинские, польские и российские историки дают деятельности Петлюры.

Несколько разногласий в XX в.

Многие проблемы, которые в советской Украине до 1991 г. выглядели как «белые пятна», уже сегодня нашли свое место в учебниках истории. Таким образом, изучается возникновение, развитие и насильственное прекращение практики широкой пропаганды украинской культуры в 20-х гг. (школы, пресса, широкая ликвидация безграмотности), так называемой «украинизации», конец которой положила ликвидация всех вдохновителей этой деятельности. Большой голод времен «борьбы с кулачеством» в 1933–1934 гг. – событие, до недавнего момента подвергавшееся сомнению, – уже не является предметом какого-либо спора. Факт признан одним из наиболее ужасных в прошлом столетии преступлений против человечества в международном масштабе. Нужно, кроме того, напомнить, что проводимая Россией политика утаивания сведений усложняет доступ к исторической реальности, а при невозможности обсуждения весь этот период как будто бы «испаряется» из истории, покрытый (что в прошлом случалось с Украиной очень часто) широкой полосой тени[51].

Поведение Польши после отступления из Киева в 1920–1923 гг. описывается польской стороной в категориях неизбежности, украинской же – в категори-

ях предательства. Также нет согласия между историками обеих стран по вопросу политики Варшавы в 1923–1939 гг. в отношении семимиллионного украинского меньшинства в Польше. На одной стороне можно найти защитников закона Грабского об «этраквистических» школах, устанавливающего преподавание украинского языка на издевательски низком уровне, а также удивительно снисходительную оценку «пацификации» стремлений к автономии или же терпимое отношение к концентрационному лагерю в Березе. Зато другой стороной оправдываются терроризм и убийства польских политиков, хотя оправдание вербовки и обучения террористов нацистами в Берлине у украинских историков проходит с большим трудом[52].

Кровавые драмы, связанные со Второй мировой войной, сегодня становятся предметом дискуссий (особенно после 1991 г.), что трудно было бы представить (за исключением эмиграции) в советский период. Но зачастую в них присутствуют националистические крайности. Хотя все чаще проводятся польско-украинские коллоквиумы (их больше всех), российско-украинские либо многонациональные, еще далеко до установления объективной, ясной версии тех событий. Претворение в жизнь пакта Молотова – Риббентропа на востоке тогдашнего Польского государства (на самом деле это были русские земли) польская историография по-прежнему рассматривает и, видимо, будет рассматривать еще долгое время как очередной раздел. Россияне по этому поводу хранят полное молчание[53]. Далеко также (хотя сегодня дискуссии искренни и открыты) до справедливой оценки участия украинцев на стороне советской идеологии (в 1939 и 1941 гг. в Галиции), на стороне нацистов в июне 1941 г., когда ненадолго возникло украинское правительство, распущенное Берлином в ноябре, или, наконец, на стороне националистической идеологии в 1942 г., когда образовалась Украинская повстанческая армия (УПА). Одной из наиболее болезненных проблем является оценка (цифры и объем ответственности) истребления евреев[54]. Неразрешенной остается проблема взаимных польско-украинских убийств на Волыни в 1943 г.: в минуты, когда Советы снова двигались на Запад, польское правительство в Лондоне слало приказы не отдавать Львова, а его, в свою очередь, не хотели потерять, как это было в 1919 г., украинцы. В то время были убиты десятки тысяч сельских жителей-поляков, которых поселили там в 1923–1939 гг. с целью полонизации Волыни[55]. Ввиду недостатка данных об этом периоде в 1995 г. пресса обратилась с просьбой предоставления свидетельств обеих сторон конфликта. Приглашенная публично на форум историческая наука не смогла выработать единой версии событий, однако столкновение точек зрения и открытая дискуссия ознаменовали важный шаг на пути к возможной единой позиции[56]. В учебниках советской эпохи ничего не говорилось о соглашениях польских и российских коммунистов, которые в первые месяцы 1946 г. удалили за линию Керзона 480 тыс. украинцев, а начиная с апреля 1947 г. в рамках беспощадной «Операции Висла» за три месяца переселили

на земли, когда-то принадлежавшие немцам, 140 тыс. украинцев, заселявших Бескиды. Полные ненависти и лжи дискуссии об этих трагических расчетах смолкли сегодня во всеобщей атмосфере признания ошибок[57].

Несмотря на добрую волю польских и украинских исследователей, провозглашенную в 1991 г. (Польша первой признала независимость Украины после референдума), еще далеко до выяснения всех спорных вопросов. Регулярные встречи позволяют, однако, обмениваться мнениями в атмосфере диалога[58], чего не хватало в прошлом (не следует всерьез принимать «дружбу» между институтами времен СССР).

Итак, по-прежнему остаются белые пятна и спорные вопросы, нет единства в освещении коммунизма, нацизма и национализма.

Перспективной областью исследований является образ и роль украинской эмиграции в Германии и Соединенных Штатах, а также деятельность украинских диссидентов в послесталинскую эпоху. Современные историки столкнулись с эволюцией политических сил, возникших после обретения независимости, а также с нелегкой проблемой отношений с великим восточным соседом (Россией) после 1991 г. Один из наиболее острых вопросов, с которым должны справиться историки, – это позиция Европы и мира в отношении к независимой Украине. Страна впервые за свою историю не противостоит соседям, а участвует на равных в своеобразном диалоге наций. Ее права и обязанности вырастают из коллективной ответственности в мировом масштабе. И новой широкой областью для исследователей станут международные отношения Украины.

Перевод Сергея Воронкевича

Примечания

1 Приведем для примера работу историка Р. Порталя *Les Slaves, peoples et nations* (Paris, 1965). В ней он отождествляет славянский мир с миром советским (p. 375–403). Первый научный совет исторического факультета Парижа (Panteon-Sorbona) в 1998 г. переименовал Центр изучения истории славян, созданный профессором Р. Порталем в 1960 г., в Центр изучения истории славянского, российского и советского мира.

2 Этот тезис в конце XIX в. защищал украинский историк М. Грушевский.

3 Portal R. Russes et Ukrainiens. (Questions d'histoire). Paris, 1970. P. 116.

4 Knysh G. Rus and Ukraine in medieval times. Winnipeg, 1991. P. 40.

5 Rev M. P. De la Russie a l'Union sovietique: la construction de l'empire 1462–1953. Paris, 1994. P. 7–10.

6 Kondratieva T. La Russie ancienne. (Que sais-je?). Paris, 1996. P. 26–27, 28, 30, 31, 32 и др.

7 Knysh G. Op. cit. P. 8.

8 Boršćak E. La Ruthinnie primongole, l'Ukraine et la Russie // Revue historique. 1951. № 2; Rus, Malorosja, Ukraina // Revue des Etudes Slaves. 1948.

9 Pritsak O. The Origins of Rus. Cambridge, 1981. P. 99, 138, 282, 300. Для определения

специфики средневековой культуры Киевского княжества можно использовать работы по языковедению Х. Лунта, например *History, nationalism and the written language of early Rus* (Slavic and east european jurnal. 34 (1990). № 1. P. 1–29).

10 Kappeler A. Petite histoire de l'Ukraine. Paris, 1997. P. 41–45.

11 Ibid. P. 43.

12 Szczerbina W. Borotba Kyiva za autonomiu // Kyiv ta jaho okolycia w istorii i pamiatkach (Zapyski Istorycznoj Sekcji UAN. T. 22). Kyiv, 1936. S. 168–216.

13 Кроме упоминавшегося труда О. Прицака, см., например: Pelenski J. The muscovite claims to the 'kievan inheritace' // Harvard Ukrainian Studes. 1 (1997). P. 29–52.

14 Kondratieva T. Op. cit. P. 52.

15 Полное собрание русских летописей / Сост. Е. Карский, А. Шахматов. Т. 3. Л., 1926.

16 Например, Joukovsky A. Histoire de l'Ukraine. Paris, 1993.

17 Например, Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa // Studja z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznym / Red. S. Stępień. T. 1. Przemyśl, 1990. S. 9–35, а также: Serczyk R. Polska-Ukraina. Dziesięć wieków nieporozumieńia // Studja polsko-ukraińskie: dzedzictwo historyczne i świadomość społeczna. Przemyśl; Kijów, 1993. S. 7–29.

18 В следующих работах делаются попытки подвести итог польско-украинским спорам: Poland and Ukraine, past and present // Ed. P. J. Potichnyj. Edmonton; Toronto, 1980; Velychenko S. National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations by Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from Earliest Times to 1914. Edmonton, 1992; Shaping Identity in the Eastern Europe and Russia: Sovet Russian and Polish Accounts of Ukrainian History 1914–1991. New York, 1993; Isaievich I. Ukrainians and Poles. Recent Developments in Politics and National Historiographies // Journal of Ukrainian Studies. 1997.

19 Wyrozumski J. Kazimierz Wielki / Wyd. 2. Wrocław, 1986. S. 99–100.

20 Różycka-Bryzek A. Bizantyjsko-ruskie małowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej // Polska-Ukraina. S. 130–131.

21 Korduba M. Najważnijszij moment w istoriji Ukrajiny // Literaturno-naukowyj wistnyk. 6 (1930).

22 Jakowenko N. Ukrainska szljahta z kincja XIV do seredyny XVII st. Kyiw, 1993.

23 В этом месте следует обратить внимание на ошибку, которую допускают авторы многочисленных учебников. Используя двойное значение прилагательного «русский» (российский и русский), некоторые авторы ведут речь о российско-литовском государстве в XIV в. (Kondratieva T. Op. cit. P. 52). Существовало только литовско-русское государство. В 1914 г. главнокомандующий царской армией Великий князь Николай Николаевич в речи от 14 августа призывал к «славянскому польско-российскому братству» против немецкой угрозы и напоминал, что уже в 1410 г. плечом к плечу с поляками сражались против крестоносцев россияне. Таким образом, для установления исторической истины важна этимология слова «филология».

24 Czubaty M. Istoria chrystyjanstwa na Rusi-Ukrajini. T. 1. Roma; New York, 1965.

25 Тихомиров М. О происхождении названия «Россия» // Вопросы истории. 1953. № 11. С. 94; Вопросы формирования русской народности и нации. М., 1958. С. 88.

26 Jobert A. De Luther a Mohyla. Paris, 1974.

27 Dylągowa H. Dzieje unii brzeskiej 1596–1918. Olsztyn, 1996. S. 228; Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / Red. R. Łużny, E. Ziejka, A. Kępiński. Kraków, 1994. S. 555; Hudziak B., Turij O. Istorycznyj kontekst układziennija Berestejskoj unij i persze pounijne pokolinja. Lwiw, 1995. S. 187.

28 Sydorenko A. The Kievan Academy in the seventeenth century. Ottawa, 1977.

29 Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od

schyłku XVI do polowy XVII w. Warszawa, 1985. S. 188.

30 Sysyn E. E. Between Poland and Ukraine, the dikemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge, 1985. P. 406.

31 Наиболее полно тема освещена в кн.: Андреев Н. Переяславский договор // Studies in Moscovy. London, 1970; и прежде всего: Basarab J. Pereiaslav 1654: a historiographical study. Edmonton, 1982.

32 Les cosaques de l'Ukraine / Red. M. Cadot, E. Kruba. Paris, 1995. P. 295; Lebedynski I. Histoire des cosaques. Paris, 1995.

33 Miakotin W. Oczerki socjalnoj istorii Ukrainy v XVII–XVIII w. Sofia, 1932.

34 Portal R. Op. cit. P. 122.

35 Kamiński A. The cosack experiment in szlachta democracy in the polish lithuanian commonwealth: Hadzicz union // Harvard Ukrainian Studies. 1 (1997). P. 173–197.

36 Nordmann C. Charles XII et l'Ukraine de Mazepa. Paris, 1958. P. 86; Subtelny O. Mazepa, Peter I and the questions of treason // Harvard Ukrainian Studies. 2 (1978). P. 158–183; The mazepists: ukrainian separatism in the early XVIII century. Boulder, 1981; Ostrowski J. K. Mazepa, pomiędzy romantyczną legendą a polityką // Przegląd Wschodni. 2 (1993). Z. 2. S. 359–389.

37 Saunders D. The ukrainian impact on Russian Culture 1750–1850. Edmonton, 1985.

38 Kohout Z. E. Myths old and new: the Haidamak movement and the Koliivshchyna (1768) in recent historiography // Harvard Ukrainian Studies. 1 (1977). P. 359–378.

39 Удивительный образ представлен в коллективной работе: Catherine et l'Europe / Red. Davidenkoff. Paris, 1997. P. 296.

40 Kohout Z. E. Russian centralism and ukrainian autonomy, imperial absorption of the hetmanate 1760–1830. Cambridge, 1988. P. 363.

41 Portal R. Op. cit. P. 43.

42 Scherer J. Annales de Petite Russie. Vol. 1, 2. Paris, 1788.

43 Издание с комментарием Г. Луциано (Paris, 1956), на сегодняшний день немного устаревшее, остается единственным пособием на французском языке.

44 Borščak E. La légende historique de l'Ukraine: «Istoria Russov». Paris, 1949.

45 Hruszewski M. Istorija Ukrainy-Russy. T. 1–10. 1898–1937. New York, 1954–1958.

46 Wynar L. Bibliografija prac prof. dra Oleksandra Ohlobyna 1920–1875 // V. Omelčenko. Zbirnyk na pošanu prof. dra O. Ohlobyna. New York, 1977; а также: Krawczenko W. Istorija Rusiw: czas zbyraty kaminnja // Istorija [Третий акт Международного конгресса украинцев]. Charkiw, 1996. S. 182–185.

47 Beauvois D. Le noble, le serf et révizor. Paris, 1985; а также: La Bataille de la terre en Ukrainie. Lille, 1993.

48 Demkowicz-Dobrjanski M. Potockyj i Bobrynskij czisarski namistnyky Hałyczyny 1903–1913. Roma, 1987.

49 Portal R. Op. cit. P. 124–125.

50 Наиболее исчерпывающую библиографию по периоду революции и первой украинской независимости дал С. де Гаске в: Soutou G. H. Recherches sur la France et les problumes des nationalitйs pendant la premiure guerre mondiale. Paris, 1995. Невозможно сблизить позиции ни одной из сторон спора: The Ukraine 1917–1921: a study in revolution / Ed. T. Hunczak. Cambridge, 1977; Kozlowski M. Między Sanem a Zbruczem. Walki o Lwów i Galicję wschodnią 1918–1919. Kraków, 1990; либо Wojna polsko-ukraińska / Wyd. G. Łukomski. Koszalin; Warszawa, 1994.

51 О голоде в Украине пишет Н. Верт (Comment Staline a affarnй l'Ukraine // L'Histoire.

188 (1995). P. 78–84). Впечатляющую картину тех событий дает Р. Конквист (Sanglantes moisons. Paris, 1995 (перевод американского издания: Harvest of Sorrow)). Краткий и исчерпывающий итог советской эпохи подводит И. Лысяк-Рудницкий в одном из своих эссе: Istoryczni ese. T. 2. Kyiw, 1994. S. 457–462.

52 Papierzyńska-Turek M. Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej w latach 1922–1926. Kraków, 1989; Żeleński W. Zabójstwo ministra Pierackiego w 1934 r. Warszawa, 1995.

53 Liszewski K. Wojna polsko-sowiecka 1939 r. Londón, 1986; Gross J. T. Revolution from abroad, the Soviet conquest of Poland's western Ukraine and western Belorussia. Princeton, 1988; Sudoł A. Początki sowietyzacji kresów wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej, jesień 1939. Toruń, 1997; Россия – Украина: история взаимоотношений / Под ред. А. Миллера и др. М., 1997 (представлены события до 1920 г.).

54 Benz W. Dimension des Volkermords: die Zahl des judischen Opfer des Nationalsocialismus. Mьnchen, 1991.

55 Isaievič I. Ukrainians and Poles: recent developments in politics and national historiographies // Journal of Ukrainian Studies. 21 (1996). № 1–2; Kosyk W. La tragedie polono-ukrainienne, 1942–1945 // L'Est Europйen. 247/248 (1997). P. 47–80; Torzecki R. Polacy i Ukraińcy, sprawa w czasie II wojny światowej na terenie Rzeczypospolitej. Warszawa, 1993. Широкий обзор проблемы находим в серии из пяти томов *Polska-Ukraina, trudne pytania*. T. 1–5. Warszawa, 1998–1999.

56 Серия опросов, рассказов очевидцев и их анализ в «Gazecie Wyborczej», 14 июля – 12 ноября 1993; Polska-Ukraina, trudne pytania. Warszawa, 1998–1999.

57 Miło S. Akcja Wisła. Dokumenty. Warszawa, 1993. Этот сборник включает 241 архивный источник, которые относятся к ходу всей операции, сопровождавшейся 137 смертными приговорами и 4000 случаями интернирования в лагеря в Яворно.

58 Серию конференций открыла встреча в Риме в 1990 г., повторившаяся в Каменце Подольском в 1992 г., и с тех пор конференции проводятся ежегодно; издается *Polsko-ukrainski studij* (выходит в Киеве под ред. И. Исаевича и др.).

Душан И. Белич

БАЛКАНЫ КАК МЕТАФОРА

Летом 2000 г. мы (студенты сербских университетов, представители сербских неправительственных организаций и два университетских преподавателя из США) сидели в маленьком ресторане в городе Владичин Хан, на границе Сербии и Македонии. Мы обедали по дороге в Македонию, куда ехали на встречу со студентами университета в Приштине, организованную под эгидой сербского Хельсинкского комитета. Когда нам подали напитки, к нашему столику с заинтригованным видом подошел православный священник в черной рясе (он услышал английскую речь профессора Люцинды Коле). «Петар», – представился он с оксфордским акцентом. Мы пригласили его к столу. Обменявшись мнениями о «еврейском заговоре» М. Олбрайт против сербов (в этот момент священник назвался сербом), о запрещении цыганам создавать свою церковь, об общей идее поликультурности, разговор (уже не помню, почему) перешел на «Унесенных ветром» М. Митчелл. Оказалось, что священник, который к тому времени успел, несмотря на свой благочестивый голос, задеть политические чувства большинства присутствовавших на террасе ресторана, прочел этот роман как минимум семь раз. Он начал романтически цитировать длинные фрагменты из книги и разглагольствовать о том, почему Скарлетт О'Хара вышла замуж за своего первого мужа, имя которого случайно вылетело у него из головы. «Чарльз!» – громким голосом напомнил ему молодой, весь покрытый татуировками представитель Хельсинкского комитета, сидевший за соседним столиком. Все, кто присутствовал на террасе и слушал наш разговор по-английски (о чем мы не догадывались), рассмеялись и начали наперебой высказываться о поведении Скар-

летт О'Хара и о том, действительно ли она любила Ретта Батлера. Редактор «Белградского круга» в шутку предложил: может, нам вместо того, чтобы изучать сербско-албанские отношения, организовать конференцию по вопросу социально-экономических последствий «Унесенных ветром».

Мы тогда долго смеялись, но по прошествии времени этот момент кажется мне не столько веселым, сколько многозначительным, и вовсе не потому, что раньше мы понятия не имели, как много людей в нашей необычайно разнообразной группе знает английский. Дискуссия об отношениях Ретта Батлера и Скарлетт О'Хара вывела разговор за пределы всех религиозных, политических, половых и этнических разделений. Оказалось, что «трансэтнический» православный священник, американская феминистка-постструктуралистка, два антинационалистически настроенных серба, цыганский активист и еще дюжина человек были способны вместе обсуждать жизнь и любовные похождения Скарлетт О'Хара. Буржуазный роман наглядно продемонстрировал, что вопросы расы, этнического происхождения, социального класса, пола и прочих маркеров различия могут быть пускай и ненадолго, но забыты. «Унесенные ветром» подарили присутствовавшим на террасе в городе Владичин Хан небольшой отдых, позволив скрыться от насущных проблем в перипетиях love story. Открытая чувственность высказываний православного священника изумляла нас, а заодно и опровергала многие наши стереотипы. Священник, искушенный в аскетических науках отцов-пустынников, невольно поставил под сомнение ориенталистское утверждение Ф. Джеймисона, что Восток желает рассуждать исключительно в категориях власти и угнетения, а Запад – «культуры и продукта»[1]. Если взглянуть на тот эпизод с перспективы времени, то следует признать: священник своим поведением показал нам, что дискурсы, опирающиеся исключительно на «общества как целостности», становятся недействительными перед лицом конкретного случая. Оценив по достоинству замечание Т. Иглтона о не слишком большой значимости теоретических дискурсов для «раздражающей способности существования»[2], задумаемся сегодня, действительно ли у Джеймисона был «выключен слуховой аппарат»[3], когда он высказывал свой тезис, игнорируя, к примеру, такой важный факт, как то, что и в Соединенных Штатах, и на Балканах традиции гетеросексуализма и этнической вражды исторически связаны, соединяя родство с территорией, сексуальное удовлетворение с этническим вытеснением, братоубийством и насилием.

Эпизод в городе Владичин Хан в сжатом виде представляет картину балканской проблематики идентичности. Хотя жители Балкан и американского Юга исторически имеют мало общего, ни тех, ни других невозможно понять без осознания той роли, которую сыграл колониализм в создании культурных идентичностей и в конечном итоге систем означивания обоих регионов. В «Унесенных ветром» бинарная логика конструирует категорию «быть белым» как паразитирующую на «быть черным»[4]. Похожая ситуация и среди националистичес-

ки настроенных сербов: категория «сербы» паразитически зависит от категории «албанцы». Балканы и американский Юг – это конструкты дискурса, который в первом случае связывает, причем безапелляционно, современность и прогресс с Западом, а во втором – с Севером. Это значит, что их идентичности сложились из соотношений территориально-политических ситуаций и событий «извне». Балканы играют в европейской политике примерно ту же роль, что и Юг в американской внутренней политике. Юг традиционно воспринимается американцами как отсталая, полная расового и сексуального насилия территория, в оппозиции к которой определяет себя либеральный и просвещенный Север, а Балканы выполняют функцию соотнесения идентичности просвещенной Европы со своей границей, на которую она проецирует свои страхи и скрытые желания. В этом смысле мы можем говорить об организованной системе знания, родственной той, которую Э. Саид назвал ориентализмом.

Так же как и ориентализм, балканизм основывается на ряде иерархически организованных бинарных оппозиций (рациональное/иррациональное, центр/периферия, цивилизация/варварство), в которых первый знак (быть белым, или Европа) всегда главный по отношению ко второму (быть черным, или Балканы), а второй знак всего лишь оттеняет значение первого. Например, Византия (в значении «византийская церковь») представлена сегодня не в категориях ее приверженцев (как протестантизм или католицизм), а в категориях протестантов и католиков. М. Бакич-Хэйден в работе *What is so Byzantine about the Balkans?* демонстрирует эту бинарную логику западного дискурса, называя Византию «авторитарным» или «криптонационалистическим» государством, «коррумпированным» в результате «ненормальной цезарепапистской политики»[5]. Встает, однако, вопрос, любая ли система колониальной репрезентации, основанная на бинарных оппозициях, по определению является ориентализмом или, иначе, чем являются оппозиции саидовского ориентализма для аутсайдеров?

Является ли балканизм разновидностью ориентализма?

Балканские авторы, воодушевленные работой Саида и поддерживающие его политический гуманизм, согласились бы с утверждением Г. Спивак, что ориентализм Саида «развивался в обстановке, в которой аутсайдеры могут говорить и быть партнерами в разговоре»[6]. Однако все они утверждают, что балканизм не является разновидностью ориентализма, поскольку сложился из собственных уникальных характеристик, которые особым способом маргинализовали голос меньшинства. Балканские авторы не первыми развернули критику ориентализма, но они первыми выдвинули ряд новых аргументов, характерных именно для балканского дискурса.

В середине 90-х гг. балканские авторы опубликовали серию работ, имевших переломное значение для понимания Балкан в англоязычном мире. Книга

М. Тодоровой *Imagining the Balkans*[7], *Inventing Ruritania: The Imperialism and Imagination* В. Голдсуорти[8], *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece* С. Гургуриса[9] и *Nesting Oriemntalism* М. Бакич-Хэйден[10] (мы перечислили лишь некоторые из них) определили балканизм как критическое исследование колониализма, существенно отличное от ориентализма. Вместо традиционного представления о Балканах как о некоем геополитическом формировании или регионе «коллективной паранойи» эти авторы определили их как «место» в *географии дискурса,* то есть как предмет области научного знания – балканизма. Затем, они не стали выяснять, что это такое – Балканы, а обратились к проблеме языка господства. Они спросили себя: «Откуда мы знаем то, что мы знаем о Балканах?» Не отрицая общей с ориентализмом сферы интересов, балканские авторы настаивают, что балканизм использует иные, чем ориентализм, механизмы презентации. Если Саид заявляет, что ориенталистское противостояние Восток/Запад относится скорее к проекту, «нежели к месту», то Бакич-Хэйден утверждает: в бывшей Югославии ориентализм является практикой субъективации, в рамках которой различные этнические группы определяют «другосность» как то, что есть здесь от «Востока»[11]. И делают это не только тогда, когда ориентализуют «другого», но и когда определяют себя как Запад для того «другого».

Постколониальные авторы еще задолго до Бакич-Хэйден заметили, что уничижительные стереотипы не только навязываются метрополией, но и добровольно подхватываются ее подданными. Ричард Г. Фокс показала, как Махатма Ганди использовал в целях антиколониальной борьбы «ориенталистские стереотипы, связанные с Индией, в качестве духовных, чувственных и материальных дефиниций»[12]. Но если Ганди и индийцы интернационализировали ориенталистские стереотипы, противопоставив их колониальным дефинициям, то на Балканах произошло нечто иное: люди поддались ориентализации, опровергая таким образом собственную идентичность.

Проблему балканского «гнездо ориентализма» можно сравнивать с проблемой раскола христианской церкви. Православная церковь всегда подчеркивала свою европейскость, противопоставляя себя мусульманскому Востоку. Однако в отношении католицизма православие определяло себя как укорененное на Востоке. Также и балканизм, утверждает Тодорова, следует рассматривать в свете оксидентализма – дискурса автоэссенциализации Запада[13]. Отсюда два следствия: во-первых, концепт Запада, как противовес Ориенту, служит в качестве точки отсчета для «гнезда ориентализма»; во-вторых, определяя балканизм как дискурс противостояния, Запад вынужден эссенциализировать балканскую идентичность. Поэтому балканизм колеблется между ориентализмом и оксидентализмом, во-первых, как механизм репрезентации, а во-вторых, как процесс субъективации.

Следует заметить, что термин «балканизм» имеет разные значения. В одних случаях он означает область знаний о Балканах, в других – критическое иссле-

дование балканского дискурса. В первой ситуации балканизм касается материального знания о Балканах, но не предпосылок, которые легли в фундамент этого знания (примером может быть книга Р. Д. Каплана *Balkan Ghosts: A Journey Through History*), во второй – он рассматривает Балканы в соотношении с основами балканизма, т. е. как эпистемологию. Такой подход иллюстрирует книга М. Тодоровой *Imagining the Balkans.*

Основательный трактат К. Э. Флеминга *Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography* прояснил указанную выше разницу. В нем Флеминг утверждает, что в создании того популярного образа Балкан, который стал своеобразной матрицей для всех последующих, балканизм напоминает ориентализм. Однако ориентализм Саида и критика балканизма развиваются различными путями как в области теории, так и в области метода. По Саиду, ориентализм должен быть «критическим исследованием, а не восхвалением воинственных и безнадежно аморальных идентичностей»[14], – способом создания пространства мирного сосуществования через осознание различий, – и, отчасти, через согласие в общей критике Запада. Балканизм, наоборот, поддерживает конститутивные различия и парадоксы региона и стремится к видению ситуации в ее конкретности. Именно здесь – ключ как к методу, так и к культурной роли балканизма. Правда, мы вовсе не хотим утверждать, что политические цели балканизма противоречат устремлениям Саида к поликультурному сосуществованию. Мы скорее уточняем, что в балканизме политическое может содержаться и в методе презентации, а не только в содержании. Саид надеялся, что если дискурс способен элиминировать различия, то политическая действительность пойдет вслед за дискурсом. Однако балканские авторы давно уже поняли: хотя различия являются универсальной основой господства, это не означает, что таковым является любое различие. Иными словами, различие политическое и различие методологическое в аналитике Балкан вовсе не тождественны. Это важно отметить, тем более что Балканы часто путают с другими частями Восточной Европы: например, до введения автоматических коммутаторов американские телефонистки нередко соединяли абонентов с Чехословакией вместо Югославии. Подобным образом даже в университетских кругах США путают балканские страны с балтийскими, а Словению со Словакией. Редакторы вышедшей недавно книги, в которой опубликована статья словенского философа С. Жижека *Enjoy Your Nation as Yourself!*, называют его «словацким социальным теоретиком и психоаналитиком»[15].

Поэтому балканские авторы, приступая к анализу различий, часто обращают внимание на политику называния, одним из эффектов которой может быть стирание конкретного места, человека или истории. Отсутствие различий в ориентализме Саида склонило А. Дирлика, как и Тодорову, к возвращению «историчности, характеризующейся богатством повседневной жизни, конкретными деталями, которые не только соединяют, но также и разделяют людей в про-

странстве и во времени, и в равной степени являются невыгодными как для идеи национального государства, так и для идеи европоцентризма»[16]. Именно невнимание к различиям подорвало самый животрепещущий аспект работы Саида – наделение меньшинств голосом. Как заметила Б. Мур-Гилберт, стремление Саида к единению в рамках мировой культуры «может в то же время узаконить и даже породить целый ряд маргиналов и аутсайдеров»[17].

Так что же лежит в основании балканской специфики? Какие исторические события ее породили? Является ли она результатом эмпирического доказательства или логического парадокса? Балканские авторы сходятся во мнении, что мы имеем дело с парадоксом. Речь идет о втором. В исторических категориях этот парадокс можно разрешить, если вспомнить, что Балканы, в отличие от Ориента, никогда не были колонией в модерном смысле этого слова, хотя и подчинялись османской власти. Вместо эксплуатации природных ресурсов и людского труда Османская империя, как замечает Флеминг, проводила политику государственного освоения территории в сочетании с религиозной конверсией и поляризацией населения, для чего использовались продолжительные военные кампании. В результате этого балканские народы, осознавая себя как колониальных подданных, в то же время усваивали психологию колонизаторов. Сербский национализм, например, одновременно проклинает турецкое господство и гордится своей средневековой государственностью, используя, таким образом, двойную бухгалтерию, которая приводит к тому, что боснийские мусульмане именуются турками (а значит, колонизаторами), но при этом Косово объявляется важной частью сербской империи. Независимо от того, является ли балканский империализм постимперским или постколониальным, можно без сомнения констатировать его явную амбивалентность.

Балканы как география дискурса

С точки зрения критики балканизма, Балканы приобретают свою специфику благодаря именно этой амбивалентности. Многие исследователи в глубине души полагают, что для людей извне Балканы есть нечто «невыразимое в словах». В результате чего балканские различия сливаются воедино и тем самым как бы анигилируются. Однако эту балканскую особенность можно превратить в эвристический инструмент, вполне эффективный для анализа ситуации на Балканах. Как полагает Флеминг, балканский дискурс одновременно говорит о «подобии и различии»[18]. Этот амбивалентный статус влияет не только на балканскую идентичность, но и на способы, которыми достигается заключенная в балканизме стабильность. Флеминг считает, что «амбивалентный статус Балкан – как границы между мирами, историями и континентами – обусловлен не столько их маргинальностью, сколько своего рода центрополеглостью»[19]. Эта «центрополеглость» влечет за собой двоякое следствие: во-первых, Балканы

можно прочесть через стремление к собственной идентичности; во-вторых, они вполне убедительно раскрываются с помощью того, что М. Фуко называет «порабощенным знанием». В свете взглядов Фуко на власть и господство истинное знание об этих местах, людях и истории остается порабощенным и скрытым, потому что его существование противоречит дискурсу всеобщей рациональности – будучи выявленным, оно взорвало бы изнутри весь этот дискурс. Здесь мы видим следующий парадокс Балкан. Сильные внутренние противоречия, созданные бинарными оппозициями (христианство/ислам, цивилизация/варварство и т. д.), склонны придавать какой угодно модели Балкан опасную нестабильность.

Еще одной существенной разницей между ориентализмом и балканизмом, утверждает Флеминг, является различная институциональная организация этих отраслей знания. Если за ориентализмом стоит солидная академическая традиция, то о балканизме подобного сказать нельзя. Здесь не было ничего похожего на изучение Египта во времена Наполеона. Все знание о Балканах ограничивалось обзорами, журналистскими отчетами и лишь изредка историческими книгами. И только в связи с недавними событиями в бывшей Югославии «экспертное» знание наконец обратилось к балканизму. Однако и на этот раз оно выявилось не столько в науке, сколько в журналистике, дипломатии и международном праве. Считанные единицы западных интеллектуалов всерьез занимаются Балканами. В отличие от ориентализма и исследований на ориенталистские темы в западных научных учреждениях, балканизм и его изучение практически не вышли за пределы Балкан[20]. В этом смысле балканизм – это наш экспортный интеллектуальный продукт.

Балканские исследователи в общем соглашаются с подобной характеристикой балканизма, но спорят о методологии его анализа. В отличие от ориентализма Саида, который увязывает вопрос об исторической конкретности Ориента с целостным описанием ориенталистских конструкций, балканизм как критическое исследование опирается на историческое восприятие Балкан, увиденных глазами колонизаторов. Поскольку это восприятие укоренилось в качестве схемы самоидентификации балканских народов, его изучение должно включать в себя как исторический анализ, так и дискурсивный. Термины «балканский» и «балканизм» не могут быть рассмотрены в отрыве от истории самого региона.

Среди балканских интеллектуалов немногие позволяют себе игнорировать эпистемологическую аналитику Тодоровой. Но каким же образом могут жители Балкан объективно рассказать о своей истории, если эта история является их личной трагедией, а Балканы – местом их травмы? П. Рамаданович задает этот вопрос в книге *Simonides of the Balkans,* показывая колоссальную разницу в описаниях войны, сделанных ее участниками и сторонними наблюдателями (и амбивалентную природу памяти). Рамаданович сравнивает недавнюю попытку

поэтессы и писательницы югославского происхождения Д. Угрешич описать легенды Симонидеса в контексте войн в бывшей Югославии с репортажами западных журналистов из окруженного Сараева и утверждает, что обе попытки не только не говорят правду о том, что произошло, но и создают предпосылки для новой катастрофы.

Исходя из того, что язык является не способом передачи информации, а механизмом установления порядка, Рамаданович обращает внимание на травматический статус балканских языков и их неспособность описывать прошлое рационально и взвешенно. Травма, это эпистемологическое препятствие для рационального дискурса, чрезвычайно эффективно используется идеологическим дискурсом для конструирования политической реальности. Сама балканская ситуация, всегда травматичная и нестабильная, вызывает к жизни дискурсы господства. Именно это имеет в виду Р. Мочник, когда в эссе *«The Balkans» as an Element in an Ideological Mechanism* упрекает Тодорову в том, что она впадает в эмпиристическое предубеждение, когда анализирует Балканы исключительно в терминах османского господства и не принимает во внимание статус и функции балканизма в контексте глобализации. Мочник считает, что для создания современного образа Балкан и определения направлений эмпирических исследований необходимо прежде всего анализировать систему власти. В дискуссиях о Балканах он выделяет две фундаментальные априорные структуры, которые имеют решающее значение для создания любой концепции: господство и подчинение. Это, во-первых, выражается в горизонтальном антагонизме между Балканскими государствами и этническими группами, где каждый является потенциальным агрессором, а во-вторых, в вертикальной системе сотрудничества всех государств с Европейским союзом. В рамках этой асимметричной системы антагонизмов и сотрудничества стереотипы балканского характера могут быть выявлены как в дискурсе знания, так и в дискурсе идентичности. В отличие от Тодоровой, которая основной упор делает на раскрытие исторических свойств Балканских государств и использует свой метод для разоблачения тоталитарного общественного мнения, Мочник доверяет унифицированным идеологическим дискурсам и анализирует скорее текстуальное, нежели архивное. Эти подходы Мочник унаследовал от группы словенских радикальных теоретиков и художников, которые в 80-х гг. эффективно оспаривали социалистическую идеологию, добиваясь, если говорить их же словами, ее дискредитации и соответственно национального освобождения. Мочник предлагает своеобразный опыт отстранения от исторической специфики, который, по его мнению, способен представить балканскую идентичность не как артефакт прошлого, а как динамическую идентичность, которая формируется через соотнесение с современной идеологией, а не с историческим прошлым.

Балканизм как культурный эгзорцизм

Австрийский философ Р. Штайнер, уроженец Кралеваца (граница нынешней Хорватии), когда-то пророчески сказал: различие между паразитизмом в природе и обществе состоит в том, что в природе простые организмы паразитируют на более сложных, а в обществе – наоборот. Именно так можно охарактеризовать отношения между развитыми либеральными демократиями, то есть глобализирующимися обществами, и Балканами.

С. Жижек, говоря об отношениях между либеральными демократиями и их периферийями, полагает, что причину взрыва воинственных национализмов на Балканах, в частности в бывшей Югославии, следует искать во внутренней логике западного капитализма. Становление наций в Восточной Европе вообще и на Балканах в частности связано с теми же механизмами, при помощи которых утвердили себя в истории либеральные демократии. «Получается, – пишет он, – что демократия, которая на Западе все больше выказывает признаки упадка и кризиса и тонет в бюрократической рутине и показных избирательных кампаниях, была открыта заново в Восточной Европе как нечто неожиданное и новаторское»[21]. Но «внутренние антагонизмы, свойственные этим обществам»[22], и «врожденное структурное неравновесие»[23], отмечает Жижек, легко приводят к срыву общественного консенсуса, что на юго-восточной окраине Европы принимает характер конфликтов, которые не имеют своего центра. Либеральные демократии направляют вражду на периферии не только для того, чтобы отвести от себя угрозу общественных кризисов, свойственных капитализму, но также, что гораздо важнее, для того, чтобы тем самым еще сильнее полюбить себя и свой рафинированный капитализм – искусственно очищенный и морально обновленный объект самовожделения.

Этот процесс самоприукрашивания ценой уродования другого был свойственен демократии с самого начала. Разве не Афина из «Орестеи» Эсхила первой придумала демократию, убеждая жителей Афин направить свой гнев не на себя, а на «чужого», чтобы вместо племенной мести установить там власть закона? Разве она не обещала избавить от «печалей и страданий», дать «гарантированные права» и подарить способ жизни, которым восхищались бы другие? И разве хор в «Орестее» не повторяет: «Царствуй меж граждан, взаимность! Дружных да свяжет согласье – иль вражда, одна во всех! Против многих бед и зол согласье – щит»?[24] Когда сердце цивилизованной Европы бьется в трагическом ритме, из ее груди течет отравленное молоко балканизма. И поскольку европейские национальные государства объединила месть либеральных демократий, она стала оправданием как действий С. Милошевича, цель которых – улучшение образа национального государства посредством очищения сербской земли от Ориента, так и натовских бомбардировок Югославии, стремящихся остановить «омерзительный» сербский национализм. К концу 90-х гг. балканизм

оккупировал средства массовой информации, военные штабы и западные университеты, создав все предпосылки для того, что Н. Хомский назвал «новым военным гуманизмом»[25] бывших колониальных властителей мира, объединенных сегодня в НАТО. Как показывают примеры войн в Косове, Боснии и Хорватии, балканизм не только представил Балканы как регион, полный насилия, но и сам частично привнес насилие на Балканы.

Балканские авторы не игнорируют того факта, что балканская идентичность была и остается мощной силой культурного экзерцизма для цивилизованной Европы. Им вовсе не присуще пассивное чувство вины. Они не упускают случая, чтобы покритиковать либеральную демократию и ее склонность к «самолюбованию». Поэтому нет ничего удивительного в том, что балканские исследователи нашли союзника в К. Шмитте, а не в Ю. Хабермасе. Оправдание Хабермасом либеральной демократии и войны НАТО против Сербии и Черногории способствует самолюбованию, но мало помогает как критическому пониманию эстетики Просвещения и европейской модерности, так и метафоры Балкан. В работе *Carl Scmitt on Kosovo or Taking War Seriously* Г. Ананиадис поддерживает развернутую Шмиттом критику либерализма, чтобы заново проинтерпретировать историю демократии и ее современную моральную трансформацию. Перед лицом иррационального балканского национализма, желая подтвердить свое просвещенное происхождение и защитить современность, европейские либеральные демократии возродили средневековую концепцию «справедливой войны». Ананиадис исследует консенсус, достигнутый между различными силами в Европе, обычно враждебными друг другу.

Ю. Хабермаса и М. Рево д'Алонн, – с одной стороны, и шефа НАТО У. Кларка – с другой объединяет идея «справедливой войны», вытекающая из оснований рациональности и всеобщей справедливости. Шмитт утверждает, что эта концепция была заимствована Просвещением у средневековья и преобразована в «законную войну», легальный инструмент суверенного государства. Однако, говорит Ананиадис, идеи Просвещения вступают в противоречие с теологическим происхождением термина «справедливая война», который католическая церковь провозгласила в целях объявления «тотальной войны» против неверных. Несмотря на заверения НАТО об «ограниченных бомбардировках» в Сербии, «побочные последствия», вызванные этой войной, можно было предвидеть. По существу, НАТО развязало «тотальную войну» под вывеской «справедливой войны».

Критики могли бы подвергнуть сомнению аргументацию Ананиадиса как чересчур далеко идущую и противоречащую фактам или даже задаться вопросом, какое отношение имеет Шмитт к тематике данной работы, т. е. к Балканам как метафоре. Они могли бы спросить: разве мы не были свидетелями крайне поляризованной полемики между интервенционистами и изоляционистами,

показавшей отсутствие пространства для взаимопонимания? Действительно, дебаты под девизом «Что нам делать с Балканами?» можно еще больше усилить, но можно и проигнорировать под предлогом того, что подлинного разрыва в западном общественном консенсусе не было. В то время как европейские интервенционисты доказывали, что военное вмешательство было необходимо для сдерживания сербского варварства, изоляционисты утверждали, что «Балканы не стоят крови одного здорового поморского гренадера». Но с точки зрения стороннего наблюдателя обе стороны рассматривали жителей Балкан как менее цивилизованных в сравнении с собой, что характеризует хорошо известную, полную самодовольства позицию, приводящую к мести и желанию господствовать. После этого мы вправе утверждать, что целью «справедливой войны» была косметическая операция, в которой ее неприглядные стороны были умело скрыты. Такие определения, как «законная война», «ограниченные бомбардировки» и «побочные последствия», относятся к моральной косметике либеральных демократий, призванной украшать лица натовских генералов и немецких зеленых.

Вампиры контратакуют

В предисловии к своей книге *The Unmaking of Fascist Aesthetics*[26] К. Раветто вскрывает механизм культурного экзерцизма, который присутствует в работах известных либеральных писателей, таких как С. Зонтаг, которая смогла одновременно поддержать натовский план уничтожения гнусной личины сербского фашизма и эстетизировать «цивилизованный фашизм»[27]. Эта интерпретация сербского фашизма не только оправдала бомбы, сброшенные на Дрезден, Хиросиму и Ханой, но и сделала невинным еврофашизм, открыто включив его в западный проект самолюбования. Куда делась дурная кровь Европы? Где демоны холокоста? Наука о балканском насилии, т. е. балканизм, является в то же время наукой о западном спокойствии и благополучии, и обе эти науки еще в прошлом создали образ того «вампира», которого британский журналист Миша Гленный назвал «важнейшей метафорой Балкан». Разве в «Дракуле» Б. Стокера недостаточно было сказано о генеалогии европейского насилия? В отличие от трупов на барже в нью-йоркском порту, в причастности к которым никто не пожелал признаться, в жилах балканских вампиров течет кровь, высосанная из еврофашизма.

В последнее время балканские авторы стали актуализировать это предостережение. Не для того, чтобы уменьшить ответственность за совершенное на Балканах, но, скорее, для того, чтобы сформулировать воспрос об ответственности. Двое из авторов, представленных в этой книге, В. Голдсуорти и Т. Лонгинович, подробно анализируют метафору вампира в контексте того способа, которым средства массовой информации представили балканский конфликт. Голдсуорти в работе *Invention and In(ter)vention: The Rhetoric of Balkanization* го-

ворит, что «[молодая] кровь Балкан» высосана «старым миром, из которого ушла вся энергия». Тем самым автор опроверг европейский стереотип балканского вампира, согласно которому животворящая кровь перекачивается как раз в обратном направлении. Еще сильнее этот образ присутствует в эссе Т. Лонгиновича *Vampires Like Us: Gothic Imaginary and 'the Serbs'*. Проявившаяся в западных средствах массовой информации извращенная зачарованность зверствами сербов, утверждает Лонгинович, выявляет связь между этими зверствами и вытесненными фантазмами западной публики. Примером может служить подчеркивание того, что в ответ на сербские убийства американские военные действия проводились только ночью; бесшумные самолеты US Air Force, сбрасывавшие бомбы на Сербию, напоминали огромных летучих мышей, а мертвые тела, видневшиеся на экранах американских радаров, вызывали ассоциацию с телами, обескровленными вампирами. Лонгинович полагает, что готическая символика американских военных действий выявляет скрытое удовлетворение перевернутого вампиризма.

Эссе Голдсуорти и Лонгиновича являются примерами тому, что условно можно назвать критикой сербской идентичности извне, т. е. критикой стереотипов. Другой вид критики – изнутри – не трактует сербскую субъективность как нечто очевидное, а помещает ее в центр проблематики и уже оттуда выстраивает ее символический порядок. Так же как Э. Гуссерль оспаривал те основополагающие истины о мире, которые хотел понять и прояснить, этот метод радикально актуализирует объект критики внутри националистического нарратива, ответственного за сербскую субъективность. Исследование сербской субъективности не должно пониматься ни как возрождение гуманистического дискурса о самих себе, ни тем более – как апология националистического нарратива. Это, скорее, стратегическая приманка, цель которой – выманить из нарратива его таинственную «физическую жизненную мощь».

Именно это смог сделать сербский философ Р. Константинович в своей работе *Filosofia palanke*. Когда эта книга была прочитана по белградскому радио в 1969 г., а затем в том же году вышла из печати, она сразу же сделалась культовой среди сербских интеллектуалов и студентов. Константинович пророчески прочитал те знаки, которые появились в Белграде в 60-х гг.; он уже тогда понимал: то, что казалось демократией и открытостью сербского общества миру, было лишь их видимостью. В одном из своих известных писем словенский искусствовед Э. Чуфер прокомментировал это следующим образом: «Константинович говорил о потайных страхах провинциального разума, о невысказанных фрустрациях, ведущих, согласно железным законам скрытой логики, к гонениям местечковой системы на инаковость, на индивидуализм. Он увидел автодеструктивные и параноидальные тенденции в Сербии 60-х гг. и одним из первых предсказал, к чему это приведет в годах девяностых: к окончательной самотрансформации Белграда из метрополии в деревню»[28]. Через сорок лет после опуб-

ликования работа Константиновича остается единственным собственно балканским дискурсом, независимым от европейской философии, и в качестве такового должна быть ключевой в новых культурологических исследованиях региона, для которых, надеюсь, этот дискурс послужит отправной точкой. Развивая исследование духа *palanki*, т. е. местечковой ментальности, Константинович видит на окраине просвещенной Европы провинциальный разум, противостоящий космополитическому порядку. В то время как последний открыт миру, первый замыкается на субъективности, которая закрывает его от мира. Чтобы идентифицировать себя, местечковый разум должен выстроить вокруг себя стену. Хотя в открытую это не формулируется, книга Константиновича говорит о сербском *Geist*.

Каким образом провинциальное мышление конституирует, к примеру, сербский национализм? Б. Арсич поднимает этот вопрос в эссе *Queer Serbs*, полагая, что именно провинциальное мышление лежит в основании гомосексуальной модели сербской власти. Арсич вспоминает поэму, где повествуется о трех братьях, строивших городские стены. Чтобы стройка удалась, они должны были исполнить приказ феи – возможно, лесбиянки – и замуровать в стене жену кого-нибудь из них. Согласно Арсичу, братья-строители, оставшиеся в живых жены, фея и замурованная женщина репрезентируют все основные гомосексуальные желания, фундаментальные для сербского национализма. Когда сербские мужчины кричали в ответ на знаменитое воззвание С. Милошевича о сербском единстве «Слободан, мы любим тебя!», он отвечал: «Я вас тоже люблю», что созвучно словам сербского поэта-романтика С. Пандуровича: «Кажется, что нас, усталых детей этого века, не интересует уже другой, слабый пол...»[29] В этих реакциях сербских мужчин Арсич усматривает попытку построить нацию без женщин. «Но замуровать женщину в городских стенах, – пишет Арсич, – не означает избавиться от нее. Ее тело будет чудодейственно «преображено» – оно станет телом города или региона. Так называемый народный дух в сущности есть не что иное, как тело мертвой женщины». Таким образом, национальная территория, очерченная городскими стенами, опознается как таковая, обретается и защищается во имя «мертвой женщины».

Написанная в 60-х гг. *Filosofia palanke* в значительной степени усвоила рассуждения Фуко о сексуальности и знании. Лонгинович и Арсич анализируют, каждый по-своему, утверждение Константиновича по поводу соотношения власти и удовольствия в модели сербской идентичности. Фуко говорил, что не только рациональность, но и удовольствие организует идеи в систему знания и власти. В том смысле, в котором Балканы репрезентируют перевернутые и вытесненные стремления Запада, этот регион, в понимании Фуко, является предметом перверсивного удовольствия. В тексте «Сербское рассуждение о методе» Константинович развивает тезис, согласно которому в замкнутом мире провинциального мышления философский метод должен измеряться исходя из прокреа-

тивной сексуальности как нормы племенной рациональности и коллективной идентичности. В работе *Sexualizing the Serb* Душан И. Белич и Л. Коле показывают, каким образом познание сербской сексуальности как новая *scientia sexualis* генерирует то, что Фуко назвал «удовольствие от анализа». Сексуальность южных славян, и особенно сербов, в определенных исторических моментах послужила укреплению как западных схем сексуальной авторепрезентации, так и сербской сексуальной автоориентализации. В соответствии с методологией Константиновича, основанной на выявлении рациональности сербского провинциализма из его же собственной тотализирующей логики, а не извне, как это естественно для западного человека, Арсич, Белич и Коле подчеркивают, что любое сколь-нибудь серьезное культурологическое исследование региона должно поставить во главу угла вопрос о сексуальной идентичности.

Тот факт, что удовольствие играет значительную роль в балканизме, позволил балканским интеллектуалам избегнуть зависимости от империалистической культуры глобализации. Образ Балкан сформировали кухня, кино, музыка и литература. В разговорах с людьми, путешествовавшими по Балканам, нередко можно услышать, что балканская еда чересчур жирна, балканские фильмы восхваляют насилие и иррациональность, балканская музыка – это кич, а балканская литература не выходит за племенные рамки. Возможно. Но балканское кино и балканская киномузыка сознательно противостоят западному кино и западной киномузыке. Именно об этом говорит С. Гургурис в работе *Hypnosis and Critique (Film Music for the Balkans),* когда анализирует экстатический элемент как приостановку нарратива в фильмах Т. Ангелопулоса «Взгляд Улисса» и Э. Кустурицы «Underground», а также в музыке, написанной Е. Карайндроу и Г. Бреговичем. В отличие от большинства западных фильмов здесь музыка является не декоративным приложением, а автономным элементом. Это позволяет композиторам не только отвергнуть образцы киномузыки, предлагаемые господствующей культурой Голливуда, но и развернуть эстетическую критику, основанную на осознании ценности балканской культурной специфики. Музыка Карайндроу в историческом фильме Ангелопулоса приостанавливается, как во время медитации; музыка Бреговича в повести Кустурицы о войне в бывшей Югославии вызывает экстаз. Однако в обоих случаях мы видим стремление к гипнотическому эффекту. Для Гургуриса этот гипноз – момент самоопределения в спектакле, который разыгрывается в воображении нации (или момент становления спящей нации).

Впрочем, балканские интеллектуалы редко хвалят Кустурицу. Гораздо чаще в их среде можно встретить неприятие мирового успеха его фильмов и музыки Бреговича. Балканские интеллектуалы опасаются, что, восхваляя балканские стереотипы насилия и необъяснимой экстравагантности и развлекая Запад своим «обратным расизмом»[30], Кустурица и Брегович затрудняют процесс освобождения Балкан от национализма. Западных исследователей, видящих в филь-

мах Кустурицы альтернативу Голливуду и очередную попытку переформирования кодов глобальной культуры, такие подходы балканских интеллектуалов всегда изумляют. Возможно, благодаря фильмам Кустурицы чувство современности у европейского человека только укрепились, но почему тогда на Западе не видят необходимости подключать эти фильмы к дискуссиям о том, что формирует облик глобальной культуры? Как бы там ни было, многие балканские интеллектуалы дистанцировались от представленного в фильмах Кустурицы видения Балкан, трактуя свою позицию как момент сопротивления национализму. Таким образом, вопрос, являются ли Балканы «гнездом ориентализма», остается открытым. Однако то противопоставление фильмов Кустурицы, музыки Бреговича и других знаков старых культур новым кодам глобального пространства, которое проводит Гургурис, позволяет увидеть в них культуру аутентичного сопротивления и критику, а не апологию национализма.

А дальше заметим, что безусловное одобрение культурных кодов глобального дискурса становится великим искушением для балканских интеллектуалов, стремящихся быть принятыми в мировое сообщество. Но, как уже давно доказано, такой универсализированный глобализм сродни этницизму: «быть белым» – это эманация скрываемой этничности[31]. Проблемой для балканских интеллектуалов, кроме их тоски по современной неэтнической идентичности, является осознание того факта, что сопротивление потребительскому глобализму не слишком отличается от сопротивления националистической близорукости.

Нестабильная идентичность

Будучи режимом производства знаний, балканизм делал ставку на символический язык и метафору. Как для турков, так и для западных колониальных культур Балканы были «мостом» между Востоком и Западом. Эту метафору сделал популярной И. Андрич, написав книгу «Мост на Дрине», удостоенную Нобелевской премии. Метафора моста вызывает ассоциации с нескончаемыми герменевтическими кругами, превращающими мост в то, что разделяет, а не соединяет. Поэтому история символического языка в его отношении к Балканам составляет основной предмет критического исследования балканистики[32].

Метафора вампира всего лишь одна из многих западных метафор, которые балканские писатели присвоили себе, чтобы определить самих себя. Для Тодоровой, например, ключевой является метафора моста. Отсюда «балканский», согласно Тодоровой, означает нечто, что находится не здесь и не там, но всегда между[33]. Однако во время войны в Косово название «Балканы» внезапно исчезло из средств массовой информации, вытесненное словосочетанием Юго-Восточная Европа.

Такая ономастическая нестабильность наблюдается и в отношении этнической идентичности. Противоречия балканской идентичности легче всего

проследить на примере сербской истории: сербы в равной степени были как империей, так и колонией, как жертвами холокоста, так и его виновниками. Схемы, ими употребляемые – как колониальные, так и имперские, – хорошо отражают эти противоречия. И для Европы сербы представляются то угрозой, последними варварами, коррумпированными и коварными, то охранителями рубежей западной цивилизации. Наверное, ни одна другая этническая группа Балкан не была подвергнута такому тщательному изучению в последнем десятилетии XX в., как сербы, когда они развязали этническую войну практически против всех. Однако противоречия, подобные сербским, можно найти в каждой балканской идентичности. А. Циорояни, анализируя в работе *The Impossible Escape: Romanians and the Balkans* парадоксальную историю румын, утверждает, что румынская идентичность всегда разрывалась между стремлением отделиться от Балкан и желанием здесь остаться. Он делает вывод, что «бегство от Балкан было бы только временным этапом желанного для румын бегства от Востока». В. Кесич в работе *Muslim Women, Croatian Women, Serbian Women, Albanian Women* выдвигает подобный тезис в отношении балканской половой идентичности. Женщины из бывшей Югославии, с одной стороны, выносят всю тяжесть местных войн, а с другой – испытывают влияние эмансипированной Западной Европы и потому чувствуют себя разорванными между половой и этнической идентичностью, между эмансипацией и демографическим служением народу.

Субъективность обретает как символическую, так и институциональную границу в идентичности, но никогда не остается неподвижной. Балканский субъект постоянно колеблется между интернализацией групповых символов и дистанцированием от них. В работе *The Dark Intimacy: Maps of Identities, Acts of Identifikation* А. Кьёсев не удовлетворяется лишь семиотической константой Балкан и задается вопросом: как вообще стало возможным становление балканской идентичности? Балканскую этническую идентичность формирует война, отвечает У. Влайсавлевич. Соглашаясь с утверждением Ж.-Л. Нанси, что война – это тотальное событие (культурное или политическое), Влайсавлевич в работе *The South Slav Identity and the Ultimate War-Reality* пишет, что реконструкция этносов на Балканах может быть достигнута исключительно через реконструкцию войны. Именно во время войн этническая личность конструирует свою [субъективную] действительность. Устанавливая особое соотношение между воображаемым и реальным, война помогает самоформированию идентичности, которая оказывается в пространстве между стремлением включиться в мировые геополитические структуры и желанием сохранить независимость. Балканы, пишет И. Дичев в работе *The Eros of Identity*, вышли на глобальный рынок идентичностей с мощными «природными» запасами господства и жестокости – обратной стороной их экзотики. Но именно это и вписывает их в диалектику глобальной системы. «Страны-жертвы [посткоммунистические страны, Босния, Косово], – утверждает Дичев, – уже реализовались на рынке средств массовой

информации: к тому же серия кровавых войн в бывшей Югославии изменила отношение к региону со стороны ЕС, заставила последний ускорять интеграцию, заключать Стабилизационный пакт, выделять финансовую помощь и т. д.». В заключение Дичев говорит, что балканские модернисты, такие как драматург Э. Ионеско, литературовед Ю. Кристева или режиссер Ангелопулос, уступили место «торговцам местным колоритом, вроде писателя И. Кадаре, композитора Г. Бреговича или режиссера Э. Кустурицы».

Составляя эту книгу, я пригласил к сотрудничеству в основном тех авторов, которые родились и выросли на Балканах. Я вовсе не хочу этим сказать, что балканские авторы имеют исключительное право или некий региональный мандат на компетентную репрезентацию Балкан. Таким подходом я надеялся представить видение проблемы изнутри, которое было бы способно скорректировать распространенные представления о Балканах. Мне хотелось показать, как древний регион – Балканы – стал центром глубокого культурного, политического и психологического разрыва между глобальным и локальным, которые сегодня перебрасываются омерзительными карикатурами друг на друга. Никто не чувствует деструктивного влияния этого разрыва лучше, чем исследователи Балкан. Для большинства из них Балканы не являются лишь теоретическим конструктом, для них это интеллектуальная, культурная и личная идентичность. На Западе на этих авторов, на их работы и публичные выступления смотрят всего лишь как на объект балканизма или как на парящие облака балканской метафорики, которые время от времени разражаются мелодраматической грозой. Однако сами эти авторы никогда не согласятся, чтобы их метафорическая идентичность была уничтожена. Без этой идентичности человек становится как бы лишенным имени (и на Балканах, и на Западе). Возможно, поэтому авторы предлагаемой книги выбирают для себя радикальную позицию. Они не поддаются расхожим как на глобальном, так и на локальном уровне стереотипам, застарелым предубеждениям, так часто присутствующим в видении Балкан. Ни один из них не высказывается в пользу абстрактной гомогенности Балкан, которую можно было бы противопоставить гомогенному Западу; но ни один из них и не пытается присваивать себе геополитическую исключительность и самобытность. Наверняка позиции этих авторов отличались по вопросу о натовских бомбардировках Сербии, однако эти их расхождения были обусловлены чем угодно, но только не равнодушием к судьбе Балкан. Основным предметом их интереса выступают две несовместимые и противоречащие друг другу концепции: колониальная и постколониальная. Вторая концепция вводит в оборот новый, самокритичный способ видения Балкан глазами самих балканцев, представленный в большинстве предлагаемых текстов. Важнейшей моей задачей было удержание корректного равновесия между соперничающими видениями и представлениями Балкан и Запада или, если говорить в более общих категориях, Ориента и Оксидента. Однако, несмотря на все приложенные усилия, дол-

жен признать, что слишком различные взгляды авторов на балканскую идентичность не позволили этой задаче осуществиться в полной мере. Впрочем, расходясь в целом ряде вопросов, например являются ли Балканы метафорой или выступает ли западный человек в роли вампира для сербов, едва ли не все авторы книги сходятся на том, что окончательная гомогенизация Запада способствовала бы обратному процессу на Балканах. Вопрос о том, является ли это постколониальной иронией, моментом счастливой оксидентализации или же только очередным парадоксом балканской идентичности-энигмы, остается открытым.

Хотя дискурсивное и теоретическое сопротивление балканизму есть не что иное, как локальный [балканский] феномен, стратегии этого сопротивления разработаны в основном в западных университетах. Постструктурализм, постмодернизм, деконструкция, психоанализ, постколониализм, критический мультикультурализм – открыли новые фронты сопротивления традициям, сопутствующим западному Просвещению: расизму, колониализму и сексизму. Теоретики балканизма обстоятельно описали процесс распределения сил из центра в направлении периферии. Их тексты помогают взглянуть на механизмы господства с точки зрения меньшинств, периферийных и маргинализованных групп, количество которых повсеместно множится с каждым днем. В связи с этими изменениями окружающей действительности Иглтон делает важное предостережение тем, в центре, у кого, возможно, все время «выключен слуховой аппарат»:

«В то время как на беспокойных просторах Европы с огромной силой вспыхнул кризис, Запад еще может на минуту позволить себе роскошь не видеть себя извне, в качестве особой, присущей меньшинству формы жизни, в качестве специфической культуры, а не цивилизации вообще... Соединенные Штаты испытывали особые трудности со взглядом на себя извне, и эта их неопознанность присутствует сегодня в эссе Р. Рорти, который не находит препятствий для включения в ареал «культуры прав человека» народа [собственного], *который беспрестанно нарушал права своих меньшинств и никогда даже не вспоминал о правах культур, существующих вдалеке от его границ»*[34].

Исходя из предостережения Иглтона, стоило бы не только усилить центр посредством лучшего понимания процессов, происходящих в отдельных странах Балканского региона, но и обратить внимание на общие процессы глобализации и фрагментации, чтобы изменить ситуацию видения мира исключительно с позиции центра. В этом смысле балканизм сформировал у балканских исследователей стойкий иммунитет к империалистической экспансии и верхоглядству глобальной культуры. Поэтому они отвергают любую стратегию, грозящую расчленением Балкан на функциональные сферы – военные базы НАТО, цифровые карты или «балканские торговые центры» – в целях превращения региона в часть глобального рынка. Поскольку у Балканских стран нет ни денег,

ни власти, то наилучшим способом противостояния глобализации и расчленению может быть не попытка задержать процесс формирования мирового сообщества (что в принципе невозможно), а создание союза культурных критиков поверх этнических и профессиональных разделений. Новые дискурсивные условия нужны для становления балканской идентичности, вокруг которой можно будет собрать культурные остатки балканскости (которые сегодня разбросаны, как подбитые животные на автостраде глобализации), в активный парламент гибридных балканских культур.

Перевод Франца Корзуна

Примечания

1 Jameson F. Conversation on the New World Order // After the Fall: The Failure of Communism and Future of Socialism / Red. R. Blackbourn. New York: Verso, 1991. P. 260. Если бы Джеймисон действительно сосредоточился на Востоке, а не на собственном дискурсе или если бы он не усматривал в Востоке «другого», он открыл бы для себя, как мы после обеда, что когда человек готов выслушать «другого», то спор между Востоком и Западом не существен, ибо люди с Балкан и из Соединенных Штатов, как сказал бы Л. Витгенштейн, уже согласовали жизненные формы. Критическое рассмотрение джеймисоновской идеи «другого» можно найти в статье Айаза Ахмада *Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'* (Social Texts. 1987. Осень. № 17).

2 Предисловие Т. Иглтона к книге *The Politics of Human Rights* (Red. Obrad Savić. New York: Verso, 1999).

3 Нарекая на невозможность понимания восточноевропейскими интеллектуалами западных проблем, Джеймисон говорит: «Когда оруэлловским языком излагаешь их истины, они с трудом воспринимаются нами; когда наши истины – такие, как прямая общественная демократия, социальное государство, социальная справедливость или равенство – высказываются на марксистском языке в его какой-нибудь разбавленной версии, Восток выключает слуховой аппарат» (Blackburn. After the Fall... P. 260). См. также: Buck-Morss S. Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West (Cambridge: The MIT Press, 2000), где автор доказывает, что ориентализация Джеймисоном восточноевропейских интеллектуалов, проведенная с мастерским охватом гетерогенной интеллектуальной территории Востока, может еще получить теоретическое признание, несмотря на то что сам автор указывает на недостаток этнографических исследований восточного интеллектуального ландшафта.

4 West C. The New Cultural Politics of Difference // The Cultural Studies Reader / Red. S. During. London: Routledge, 2000. P. 264.

5 Недавняя работа Б. Анзуловича *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, в которой автор вскрывает акты сербского геноцида, апеллируя к восходящей к Византии связи между православной религией и сербским государством, является свежим примером использования идеи византинизма (New York: University Press, 1999).

6 Spivak G. Outside in the Teaching Machine. New York: Routledge, 1993. P. 56.

7 Todorova M. Imagining the Balkans. Oxford: Oxford University Press, 1997.
8 Goldsworthy V. Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination. New Haven: Yale University Press, 1998.
9 Gourgouris S. Dream Nation: Englightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece. Stanford: Stanford University Press, 1996.
10 Bakić-Hayden M. Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia // Slavic Review. 1995. № 4 (54). P. 917–931.
11 Ibid.
12 Fox Richard G. East of Said. W: Edward Said: A Critical Reader / Red. M. Sprinker. Oxford: Blackwell, 1992. P. 151.
13 Patrz. Occidentalism / Red. J. G. Carrier. Oxford: Clarendon Press, 1995.
14 Said E. Orientalism. Nowy Jork: Vintage Books, 1997. P. 334, 338.
15 Theories of Race and Racism: A Reader / Red. L. Black i J. Solomons. London: Routledge, 2000. P. 475.
16 Dirlik A. The Postcolonial Aura: The World Criticism in the Age of Global Capitalism. Boulder: Westview Press, 1997. P. 123.
17 Moore-Gilbert B. Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics. London: Verso, 1997. P. 72.
18 Fleming K. E. Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography // American Historical Review. 2000. Październik. P. 1215.
19 Ibid. P. 1232.
20 Вот список некоторых периодических англоязычных изданий балканской тематики: Болгария: «Balkan Neighbours» (ежемесячник); Греция: «Thesis» (ежемесячник), «Balkanism» (ежеквартальник); Македония: «Balkan Forum» (ежеквартальник), «The Macedonian Times» (ежемесячник); Турция: «Turkish Review of Balkanism» (ежеквартальник), «Balkanism» (ежегодник); Сербия/Черногория: «Review of International Affairs» (ежеквартальник), «Newsletter» (выходит раз в два месяца), «CSS Survey» (ежемесячник).
21 Zizek S. Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Durham: Duke University Press, 1993. P. 200.
22 Ibid. P. 206.
23 Ibid. P. 209.
24 Эсхил. Орестея / Пер. В. Иванова. Калининград: Янтарный сказ, 1997. С. 221.
25 Chomsky N. The New Military Humanism: Lessons from Kosovo. Monroe: Common Courage Press, 1999.
26 Ravetto K. The Unmaking of Fascist Aesthetics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
27 Sontag S. «There» and «Here»: A Lament for Bosnia // Nation. 1995. № 22. P. 261 (http://www.bosnet.org/archive/bosnet.w3archive/9601/msg00037. html); Why are we in Kosovo? // New York Times. 1999. 2 maja (http://www.nbi.dk/predrag/projects/SontagKosovo.html).
28 Личная переписка Э. Чуфера.
29 Pandurovič S. Цит. по: Radomir Konstantinovič. Filozofija palanke. Belgrad: NOLIT, 1969. S. 216.
30 С. Жижек пишет: «Не существует обратного расизма, который служит экзотической аутентичности балканского Другого иначе как с точки зрения сербов, проявляющих, в отличие от абсолютно заторможенных, анемичных западных европейцев, огромную жажду жизни – эта последняя форма расизма играет ключевую роль в успехе,

которым пользуются на Западе фильмы Эмира Кустурицы» (The Fragile Absolute, or Why is The Christian Legacy Worth Fighting for? Nowy Jork: Verso, 2000. P. 5).

31 Dryer R. The Matter of Whiteness // Theories of Race and Racism: A Reader / Red. L. Black i J. Solomons. New York: Routledge, 2000. P. 539–548; McLaren P. White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism // Multiculturalism: A Critical Reader / Red. David T. Goldberg. Oxford: Blackwell, 1997. P. 45–74.

32 Э. Хейфиц дал поучительное историческое описание этого отношения. Начало британской колониальной истории, говорит он, основательно изменило английский язык; его структура распалась на два упорядоченных языка: один иерархический, другой дословный. Британская империя подчеркивала силу английского убеждения, а не традицию диалога или символики. В результате демократический диалог, с его символической игрой, двузначностью и противоречивостью, превратился в дословный, однозначный язык красноречия (The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from Tempest to Tarzan. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. P. 38). «Когда эта двузначность проясняется, – продолжает Хейфиц, – дословный и метафорический аспекты языка выстраиваются в иерархию, абсолютизируются и начинают существовать в противостоянии друг другу, причем территорию однозначности оккупируют властители, а невольники вытесняются в пространство метафоры» (p. 38–39). Р. Барт замечает, что такое деление языка проходит по категориям национальное/зарубежное и свое/чужое и приводит к тому, что национальный язык отчуждается от самого себя. В пределах этого иерархизированного языка, замкнутого в границах национального государства, имперский язык метафорически репрезентирует остальной мир, в том числе Балканы, как колониального подданного, даже если он лишен в настоящее время колониальной истории.

33 Todorova M. Op. cit. P. 18.

34 Предисловие Т. Иглтона к *The Politics...*

Ярослав Грицак

И МЫ В ЕВРОПЕ?

В 1870-х гг., когда с разрешения Вены во Львове был основан политехнический институт, у австрийского министра просвещения возникла идея украсить его главную залу росписями, которые символически выражали бы миссию нового заведения. Росписи заказали известнейшему в то время польскому художнику Я. Матейко. Он, хотя и жил в Кракове, был, как и большинство поляков, патриотом Львова. Замысел мастера претворяли его ученики – по эскизам Матейко и под его тщательным контролем. Росписи должны были в аллегорической форме показать, что человеческий разум имеет позитивные и негативные стороны и соответственно может привести или к абсолютному счастью, или к тотальной гибели человечества.

Один рисунок стоит отметить особо. По железнодорожной колее едет дрезина, впереди которой бежит маленький мальчик, символизируя собой силу парового локомотива. На дрезине – супружеская пара, видимо, родители мальчика – фигуры, символизирующие эмансипацию: мужчина под влиянием технологического прогресса освобождает жену от тяжести домашнего хозяйства и открывает для нее широкие горизонты новой жизни. Позади виднеются заводские трубы, контрастирующие с монотонным ритмом сельской жизни, символически представленной фигурами двух крестьян.

Для нашего разговора важно то, что это аллегорическое движение направлено с Запада на Восток. То есть картина символизирует не просто прогресс, а прогресс, который придет из Западной Европы и раз и навсегда изменит жизнь в Европе Восточной. Чтобы до конца понять скрытое по-

слание этой росписи, необходимо принять во внимание особый статус австрийской Галиции. Это была одновременно и самая большая, и самая бедная территория Габсбургской монархии: выражение «галицкая нищета» служило ей визитной карточкой во внешнем мире. Польский инженер С. Щепановский использовал его в названии своей книги «Галицкая нищета в цифрах», которую издал в 1888 г. во Львове, вернувшись домой после нескольких лет жизни в Англии; в ней он на основе статистики доказывал, что средний галичанин работает в четверть, а ест вполовину нормы среднего англичанина.

Чтобы изменить это положение, Галиция должна была индустриализоваться, переняв новые технологии. Для достижения этого нужны были местные инженерные кадры – ради их массового производства и была основана Львовская политехника. В определенном смысле росписи Матейко иллюстрировали известные слова К. Маркса из его «Капитала»: «Каждое промышленно развитое общество представляет менее развитому образ его собственного будущего».

Матейко не был марксистом. Но он разделял веру Маркса в прогресс – новое божество, которым Просвещение заменило старого доброго христианского Бога. Этой новацией, однако, Просвещение не ограничилось: оно также разделило Европу на Запад и Восток и убедило ее, что Западная Европа есть высшая цивилизация, за которой полуварварский Восток, если он хочет идти в ногу с универсальным прогрессом, должен следовать. И хотя разделение на Запад и Восток, как говорит в книге «Изобретая Восточную Европу» Л. Вулф, существовало и раньше (оно началось с раскола христианства на католический и православный мир) и даже было артикулировано в терминах «высшего»/«низшего», «цивилизованности»/«отсталости» (достаточно просмотреть в Венском музее народного искусства «Краткое описание народов, живущих в Европе, и их свойств» (ок. 1720), чтобы увидеть, что «испанец», «француз», «валлиец», «немец», «англичанин» представлены в куда более симпатичных образах, нежели «поляк», «венгр» и «московит»), все-таки именно Просвещение вытеснило противопоставлением «Восток» – «Запад» прежнее деление на «цивилизованный Юг» и «варварский Север». «Югом» были греки, Византия, богатые итальянские города средневековья; «Севером» – варварские племена германцев, славян и других воинственных народов, которые можно и даже нужно было христианизировать, дать им письменность и другие необходимые завоевания цивилизации, – но мысль, что варвары могут стать в будущем такими же, как греки или византийцы, была попросту дикой. Просвещение и появление оси «Запад» – «Восток» кардинально изменили сам способ мышления: менее цивилизованные «восточные» народы и страны тоже когда-нибудь могут стать такими же, как «западные», если переймут рецепты модернизации.

***

Поезд играет символическую роль в украинской интеллектуальной истории. Эту роль хорошо выразил И. Франко в карикатуре, которую он в начале 1880-х гг. придумал для львовского украинского сатирического журнала «Нове дзеркало». Сатира выглядела как пародия на картину Матейко, хотя, вероятно, это сходство – совпадение, а не сознательный замысел. На рисунке Франко два быка упираются рогами в локомотив, из последних сил пытаясь его остановить. Все персонажи аллегоричны: быкам придан внешний облик двух могущественнейших политиков того времени – немецкого канцлера Отто фон Бисмарка и австрийского премьер-министра Д. Андраши, на локомотиве видна надпись: шутливо латинизированное украинское слово – postupus, а наблюдают за их поединком два галицких крестьянина, и один говорит другому: «Нет, Семен, эта пара [быки] не остановит ту пару [паровой локомотив]».

В этой карикатуре есть все элементы, характерные именно для украинского понимания прогресса. Его символизирует новейшая технология. Он мчится с Запада. Он обречен победить, и даже такие влиятельные фигуры, как Бисмарк и Андраши, не в состоянии его остановить. А самое важное – он работает на интересы крестьян. Пока что они просто наблюдатели, но они понимают, на чьей стороне сила и правда, и со временем станут главными потребителями достижений прогресса. Такую же идею высказал Т. Шевченко в дневнике: мол, «дитя Фултона» (то есть паровоз как символ модерной технологии) «в скором времени пожрет кнуты, престолы и короны». (Обратим внимание: в этой краткой записи имплицитно присутствует западно-восточное деление – ведь кнут, тогдашний символ российского самодержавия, Восточная Европа унаследовала от монголо-татар.) А устранив социальные барьеры, можно получить составленную из вчерашних крестьян «модерную» украинскую нацию: жизненный путь Шевченко и Франко – от сынов угнетенного крестьянского сословия до европейски образованных интеллектуалов – давал одновременно и образец, и доказательство возможности такого поворота событий.

Разумеется, оптимизм Шевченко и Франко по поводу поездов и исторического прогресса разделяли не все. Д. Зубрицкий в 1858 г. жаловался в письме М. Погодину на железную дорогу как на одно из двух величайших галицких зол (вторым были евреи), ибо она приносит выгоду лишь предпринимателям, фабрикантам и легкомысленным любителям путешествий и оставляет без хлеба людей, живущих вдоль железнодорожной колеи. Поэтому он не советовал строить железные дороги в России, ибо от этого выиграют разве только «просветители», которые есть не кто иные, как «завладевшие периодической германской литературой жиды».

В конце концов те, кто разделял оптимизм Шевченко и Франко, победили скептиков типа Зубрицкого – не в последнюю очередь благодаря советской со-

циальной инженерии, лозунги которой эволюционировали от революционного «наш паровоз, вперед лети...» до хрущевского «догнать и перегнать Запад». Коммунизм умер, но его дело живет – по крайней мере, живы его ментальные структуры, особенно там, где они опираются на коренную национальную традицию. Возьмем в одном из последних номеров «Дзеркала тижня» (11–17.01.03) статью доктора экономических наук А. Ревенка, которая выразительно названа «Наш ВВП, вперед лети, в Европе остановка...»:

> «Если советский паровоз на всех парах и по широкой колее неудержимо несся в коммуну, то наш стратегический путь в Евросоюз не обещает быть легким и безоблачным. Скорее всего, придется заменить локомотивы, машинистов, колесные пары при переходе на европейскую колею; подолгу стоять на станциях, полустанках перед семафорами с красным светом, пропуская трансъевропейские экспрессы других стран, которые более соответствуют условиям Евросоюза».

Такой паровозный способ мышления кажется в корне ошибочным – хотя ошибка не обязательно сделает невозможным желанное членство в Евросоюзе, ибо, как показывает опыт последних десяти лет, в таком же стиле мыслит большинство «еврократов» в Брюсселе. Настоящий вред от него может выявиться в питании неоправданных и завышенных западных ожиданий от Востока и восточных ожиданий от Запада. И в последующем неминуемом взаимном разочаровании – результате несбывшихся надежд.

***

В основании этой логики лежат две знакомые нам идеи: Европа разделена на Запад и Восток, и те восточноевропейские страны, которые будут хорошо себя вести (то есть примут западноевропейские правила игры), получат приз – билет с пунктом назначения «Европа». На популярность такого способа мышления в посткоммунистическом пространстве повлияло распространение потребительских настроений: святая убежденность советских граждан (закрепленная, впрочем, их повседневным опытом), что все «Made in...» лучше, чем «Сделано в...». Именно она, пожалуй, породила феномен, который стал очевидным благодаря первым опросам общественного мнения в эпоху Горбачева: они не обнаружили существенной разницы между тогдашней украинской и российской политической культурой и политической культурой западных индустриальных демократий – большинство советских людей отождествляли западную политическую модель с западными стандартами жизни. Были у этой логики и другие, более концептуальные основания, глубоко укорененные в «модерниза-

ционных» концепциях, которые приобрели особую популярность на Западе в 1950–1980-х гг., во время холодной войны. Модернизационные теории предполагали конвергенцию капитализма и коммунизма, с одной стороны, и заимствование постколониальной Африкой и Азией модерных (читай: западных) идей свободного рынка и демократии – с другой. Вкупе с прочими идеологическими импортными эрзацами – национализмом, либерализмом и другими некоммунистическими «измами» – они быстро заполнили вакуум, который образовался после краха марксизма, став особенно популярными среди тех национально и либерально мыслящих интеллектуалов, которые сделали модернизацию и вестернизацию чем-то вроде боевого клича в битве за политическое влияние в своем обществе.

Ирония ситуации заключалась в том, что модернизационные теории набирали силы на «Востоке» как раз тогда, когда на «Западе» их время уже проходило. Немецкий историк Г.-У. Велер, один из известнейших экспертов по теориям модернизации, а прежде – их сторонник, года два назад предложил достаточно простое упражнение для их научной оценки. Разделив лист надвое, он записал на одной половине те черты общественной жизни, которые мы связываем с модерностью: индустриализация, урбанизация, образованность, высокая социальная и территориальная мобильность и так далее; на другой – их антиподы: аграрное хозяйство, преобладание сельского населения, неграмотность, низкая социальная и территориальная мобильность и тому подобное. Образовался составленный в алфавитном порядке список из двадцати девяти пар, систематизирующий наши знания о модернизации как о «революционном, неотвратимом, необратимом, глобальном, комплексном, систематическом, далеко идущем и – last but not least – прогрессивном процессе».

«Список Велера», как и приведенное выше определение модернизации, в действительности является интеллектуальной провокацией, поскольку показывает ограниченность нашего представления о модерном мире. Вначале мы конструируем позитивный образ модерности, приписывая ей те черты, которые наблюдаем в технологически развитых обществах. А потом конструируем его антипод – т. н. традиционное общество, приписывая ему прямо противоположные черты. И пытаемся втиснуть всю историю последних 150–200 лет в аморфный – и в исторической перспективе бессмысленный – процесс «великой трансформации» традиционного общества в общество модерна.

В действительности же множество «традиционных черт» можно увидеть и в модерном мире. И наоборот: то, что мы считаем модерным, очень часто таковым не является. Возьмем, к примеру, тезис о малоподвижности традиционного общества. Якобы чаще всего крестьянин в каком селе рождался, в том и умирал, – а тем временем исторические исследования показывают, что от 5 до 50% населения «старой» Европы пребывало в постоянном движении: через миграции, эпидемии, войны и тому подобное. Г. де Сото в своей книге «Тайна ка-

питала» (ее основные положения я кратко охарактеризовал в прошлом году в «Критиці», ч. 4) высказал мысль, что «традиционные» крестьяне должны были оставаться дома по большей части из-за нехватки эффективных и дешевых способов сообщения – таких, например, как железная дорога. И даже в таких условиях они могли преодолевать довольно большие расстояния. На восточноевропейской территории – то есть на восток от Эльбы – тормозить мобильность крестьян могло бы главным образом крепостничество. Но и оно не могло быть абсолютным препятствием, пока существовали большие пограничные, мало заселенные и слабо контролируемые территории, такие как Дикая Степь или Слободская Украина. Достаточно посмотреть на карту территорий, с которых происходили, судя по их фамилиям, запорожские казаки: это пространство от Скандинавии на севере до Греции на юге, от Грузии и Казани на востоке до немецких земель на западе, хотя большинство среди казаков составляли выходцы с восточноевропейских, прежде всего – украинских, территорий.

Сконструированность нашего представления о модерном мире и модернизации этим не ограничивается. Велер внес в свой список столько пар терминов, сколько букв в немецком алфавите, – видимо, он ничего не придумал на X, Y, Z, зато добавил по две-три пары на более «словообразующие» K, P, R, S. Если бы такой список составлял украинский или русский историк, то вполне вероятно, что пар вышло бы более 30, в соответствии с количеством букв в кириллическом алфавите (можно представить, какие большие возможности открывают китайское и японское письмо). И выглядело бы это весьма символично, показывая, что концепция модерности сконструирована не в результате задумчивого созерцания потолка, а в соответствии с определенным культурно-историческим опытом, в самом примитивном случае – в соответствии с алфавитом.

Чей опыт берется за основу, очевидно: теории модернизации сконструированы по форме WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant). В XIX в. парадигму модернизированного общества задавала викторианская Англия, в XX в. – послевоенные США. В какой стране Маркс пишет свой «Капитал» и о какой стране он больше всего в «Капитале» говорит? В Англии и об Англии, а не – почему-то! – об Австро-Венгрии, Швеции или Российской империи. С кем сравнивает Щепановский галичан? С англичанами, а не с португальцами или корсиканцами. Кого стремится догнать и перегнать Хрущев? Америку, и то не всю, а только Соединенные Штаты.

Марксу, Щепановскому, Франко, Хрущеву (и, полагаю, Международному валютному фонду) было легко думать, что «промышленно развитое общество представляет менее развитому образ его собственного будущего»: все они разделяли веру в универсальный прогресс. Но что дает основания нам, эту веру утратившим, считать, что общество, которое составляют или не совсем «белые», или совсем не протестанты, а тем более не англосаксы, может

повторить опыт Великобритании или Америки? Мало кто сомневается в том, что Америка может победить Ирак, как она победила Афганистан. Но удастся ли ей внедрить в Ирак и Афганистан жизнеспособную модель демократии? Военный над этими вопросами может не задумываться. Политик может заявлять, искренне или лицемерно, что утверждение демократии в глобальном масштабе не только возможно, но и абсолютно необходимо. Зато историк, обязанный пользоваться другой временной и пространственной перспективой, нежели «теперь» и «здесь», должен иметь на этот счет серьезные сомнения. Ибо, по-видимому, в начале XXI в. термин «арабская демократия» так же проблематичен, как в конце XIX в. термин «галицкое богатство».

Уже М. Вебер сомневался, удастся ли объединенной Германии повторить английский экономический успех. Ибо немцам, по его мнению, не удалось пройти через жесткую школу аскетизма в отличие от англосакских протестантов. Что же тогда говорить о Российской империи, где слабость традиций институированной общественной жизни и недостаток чувства политической общности чувствовались гораздо сильнее, чем в веберовской Германии? Исследователь российской индустриализации Т. фон Лауе давным-давно сформулировал гипотезу, которая после десяти лет посткоммунистической трансформации в Восточной Европе выглядит очень свежей: модернизация в большинстве стран не удалась потому, что базировалась на перенесении в их общества формулы, изобретенной совсем в другом культурном поле. Авторы каждого модернизационного эксперимента пытаются соединить между собой элементы, которые либо не имеют природной связи, либо не находят в чужих странах той питательной почвы, на которой они выросли в «родных условиях». Поэтому исследованием модернизации, писал фон Лауе, должны заниматься не только историки или экономисты, но и социологи, антропологи, психологи и даже психиатры.

В англосаксонском мире индустриализация шла рука об руку с созданием демократической системы. За пределами этого мира мы имеем настойчивые попытки модернизировать страну экономически, не модернизируя ее политически. Первым в списке таких «модернизаторов наполовину» можно назвать кайзера Вильгельма: его вернейшими последователями были советский и нацистский лидеры; закрывают список нынешние лидеры авторитарных режимов бывшего советского пространства. Все они хотят или хотели иметь великую, цветущую и конкурентоспособную экономику. Однако никто из них не понимал – а кое-где и до сих пор не понимают – простого хантингтонского правила, что невозможно получить Биг Мак, не имея Биг Мага (Великой Хартии, основы англосаксонской политической традиции).

***

Украинская история – неисчерпаемый кладезь «очевидных» фактов, доказывающих, что Украина находится в Европе. Украинский историк скажет вам, что самый крайний восточный город, имевший магдебургское право, – это Полтава. И что, проводя линию самого крайнего продвижения на восток Ренессанса или барокко, мы должны провести ее по украинской территории. Теперь уже почти никто не повторит марксистского определения Запорожской Сечи как казацко-христианской республики – но каждый школьник знает, что казаки были «демократами». Обязательно кто-нибудь вспомнит, что конституция Пилипа Орлика – это первая конституция в мире. И так далее, и тому подобное.

Ситуация хорошо известная и легко узнаваемая. И. Лысяк-Рудницкий отметил курьезную тенденцию наций Восточной и Центральной Европы оспаривать любые незападноевропейские черты в своем национальном характере: «Польша – форпост западной, католической культуры»; «чехи – единственная славянская нация с западным жизненным стандартом»; «Венгрия имела Золотую Буллу одновременно с английской Великой Хартией»; «румыны – гордые потомки римских легионеров». «Такие утверждения, – писал он, – приходится встречать часто. Не хочу сказать, что они фактически не соответствуют истине, – по крайней мере, до определенной степени. Просто от них пахнет ментальностью бедняков, которые любят похваляться своими богатыми родственниками».

В украинском случае ссылки на западноевропейские черты были больше, чем обычное бахвальство. Они считались сутью украинской идентичности. Образ Украины «между Востоком и Западом» стал одной из самых употребляемых метафор в украинской национальной историографии. В то время как Запад символизирует сильно вестернизированная Польша, Восток отождествляется либо с Россией, объединившей традиции византийской теократии с восточным деспотизмом, либо с восточными народами, прямо причастными к украинской истории, – печенегами, половцами, турками, татарами и прочими. Украина от них абсолютно отличается, поскольку до своего присоединения к России она была связана с Западной Европой через Речь Посполитую или Габсбургов и принимала участие – хотя и с определенным отставанием и трудностями – в европейском социальном и культурном прогрессе. Впрочем, исторические аргументы мало помогают, когда речь заходит о сегодняшнем состоянии. Хвалиться родством с Западом любят едва ли не все восточно- и центральноевропейские нации; вести себя соответственно кодексу чести благородных родственников умеют далеко не все; еще меньше тех, у кого есть шансы быть приглашенными на великосветский прием в семейном кругу. Украина все чаще попадает в категорию «непрошенных». Даже когда ее руководство чет-

ко артикулирует свое обязательство вступить в Европейский союз, ей указывают на ее место. В обозримом будущем поезд европейского прогресса застрянет на западных границах Украины – так же, как останавливается на тех же границах настоящий поезд, чтобы перестроить колеса на более широкую европейскую колею.

Но – все-таки, все-таки... Откуда берется наше железное убеждение, что станцией назначения украинского состава должен быть Брюссель? И почему мы думаем, что в Европу ведет только одна колея? Не потому ли, что у нас по-прежнему кружится голова от великих дихотомий «Восток» – «Запад», «традиция» – «модерность», «отсталость» – «прогрессивность» и мы хотим как можно дальше уйти от первой части каждой из этих формул, чтобы быть как можно ближе ко второй? Не являются ли все наши разговоры о фундаментально европейском украинском характере не чем другим, как дымовой завесой, маскирующей наше желание попасть на великосветский бал богатых европейских родственников?

Хочу, чтобы меня поняли правильно. Тезис о сконструированном характере модернизации и локомотиве как ее символе не противоречит процессу модернизации вообще. Ни одна из современных стран не была такой, какой была 150 или даже 50 лет назад. Всюду наблюдается рост городского населения, повышение уровня образованности, разрастание сети коммуникаций – от поездов до Интернета и мобильных телефонов. Современный Китай показывает, что все-таки возможен Биг Мак без Биг Мага. То есть у нас есть эмпирические доказательства того, что к модернизационному состоянию ведет не один, а несколько путей. Поэтому корректно говорить не об одной «западной модели», а о многочисленных модернизационных опытах. Нет единой дороги к модерности, как нет единой Европы. И одна и вторая множественны, они распадаются на различные культурно-исторические опыты.

Первый, самый близкий раздел мы получим, если составим два отдельных списка – «счастливчиков» (допущенных после падения коммунизма в первый круг расширения Евросоюза) и «неудачников» (допущенных только во второй, а то и не допущенных совсем). Демаркационная линия между первыми и вторыми совпадает с границей между западным и восточным христианством. Ибо группу неудачников составляют Беларусь, Украина, Россия, Молдова, Румыния, Болгария, Сербия – страны, которые разделяют общее византийское наследие.

Я далек от того, чтобы утилитарно трактовать вещи совсем не утилитарные. У меня нет намерения доказывать, что протестантизм выше католицизма, а тот – выше православия. Допускаю, что духовный опыт восточного христианства действительно уникален и облако с православными в раю будет летать выше, чем облако с католиками. В конце концов, предпочитаю, чтобы о делах духовных спорили богословы, а не историки или политологи. Но одно дело – духовное измерение каждой религии, другое – долговременное влияние определенных религиозных практик на формирование разных культур. Вебер и Хантинг-

тон могли ошибаться в своих ответах, но, по-видимому, они ставили правильные вопросы.

Обратимся снова к «осязаемым» фактам. Еще до изобретения парового двигателя и железной дороги весомым технологическим фактором – а заодно и символом изменений – был печатный станок. Подсчитано, что к началу XVII в. на Западе было напечатано около 200 млн книг. В России в то время издано лишь 20 книг тиражом не более двух-трех тысяч экземпляров каждая, то есть 40–60 тыс. в сумме. Разница указывает на то, что различия между западным и восточным христианством были чем-то большим, нежели различия в количестве, – и касались они всего восточнохристианского мира, а не только России или Московского княжества (см. статистику книгопечатания в книге о. Бориса Гудзяка «Кризис и реформа»). И хотя со временем масштаб культурного производства, разумеется, возрос (к концу XIX в. восточный и западный христианский мир по этому показателю сравнялись, а в XX в. Советский Союз даже считался самой читающей страной), оставался еще вопрос качества чтения: все ли напечатанное разрешалось читать? Тут встает проблема специфических политических традиций восточнохристианского мира, удельной чертой которого была слабость общества как независимого политического фактора.

Современный историк и политолог Д. Шипфлин замечает:

> «Особенность западной модели развития состоит в размежевании сфер религиозной и светской легитимации [власти]. Ярче всего это иллюстрирует символическая драма Каноссы. В какой-нибудь другой исторической традиции трудно даже представить, чтобы такой могущественный светский правитель, как император Генрих IV, совершил покаянное паломничество во власянице и с петлей на шее, только бы искупить свои религиозно-политические грехи, – или, в терминах политики, признать религиозную власть папы Григория VII, которому он неудачно бросил вызов. Мысль о том, что аналогичный акт покаяния мог бы совершить московский царь, византийский император или османский султан, попросту абсурдна».

Размежевание сфер власти было основополагающей чертой «западной модели» и стало фундаментом для роста институированной сферы свобод, в которой, в свою очередь, могли возникать самоуправляющиеся университеты, цехи, города и тому подобное. Как только одна из конкурирующих сторон – церковь или государство – пыталась восстановить контроль над этими институциями, они всегда могли податься под защиту другой стороны и, маневрируя между ними, расширяли свое поле свободы. Существование двух независимых друг от друга политических сил сделало возможным появление третьего действующего лица, независимого и от государства, и от церкви.

На востоке Европы государство было всем, и все – включая церковь – было

для государства. Государство было главной действующей силой в проведении политической, культурной и экономической модернизации. Оно строило железные дороги, сооружало мосты, предоставляло концессии на фабрики, распускало общины и учреждало колхозы, определяло, как писать стихи или музыку и лепить скульптуры. А поскольку оно делало все это в соответствии со своими позициями и интересами, то эта «модернизация сверху» приводила к весьма своеобразным, иногда парадоксальным результатам: железнодорожное сообщение в Российской империи было построено так, что зерно из центра Украины на европейские рынки было удобнее возить через Кёнигсберг, нежели через порты черноморского побережья, – потому что железнодорожная линия между Одессой и Киевом делала петлю на несколько сотен километров, как можно дальше от австрийской границы, чтобы в случае «агрессии с Запада» не облегчить потенциальному врагу продвижение в глубь Российской империи.

Очевидно, что модерновые и модернизационные идеологии и движения – социализм, консерватизм, либерализм или национализм – возникали и функционировали как проекты альтернативные или конкурентные по отношению к российской монархии или советскому режиму. Сужение сферы функционирования этих идей посредством «ареста» их институционного развития означало, что у подобных «измов» было не много шансов развиться в массовые политические движения. Проиллюстрировать эту ситуацию нам вновь поможет железнодорожная аллегория: когда в 1903 г. в Полтаве открывали памятник И. Котляревскому и по этому случаю туда приехали ведущие украинские патриоты, ходила шутка, что, если бы поезд потерпел крушение, украинскому национальному движению настал бы конец: все патриоты уместились в один вагон. Подобным же образом шутили и по поводу прочих движений: однажды женевская группа «Освобождение труда» выбралась на прогулку по озеру, и ее глава Г. Плеханов просил своих соратников не раскачивать лодку, если они не хотят остановить марксистское движение в России. За одним обеденным столом собирались делегаты учредительного съезда белорусской «Громады». Сильнейшая оппозиционная российская партия – конституционных демократов – не имела ни в одном украинском городе более 200 членов. Вагона для ее эвакуации было бы мало, но одного поезда, пожалуй, хватило бы.

Достаточной численности рядовых членов эти «вагонные партии» не имели, поэтому их деятельность сводилась к активности нескольких десятков или сотен профессиональных политиков, которые из-за нехватки более полезных занятий жарко спорили между собой, доводя партию до частых расколов, изменений названий и тому подобного – иначе говоря, до кризиса политической идентичности. Это касалось даже победившей партии российских большевиков, и приезд Ленина в Россию в запломбированном вагоне только усилил революционную символику поезда. Временами правительства новорожденных государств передвигались в военных поездах, нередко бывших максимальной

территорией эффективной власти («в вагоне – Директория, под вагоном – территория»). Власть большевиков даже после их победы сосредоточивалась в больших городах и вдоль железнодорожных путей, по которым ходили бронированные поезда. Вне было большинство территории и населения, лояльность которого приходилось завоевывать другими изобретениями модерной цивилизации – пулеметами и концентрационными лагерями.

За пределами досягаемости железных дорог текла крестьянская жизнь, хотя ее будто бы монотонное течение, как на росписи Матейко, – такой же интеллектуальный конструкт, как все другие черты, приписанные традиционному обществу. В действительности оно было очень разнообразным – хотя бы уже потому, что крестьяне всякий раз давали отпор тем, кто пытался навязать им «сверху» свой способ жизни. Лозунги антибольшевистских крестьянских восстаний в 1919 г. отображают смешение разных понятий: «Мы за власть Советов, но против жидов и кацапов», «Да здравствует Советская власть! Долой большевиков и евреев!», «За самостоятельную Советскую Украину», «За самостоятельную Советскую власть». То же самое было и позднее: среди лозунгов крестьянского сопротивления сталинской коллективизации 1930 г. можно увидеть ссылки на белых, Махно, петлюровцев, Пилсудского и даже на римского папу – разительное отличие от опыта, скажем, крестьянства в Польше, где оно в буквальном смысле этого слова построило Польское государство в 1918–1919 гг., а в критическое время польско-советской войны 1920 г. варшавское правительство возглавил крестьянский деятель В. Витос.

В западнохристианском мире происходил процесс «из крестьян – в нацию». Присущий также и восточнохристианскому миру, здесь он происходил, однако, намного медленнее, с большими перерывами и отклонениями, пока в конечном итоге не трансформировал крестьян в советских колхозников. Но неопределенность или двойственность идентичностей осталась, в том числе и среди жителей больших украинских городов, отделенных от соломенной крыши всего одним-двумя поколениями. Недавний опрос, проведенный «Демократическим кругом» по заказу Института политики, показал, что 69% опрошенных в Украине выступают одновременно и за теснейший союз с Россией, и за вхождение Украины в Евросоюз. Социологи называют это состояние общественной шизофрении «посттоталитарным плюрализмом». Как историк я сомневаюсь, что это состояние исключительно посттоталитарное. Не хочу вступать в дискуссию, было ли советское общество 1960–1980-х гг. тоталитарным, поскольку она не изменит первоначального утверждения: исторические материалы показывают наличие этой массовой шизофрении и до утверждения коммунизма, и – что не менее важно – среди явных антикоммунистов. Вероятно, что мы имеем здесь дело с кризисом массовых идентичностей, не закрепленных ни институционально, ни в повседневных практиках, которые выявились как следствие краха политической модернизации в Российской империи и Советском Союзе.

***

Было бы большим упрощением представить кризис массовой идентичности или отсутствие разделения властей как единственную продолжительную тенденцию восточнохристианского мира. А еще больше – возвести ее в ранг исторической закономерности или особого пути Восточной Европы. Современный историк, в отличие от интеллектуалов XIX в., свято веривших в прогресс, сомневается насчет существования объективных общественных законов и железных закономерностей. Он желает говорить о тенденциях. Но и сведение богатства исторического опыта к одной-двум тенденциям также кажется ему подозрительным.

В действительности в рамках восточнохристианских цивилизаций у нас есть как множество культурных и политических наследий, так и многообразие разных тенденций. Некоторые из них очень близки к тем, которые мы считаем «западными»; другие, которые кажутся нам византийским наследием, в действительности имеют местное происхождение (историки до сих пор спорят, насколько в средневековой и раннемодерной восточнохристианской Европе знали о Византии).

Делать акцент на давних восточнохристианских традициях есть смысл в той мере, в какой это помогает увидеть, что Украина, Россия, Беларусь или Румыния принадлежат к Европе по-иному, нежели Италия, Греция, Португалия или Франция. Но это не противоречит тому фундаментальному факту, что Украина к ней все-таки принадлежит, и не утверждает, что между Украиной, Россией, Беларусью или Румынией можно поставить знак абсолютного тождества. Принадлежность Украины к Европе доказывается не столько ссылками на «объективные» исторические факты и традиции, сколько количеством людей, которые в эту принадлежность верят и для которых эта вера служит, так сказать, руководством к действию, даже если это действие пассивно. Историкам известно: действительность, в которую верят люди, реальна не меньше, чем «осязаемая» действительность.

Таких «твердо верующих» в Украине приблизительно 25–30% и еще приблизительно столько же «маловеров» – тех, кто колеблется между «Востоком» и «Западом». Не берусь прогнозировать, увеличатся ли эти группы и перерастут в большинство либо останутся отъединенными меньшинствами. Историки – плохие пророки, ибо единственное будущее, которое они хорошо знают, – это прошлое. К их голосам, однако, стоит прислушиваться по другому поводу, а именно обсуждая структурные ограничения, которые на нас накладывает прошлое. История полна богатых возможностей. Но число этих возможностей действительно ограничено. И не у всех из них есть одинаковые шансы реализоваться.

В исторической перспективе у «европейского выбора» Украины есть шанс, и, вероятно, он больший, чем в белорусском или российском случае. Мой кол-

лега московский историк Д. Фурман когда-то в частном разговоре сравнил Украину, Беларусь и Россию с большим, но аморфным и бесхребетным животным, которого можно истязать, бить, изменяя себе в угоду, – а он будет покорно и молча все терпеть и прибегать «к ноге», как только услышит команду хозяина. Фурман, однако, несколько засомневался в этом образе, когда приехал в Киев в сентябре прошлого года: массовые выступления украинской оппозиции убедили его, что украинский зверь не такой уж покорный и бесхребетный и что кое-где у него еще сохранились позвонки.

Вернемся к нашему первоначальному образу – образу поезда как символа модерности. Станция назначения украинского состава, как и скорость его движения, не зависит от воли и желания машиниста. По крайней мере, только от его воли. Прокладывая железную дорогу и устанавливая график движения, нужно принимать во внимание особенности его культурно-исторического ландшафта. Или, как это формулируют современные транзитологи в категориях теории путевой зависимости (path-dependency theory), «куда Вы попадете, зависит от того, откуда Вы вышли».

Это не означает пессимистического сценария. Это означает, скорее, необходимость интенсивной интеллектуальной, или, если хотите, психической терапии самого машиниста. Целью такой терапии должен был бы быть отказ от парадигмы универсального прогресса. Эта парадигма сломалась уже давно, но об этом знает лишь узкий круг академических интеллектуалов. На уровне же массового сознания большинство по-прежнему верит в существование центров и периферий, в историко-природное деление Европы на Восток и Запад, в существование одного-единственного рецепта модернизации. Короче говоря, в локомотив с надписью Postupus. Отказ от такой веры означает признание множественности норм. Есть разные рецепты быть модерным, есть разные способы быть европейцем, и можно по-разному быть украинцем, как, в конце концов, существуют разнообразные способы быть человеком. Важно, чтобы наши желания как-то совпадали с нашими осознанными возможностями и осознанной ответственностью за сделанный выбор.

А если уж нам так хочется быть в Европейском союзе – не в Европе, ибо там мы давно уже есть! – то, по крайней мере, перестанем плакать о своей утраченной или нереализованной европейской идентичности. Европа объединяется на прагматических принципах, а ссылки на общее историческое наследие служат лишь идеологическим оправданием. Иначе трудно объяснить, почему Украина имеет худшие шансы, нежели Турция, чья причастность к европейской истории весьма условна, или Албания, для членства которой в Евросоюзе ни у кого нет лучшего аргумента, чем высокий ВВП за последние два года.

Вопрос не в том, будет ли Украина членом Европейского союза. Вопрос в том, станет ли она от этого счастливее. Нет сомнений, что Украина должна проводить политические реформы, повышать жизненные стандарты, укреплять

свою безопасность. Но она должна делать это не ради членского билета в НАТО или в Евросоюз. Она должна делать это ради самой себя. В любом случае, членство в ЕС или НАТО должно прийти как следствие, а не как предпосылка украинского успеха.

Владимир Абушенко

КРЕОЛЬСТВО КАК ИНО-МОДЕРНОСТЬ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ (ВОЗМОЖНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ)

Понятия «креольства» и «креольскости» (как и породивший их термин «креол») не являются универсальными в культурологических анализах. Они достаточно жестко привязаны к определенным научным дисциплинарностям, типам дискурсивности и практикам социальных взаимодействий. Преодоление установившихся границ и широкое некритическое оперирование этими терминами (как и новообразованным от них термином «креолизация») в публицистике и журналистике в современной восточноевропейской (в том числе белорусской) социокультурной ситуации, призванное подчеркнуть ее постколониальный (и/или постимперский) характер, только затемняет суть дела и хабитуализирует (а тем самым и деконцептуализирует) реальные, скрывающиеся в них содержания, что ведет к потере их эвристической ценности в возможной междисциплинарной теоретической и методологической рефлексии.

1

Термин «креол» (фр. creole от исп. criollo) возник в практиках взаимоотношений подданных колониальных империй (исходно – Испании) для обозначения лиц, рожденных вне территории метрополии (исходно – в Америке), что наделяло последних неравным (прежде всего – социально-политическим) статусом и неравными возможностями по отношению к лицам, рожденным в метрополии. Неравенство статусов и возможностей могло закрепляться юридически, но чаще проявлялось фактически как само собой разумеющееся. Принадлежность к креолам требовала также наличия европей-

ского происхождения (по крайней мере теоретически, так как опять же «по факту» к ним принадлежала и часть метисов). Тем самым конституировалось некое особое состояние «креольскости» как двойственности, пограничности и маргинальности в некоем пространстве «между» или «на краю». По мере становления новых колониальных стран «расовая» компонента в креольскости ослабевала (хотя никогда и не исчезала полностью), а «территориальная» усиливалась, акцентируя «тутэйшасць» ее носителей[1]. Это делало принадлежность к определенному территориальному контексту, локальной ситуации, местной со-бытийности если не определяющей, то доминирующей в самоидентификациях «неаборигенного» населения колоний.

Этнологический аспект креольскости, ведший к специфике социально-политического статусного положения (пребыванию в «креольстве»), чуть ли не сразу стал дополняться и постепенно сливаться с культурологическим аспектом. Складывалась так называемая «колониальная культура» и «колониальные стили», следующие определенному импортированному образцу, однако вариативные, а зачастую достаточно автономные и оригинальные по отношению к нему (наиболее ранним и ярким примером чему может служить так называемое латиноамериканское «креольское барокко»)[2]. С точки зрения «центра» («человека метрополии») они квалифицировались чаще всего как проявления периферийности, стилистической сниженности, культурной неполноценности, даже «варваризации». С точки же зрения самой «периферии» («креола») они выражали прежде всего особость и неповторимость «местного», «локального», «контекстного», а тем самым приспособленность к жизни «тут». Таким образом, и в культурном измерении креольскость оказывалась, с одной стороны, исходно двойственной (можно для ряда случаев говорить и о ее расколотости), а с другой – конституируемой через факт принадлежности к определенному (культурализируемому) пространству.

Соединение этнологического и культурологического аспектов порождало специфический тип национальных самоидентификаций и самосознания, также исходно двойственных в самой своей основе. Эта специфика проявлялась прежде всего через неизбежное наличие различия-различения в идентификационной (само)тождественности[3]. В ней индивид никогда не оказывался равен самому себе, а если он этого не замечал или не хотел замечать, то находилось множество ситуаций, проявляющих эту нетождественность, как и множество путей, средств и желающих напомнить ему об этом. Креол неизбежно восстанавливался в своей «неиспанской испанскости», в своей тождественности-нетождественности жителю метрополии, т. е. в креольскости. Причем представляется, что этот тип идентификаций является достаточно универсальным и выходит далеко за пределы традиционно понимаемого креольства (т. е. может быть применен для анализа типологически близких, хотя и имеющих иной генезис, ситуаций). Достаточно сослаться на не такие уж и отдаленные от нас во време-

ни примеры реинтеграции алжирских французов в просто французов, воссоединения западных и восточных немцев и т. д. Эти примеры еще четче, чем собственно американо-креольская ситуация, указывают на значение «места» («тут», «тутэйшасці»), т. е. пространственной контекстности, заполненной иными событиями, чем «там» (в том числе и иными прочтениями (интерпретациями) происходящего «там», которое «тут» видится и воспринимается иначе), в идентификационных процессах.

Латиноамериканская же ситуация интересна прежде всего тем, что позволяет проследить метаморфозы идентификаций в процессуальной динамике. В ней нарастание различий-различений в идентификационной (само)тождественности приобрело «необратимый» характер и завершилось полной сменой культурно-национальной идентичности на основе внутреннего (из нее самой) преодоления креольскости, а не в результате «ликвидации» складывавшегося креольства под воздействием внешних причин, как в упомянутых примерах. Рефлексия различий-различений как «иного» внутри европо(испано)-центрированной целостности привела к конституированию «инакового» (латиноамериканского) по отношению к этой целостности. Развитие этой рефлексии сопровождалось переводом дискурсов пространства в дискурсы времени, в поиск сути «латиноамериканского», переходом от задач политического («первого») освобождения к поискам культурного («второго») освобождения, трактуемого как подлинное самообретение идентичности и аутентичности. Дискурсивное производство креольских «тутэйшых» генеалогий сменилось созданием текстов, репрезентирующих генеалогию «тутэйшасці» («латиноамериканскости»), оказавшуюся «интересной» бывшему «центру», который сам стал теперь «инаковым» по отношению к латиноамериканскому как равновеликому себе (и/или, во всяком случае, сравнимому с собой)[4].

2

Сказанное выше позволяет, на наш взгляд, расширить традиционное употребление терминов «креол», «креольскость», «креольство» и наполнить их новым концептуальным содержанием. Можно реконструировать по крайней мере три уже предпринятые попытки такой переинтерпретации.

Наиболее известная из них была предложена Б. Андерсоном. Он выдвинул тезис об особом типе креольского национализма, отличном от двух других, – государственного и языкового, доминировавших в европейском «центре». Последние не имели корней в латиноамериканских контекстах как в силу отсутствия на тот момент суверенных государств, которые только предстояло создать, так и в силу того, что креолы пользовались теми же языками, что и жители метрополии. За редкими исключениями (среди которых можно назвать попытку Х. Б. Альберти манифестировать особый аргентинский язык), языковые про-

блемы, как и проблемы особого этнического происхождения (хотя позже и появились генеалогии, возводящие «латиноамериканское» к «индейскому» или «метисному»), не могли выступить здесь конституирующими нацию факторами. Кроме того, сам национализм не мог быть понят как «внесение национального (само)сознания в массы». У него не оказывалось никакой субстратной подосновы, кроме определенной региональной самодостаточности, сложившейся на основе административной и экономической общности. Национализм мог быть здесь только делом элит, которые, в свою очередь, еще требовалось до-(пере)-конструировать через внедрение понятия о том, что они представляют нации, и затем уже на этой основе переопределить «тутэйшых» как своих собратьев по нации. Складывание креольского национализма шло, согласно Б. Андерсону, через «переживание одновременности», что означает по сути трансформацию пространства (принадлежности контексту) во временную одновременность (осознание своей принадлежности целостности, длящей себя из прошлого через настоящее в будущее), т. е. через конституирование контекстной генеалогии в ее соотнесении с открывающейся универсальной проектной перспективой[5]. Такая трактовка позволила Б. Андерсону расширить применимость рассматриваемой терминологии за пределы Латинской Америки, в частности на Северную Америку и некоторые иные (которые он, впрочем, специально не рассматривает) (пост)колониальные ситуации, открывая тем самым возможность и дальнейших расширительных переинтерпретаций анализируемой проблематики.

Иная, менее известная, но более разработанная, версия универсализации «креольского» была концептуализирована «философией латиноамериканской сущности», а затем переконструирована в «философии освобождения». Наиболее репрезентативны в этом отношении фигуры мексиканца Л. Сеа и аргентинца Э. Дусселя[6].

Л. Сеа исходил в своих построениях из тезиса о соположенности различных смысловых идентификационных содержаний в латиноамериканских контекстах, в которых различные типы дискурса не сменяют друг друга во времени, а продолжают сосуществовать с предшествовавшими, удерживаясь, как одновременно значимые в определенной противоречивой целостности, рамкой пространственного контекста. Истоки этой ситуации Л. Сеа усматривает именно в не-(до)-решенности задач культурно-национальной идентификации во времена креольского периода латиноамериканской истории, в двойственности самой природы креольскости, в неспособности креольства адекватно отрефлектировать и концептуально оформить свою контекстность как равную иным. Это породило неизбывность ситуации культурно-интеллектуальной (отвлекаясь от всех иных ее видов) зависимости и несамостоятельности «латиноамериканского». В результате оказался культурно-содержательно ненаполненным и утопичным либертарный (политико-освободительный) проект С. Боливара,

и принципиально не могли быть реализованы как охранительско-креольский консерваторский, так и антикреольсконаправленный цивилизаторский проект. Наиболее репрезентативной фигурой консерваторского проекта был венесуэлец А. Бельо, исходивший из тезиса о возможности приобретения подлинной (аутентичной) идентичности[7] только на основе переинтерпретации постколониального (испанского по своему происхождению) культурно-интеллектуального наследия (что породило в рамках проекта тезис о «неиспанской испанскости»). Противоположный по направленности цивилизаторский проект был наиболее отчетливо артикулирован аргентинцем Д. Ф. Сармьенто в его концепции «варварства и цивилизации»[8], в которой с «варварством» отождествлялось именно креольское постколониальное наследие в силу своей контекстуальной (в том числе и метисной) неполноценности. Ему противопоставлялись универсалистские ценности «центра», усвоение которых только и может задать подлинную основу латиноамериканской идентичности (при этом «испанское» также оценивалось как периферийно-контекстуальное по отношению к «центру», который репрезентировало «французское» и/или «североамериканское»). Лишь XX век, считает Л. Сеа, заставил Латинскую Америку обратиться к собственной сущности, породив в конце концов проект освобождения как самообретения собственной культурно-интеллектуальной полноценности, но тем самым и окончательно изжив креольскость изнутри ее самой.

В ином ключе решает этот же круг проблем Э. Дуссель, акцентирующий свое внимание прежде всего на тематике тождества-различения, универсального-контекстного. Иначе – на анализе соотношения (аналектике, но не диалектике, т. е. схватывании соотношения в терминах диалогической взаимодополнительности, а не борьбы противоположностей) тождественности («того же») и тотальности, с одной стороны, и Другого и Инакового – с другой. С его точки зрения, «центр» продуцирует «онтологию тотальности» (или «философию тождества»), в которой присутствует интенция к снятию контекстуального «иного», а для «инакового» (пребывающего вне тотальности) просто не остается места – ведь «вне» не может быть ничего, кроме «пустоты». Тотальность с неизбежностью (по определению) воспроизводит отношения господства и подчинения, угнетения и зависимости, раскалывая находящуюся вне «центра» креольскость, превращая себя из репрессии по отношению к ней в объект ее желания. Поэтому изменить сложившееся положение дел можно только через последовательную критику желаемого, что одно только может явиться основой для восстановления-появления контекстуального – через «иное» Инакового при конституировании бесконечности Другого. Однако такому Другому нет полноценного места в «философии тождества», что, на взгляд Э. Дусселя, показала диалогическая философия в лице Э. Левинаса. Другой может появиться лишь в результате дискурса и праксиса освобождения, а такую возможность противостояния тотальности дает лишь «варварство третьего мира» как Инаковое «цивилизован-

ности центра», позволяющее «прочитать Европу из Латинской Америки». В итоге онтология «центра», нацеленная на обоснование истины, вытесняется этикой, ориентированной на моральное признание Другого, отношения «Я – мир» – отношениями «Я – Другой». Однако для этого необходима де-струкция самой этики через возвращение исходного значения слову «этос» (ethos – «жилище», «место пребывания»). Тем самым необходимо возвращение к собственному («варварскому» – креольскому) контексту и конституирование себя «тут» как свободного перед тотальностью «там» (с учетом опыта прочтения ее опыта своими глазами). Это, в свою очередь, позволяет выйти из контекстового «бытия-данного» в «возможность-бытие», из которого реализуется переосмысливание своего «бытия-данного» в новых перспективах возможности «бытия-с-другими». В итоге выявляется сокрытая Инаковость собственного контекста, а сам он в этой (генеалогической) ретроспективе и одновременно (проектной) перспективе перестает восприниматься как «ущербный» (и, опять же, приобретает временное измерение).

Наконец, третья и наиболее актуальная и популярная в настоящее время версия переинтерпретации креольскости и креольства принадлежит кругу украинских интеллектуалов 90-х гг. XX в. во главе с М. Рябчуком[9]. Рассматриваемая терминологическая номенклатура была предложена последним для обозначения и выявления характеристик той значительной части украинского общества, которая, политически ориентируясь на независимость страны, в целом (с известными оговорками) не приняла в социокультурном пространстве «украинскость». Это позволило уйти от бинарных дихотомий при анализе украинской ситуации (основная из которых – украинскоязычные-русскоязычные), введя в «поле игры» третью силу – креольство, а тем самым и конституировать более глубинные основания (например, смещение анализа на уровень социокультурных кодов) для анализа современных национально-культурных процессов. В целом сохранив идентификационную специфику понятийного ряда и открыв его новые эвристические возможности, универсализировав его применимость для постсоветского (постимперского) пространства, данная переинтерпретация открыла и перспективу построения на основе концептуализации креольскости действенного аналитического социологического инструментария. Линия на социологизацию проблематики особенно явственно проявилась у белорусских последователей данной переинтерпретации. Однако применение концепта креольства (точнее даже – термина «креол») для анализа прежде всего социополитических процессов Беларуси привело к резкому сужению его эвристических возможностей. К тому же если у М. Рябчука в полном соответствии «с традицией» акцентирована двойственная и неоднозначная природа креольства (упрощенно говоря, анализируются «минусы», но не забываются и «плюсы»), то в белорусском контексте произошло «уплощение» понятия. «Креолы» определяются в этом случае как «носители донациональной идентичности»,

«культурно неполноценные», «психологически неустойчивые», «основа стабильного авторитаризма» и т. п. Тем самым заявляется, по сути, не просто антикреольская позиция, а не что иное, как иноверсия тезиса о народе, с которым «не повезло». Показательно, что параллельно стала выдвигаться и идея нового белорусского национализма как аристократического по духу проекта[10]. Оставляя в стороне рассмотрение продуктивности данных тезисов, следует обратить внимание на то, что они воспроизводят в иных контекстах старый креольский спор, концептуализированный в условиях Латинской Америки как противопоставленность консерваторского и цивилизаторского проектов, что не замечается самими белорусскими адептами данного круга идей. Так и подмывает спросить: «Так кто же все-таки креол?»

3

Представляется, что рассмотренные выше версии универсализации понятий «креольскости» и «креольства» позволяют расширить рамку рассмотрения проблематики. В этом аспекте существенно прежде всего постоянство, с каким прослеживаются в разных вариантах связи креольскости и креольства с проблемами: 1) национальной идентичности и идентификации, 2) уровня национального самосознания и способов его текстово-дискурсивного и праксисного выражения, 3) особенностей бытия «тут», в своей со-бытийности и ситуации, 4) противопоставленности «центра» и «периферии», 5) рефлексии понятия «границы», отделяющей «тут» от «там», 6) репрессии и одновременно желания того, что было «там», в отношении к тому, что имелось «тут», 7) раздвоенности, антиномичности, неоднозначности всех субъектных самоопределений, 8) пространственно-«тутэйшага», а не временного характера этих самоопределений, 9) переплетенности рефлексивных, культурных, социальных и личностных измерений в этих самоопределениях. По сути, во всех этих случаях речь идет о привязке к «месту пребывания» (что и зафиксировано Э. Дусселем), которое имеет различные измерения, способы и степень выраженности в мышлении-рефлексии и идентификациях-идентичностях, фиксируемых в соответствующих текстах и дискурсах. При этом креольство оказывается одним из достаточно универсальных способов этого «пребывания», а следовательно, имеет отношение и ко всему остальному, что с ним соседствует и что находит свое выражение в феноменах креольскости. Таким образом, ключ к пониманию креольства и креольскости лежит вне самих «креолов» и связан с анализом того, что было выше, вслед за Э. Дусселем, обозначено как «место пребывания».

Фактически речь здесь идет об анализе того, что иначе можно обозначить терминами «контекст» и «контекстность» («контекстуальность»). Понятийно термин «контекст» принято в доминирующих в настоящее время дискурсах связывать с термином «текст». Однако в данном случае речь идет о попытке переин-

терпретации другой его концептуализации, связанной первоначально с таким направлением логико-методологических исследований, как «история идей», в котором анализировалась логика своеобразного самопорождающего развития различных (прежде всего научных) представлений о мире, по отношению к которым совокупность исторических социокультурных обстоятельств, в которых эти представления сформировались, рассматривалась как «внешняя» и несущественная. Обстоятельства такого рода трактовались как имеющие только косвенное значение для возникшей идеи, и то лишь постольку, поскольку они определили контекст, в котором творил автор, ту или иную идею высказавший, а тем самым повлияли (через со-бытия биографии автора) на ее появление «здесь-и-сейчас». Только в этой перспективе идеи имеют контекстность[11]. Однако в нашем случае более интересны метаморфозы, произошедшие с терминами «контекст», «контекстность» и «контекстуальность» в исследовательских направлениях, противостоявших «истории идей», а затем и интернализму и конституировавших в итоге то направление в современной логике и методологии науки, которое получило название экстернализма, утверждавшего нечто прямо противоположное (во всяком случае – в предельных версиях) интернализму – социокультурные исторические контексты (контекстность, контекстуальность) играют решающую роль в появлении той или иной идеи (в этом аспекте биография автора в значительной степени лишь проговаривает их)[12].

Если уйти от крайностей обоих обозначенных выше направлений и попытаться отрефлектировать рассматриваемую проблематику с позиции методологических установок социологии знания, анализирующей внутреннюю логику развертывания знания в терминах исторического социокультурного порождения самой этой логики, то обнаруживается, что универсализированное понятие контекста может быть рассмотрено как ключевое для понимания порождаемых в обстоятельствах тех или иных эпох, социумов и культур текстов и дискурсов, что, в свою очередь, позволяет понять так или иначе связанные с этими текстами и дискурсами идентификации (креольскую в том числе). Контекст в данном случае относится тогда не к тексту, а к порождающим его стратегиям мышления и выступает искомым «местом пребывания». Однако в качестве такового он приобретает многомерность и тогда каждый раз встает вопрос: «А о чем, собственно, идет речь в данном конкретном случае?» При этом традиционно актуализируемое отношение «текст – контекст» (в котором последний трактуется как квазизнаковый феномен, придающий дополнительные значения тексту) оказывается не более чем одним из возможных (пусть и конституируемым в структуралистско-постструктуралистской методологии как доминантное), а само это отношение может быть переинтерпретировано в свете двойственной нагрузки, которую понятие контекста начинает нести в рамках анализа рассматриваемой проблематики.

С одной стороны, понятие контекста позволяет фиксировать экспрессивно-семантическую целостность текста – смысл и значения которого для каждого контекстуального прочтения оказываются аддитивными по отношению к смыслу и значениям суммы составляющих его единиц. Помещение же этого текста «внутрь» некоей текстовой целостности и/или рассмотрение его «на фоне» такой целостности порождает его дополнительную (супер)аддитивность. Постструктуралистские версии анализа как раз и смещают интерес к эффектам супераддитивности. В них текст сопряжен прежде всего не с автором (и контекстами порождения), а с читателем, с его опытом и смыслами, относимыми к контекстам прочтения. В рамках нашего анализа в качестве контекста прочтения выступает состояние креольства и порождаемая по ходу чтения ситуация креольскости (шире и несколько в ином аспекте – (пост)колониальности и/или (пост)имперскости), средствами которых и происходит усвоение вне и помимо этого контекста (в «центре», в Европе, в метрополии) созданного текста (а самое главное – стоящих за ним ментальностей и/или мыслительных стратегий). При этом сам этот текст выступает по отношению к креолу одновременно и как репрессирующий его, так как он с необходимостью должен быть усвоен (например, через систему образования) как непревосходимый образец, задающий «европейскость», и как объект желания креола, так как только обязательное усвоение этого нерефлектируемого в своих основаниях образца есть необходимое условие современности уровня мышления. Текст в данном случае приобретает характеристики некоего универсального канона, а контекст исходно определяется (конструируется и конституируется) как продуцирующий «ущербность» мышления, как то, чего не должно быть, или (как минимум) как то, что подлежит преодолению (изживанию).

Одновременно он ставит принадлежащего ему и стремящегося вырваться за его пределы (границы) креола в ситуацию зависимости-подчиненности и неразрешимой двойственности, так как он принадлежит: 1) контексту, который квалифицируется «из центра» и во многом воспринимается им самим как несуществующий или стремящийся к небытию (и в этом аспекте «пустой»), так как подлинность и полнота бытия принадлежат (по определению) только «центру» («европейскости»), а сам креол есть «специфический европеец»; 2) контексту, который является его основным, а зачастую и единственным (как в силу того, что не каждый обязан бывать и бывал в «центре», так и в силу того, что «центр» вводит ограничения на попадание в себя креолов или каких-либо их категорий) «местом пребывания» (бытия «тут» как минимум в «тутэйшасці»); и в этом отношении контекст более чем реален и со-бытийно заполнен. В своем втором контекстуальном измерении навязываемо-желаемый текст (прежде всего то, что вычитывается за ним) так или иначе порождает «креольское сопротивление», обращает к рефлексии контекста (что и продуцирует, опять же, как минимум «тутэйшыя» генеалогии), с одной стороны, а с другой – вызывает к жизни но-

вые, вычитываемые из канона смыслы. Поэтому те же «тутэйшыя» генеалогии, хотя и строятся по внешнему (чужому, заимствованному, навязанному и т. д.) образцу (который к тому же, по определению, нельзя превзойти) и, как правило, изначально оцениваются (если вообще замечаются) из «центра» как вторичные и/или презентирующие некую «туземную экзотику» и не более, имеют неоспоримое культурно-креативное значение для порождающего их креольства и окультуривания (ухода от фиксации простой пространственности и «тутэйшасці») ситуации креольскости.

В этом аспекте рассмотрения нашей проблематики предлагается далее понимать под контекстом организованную совокупность тех со-бытий, которые порождают новые смыслы и значения, которые вкладываются в некий универсальный (взятый из «центра», канонический) текст и принципиально противопоставляются в нем тем, которые, будучи внесены в этот текст обстоятельствами его порождения, остались, как правило, неотрефлектированными в этом качестве «центром», но выявлены, распознаны как таковые и изменены (или даже заменены) благодаря иной со-бытийности «мест пребывания» условно периферийного (т. е. не находящегося в «месте и обстоятельствах» продуцирования текста) читателя (особенно при занятии последним прагматической позиции при усвоении этого текста).

С другой стороны, переинтерпретация традиционного понимания контекста призвана акцентировать его де-конструирующую (разрушающую) роль по отношению к универсальности, но, по сути, к центрированности (и лишь через нее к универсальности) текста. Обнаруживая свою зависимость от контекста, текст уже начинает свидетельствовать о своей инвариантно-вариативной (с акцентом на вариативности) природе. Становится очевидным, что он содержит в себе смыслы и значения, привнесенные в него контекстами его порождения, которые оказались «утопленными» и неотрефлектированными в нем, но которые сразу же обнаруживаются при попадании текста в децентрирующий его инокультурный (не связанный с «центром») контекст (для которого они распознаются как «чужие» и/или «чуждые»). Последний стремится заменить неприемлемые для него смыслы и значения своими собственными, что ведет к существенным трансформациям исходного текста. Можно, наверное, говорить даже о том, что мы начинаем иметь дело с существенно иным в ряде его измерений текстом (хорошей иллюстрацией в этом отношении является поэтический перевод, но данное положение справедливо в той или иной степени для любого социогуманитарного текста)[13]. Креольство как раз и позволяет занять эту искомую позицию условно периферийного читателя, пребывающего в инаковости (не сразу рефлектируемой как таковая и им самим), позволяющей обнаружить иное в тексте «центра», первоначально воспринимая его как иное по отношению к своей собственной ситуации креольскости и пытаясь его исправить или заменить (своим иным-инаковым), удерживая при этом основное инвариант-

ное содержание текста. Представляется, таким образом, что и в этом аспекте рассмотрения нашей проблематики не только сохраняется, но и усиливается возможность трактовки контекста, данная выше.

4

Из проделанного выше анализа возникает и еще одна грань рассматриваемой проблематики, акцентирующаяся на вопросе о том, почему европейское (модерновое) мышление долгое время не обнаруживало свое иное и почему последнее оказалось достаточно прозрачно для «стороннего» взгляда. Поиски ответов на него: 1) обнаруживают нерасторжимую связь между тематиками контекста (контекстности и контекстуальности) и (национальными) самоидентификациями мыслящих и действующих субъектов; 2) позволяют понять креольство как первичную (инаковую в поле задаваемой тождественности «европейского центра»), но недостаточную национально-культурную (само)идентификацию.

Сосредоточившись на проблеме сокрытости иного, можно обнаружить, что дискурс новоевропейского (модернового) мышления исходно создавался как европоцентрированный, универсальный в своей «европейскости», самотождественный и непрозрачный (непроницаемый) для другого (иного, инакового). В этих своих характеристиках он неизбежно конституировался как единственно возможный в своей самодостаточности. Любой иной способ мышления и/или осознания (рефлексии) опознавался («ярлыкизировался») как изначально в том или ином отношении «ущербный» и «неполноценный», возможно – как периферийный и/или маргинальный («варваризированный»), возможно, в лучшем случае, – как предуготавливающий «новоевропейский» (в качестве такового часто рассматривалась традиция «восточной философии»). В качестве полноценных истоков и предпосылок своей модерности Новое время согласно было рассматривать только античную культуру и философию. Все остальные способы философствования выступали для него как в той или иной мере «пустые» (в более поздних версиях – как «замусоренные»). Только европейскому человеку (прежде всего и почти исключительно западноевропейцу) приписывалось обладание некоей всемирно-универсальной миссией, которую он и призван реализовать (в том числе и по отношению к креолизируемому восточноевропейцу). В обозначенной перспективе показательно и то, что этапом в рефлексии этой миссии была переинтерпретация иберийской реконкисты в конкисту в конце XV – XVI в., а тем самым и ее осмысление в той или иной «увязке» с дискурсом колониализма (что не помешало в последующем Испании и Португалии самим надолго «выпасть» за рамку «новоевропейского»). Апофеозом завершенности и репрезентативности этого круга идей выступили философия истории и история философии Гегеля[14]. Новоевропейский дискурс в большинстве

случаев изначально развертывался исходя из представления о трансцендентально-универсальном субъекте, которому противопоставлен не менее трансцендентно-универсальный объект, способный тем не менее быть схваченным в своей самотождественной самости субъектом, действующим по правилам единственно возможной в своей универсальности процедуры (при всем различии понимания стратегий ее реализации). «Чистому мышлению» и/или «чистому опыту» (в их рациональности как условии «правильности») противополагались «природа как таковая» и/или «социум как таковой». Спор же шел именно лишь о гносеолого-эпистемологических стратегиях их рационального и/или опытного познания (обоснования), не выходящих за онтологически обозначаемую и универсалистски понимаемую границу «европейскости». Вопрос о контекстуальности как опыта, так и мышления, не говоря уже о («неуниверсальности») рациональности, просто не возникал (или он игнорировался как несущественный). Если же речь о контекстах все же заходила, то они осмысливались в терминах «возмущающего воздействия среды», для минимизации воздействия которой необходимо вводить своеобразные «коэффициенты поправки» в условия сформулированной в идеальном виде «задачи».

Разрушение этой стремящейся к поддержанию своей целостности и самодостаточной тождественности конструкции далось новоевропейской мысли крайне нелегко и заняло достаточно продолжительное время. Ее же окончательная де-конструкция явилась одновременно и де-конструкцией («смертью») самой классической новоевропейской философии, а тем самым осмыслением и переосмыслением сути и топологии модерности. Не имея возможности рассмотреть здесь этот процесс, обозначим пунктиром только основные его вехи.

Одним из первых прорывов, ставящих под сомнение «внеконтекстуальную универсальность» европейского мышления и «европейского способа быть», симптомизирующим наступающую исчерпанность классических способов рефлексии, стал проект создания социальной науки (исходно – социологии) и возникновение позитивистской методологии познания. Последняя интересна в рассматриваемом аспекте своей переориентацией с философского универсализма на конкретику научного дискурса (с «метафизичности» на «фактуалистичность»), на акцентирование данности, проверяемости и обоснованности любого конструкта в конкретике опыта, на его соотнесенности с ним. Однако сам опыт понимался при этом вполне универсалистски (хотя уже и в терминах научного знания), а субъект по-прежнему выступал как, вне всякого сомнения, европоцентрированный, включенный в институционализации универсалистского по своему характеру изобретения – европейской науки[15]. К тому же в своей эволюционистской версии (тем более в терминологии «социал-дарвинизма» и/или «расово-антропологической школы») позитивистско-натуралистическое направление еще долго не могло избавиться от представлений в духе «лестницы существ». Более же «мягкая» версия неизбежного социального про-

гресса, унаследовав установки французского Просвещения (которому, в частности, принадлежит и сама концептуализация Восточной Европы), также закрепляла деление человеческих сообществ на «чистых» и «нечистых», соответствующих требованиям прогресса и находящихся вне его и/или «выпавших» из направленного общего развития человечества. Таким образом, уже на данном примере видно, что, жертвуя чем-либо, европейское мышление стремилось сохранять в неприкосновенности свои исходные универсалистско-центристские установки. И эта коллизия возникала еще неоднократно, например, в комплексе философско-социолого-историцистских идей марксизма, интересного в аспекте рассматриваемой проблематики своими концептами «родовой сущности» человека, отчуждения, праксиса, полярности интересов разных социальных групп (классов) любого социума, «некапиталистического» (т. е. не универсального) пути развития и некоторыми другими, а также своим пафосом де-конструкции сложившегося порядка и критики идеологий[16].

Однако только у Ф. Ницше и в «философии жизни» в целом (параллельно у С. Кьеркегора, что не было, впрочем, своевременно зарегистрировано как факт европейского мышления) впервые эксплицитно зафиксирован бунт против универсалистских притязаний европейского рационализма как бы внутри его самого (не умаляя при этом, с одной стороны, шагов, сделанных в этом направлении А. Шопенгауэром, а с другой – отвлекаясь от многовековой мистико-иррационалистической традиции самого «европейского мышления» именно в силу того, что она исходно конституировала себя как противопоставленную «рацио»). В рассматриваемом случае со всей очевидностью была поставлена под сомнение единственность, самотождественность, универсальность институционально конституированной рациональности и провозглашена сама возможность вариативности жизненных и познавательных стратегий. Кроме того, наряду с мышлением (сознанием) появилась как законная для дискурса новая реальность – «жизнь» (тело, телесность), противопоставляемая социальности, но прежде всего – культуре, не способной более однозначно санкционировать самореализацию субъекта. Зависимость «способа мыслить» и «способа быть» от ценностного и/или символического (т. е. культурных) оснований была показана в различных версиях неокантианства (прежде всего у Г. Риккерта и Э. Кассирера) и прописана (в своей сконструированности) на примере «протестантской этики» у М. Вебера, что задало в том числе и импульс к постепенной культур-контекстуализации рефлективных концептуализаций. В разных версиях соединяясь с ожиданием прихода «сверхчеловека» и/или с тезисом «неизбывного трагизма культуры» (Г. Зиммель), «обреченности к смерти», эти новые версии саморефлексии «европейскости» наложились на конкретику катаклизмов Первой мировой войны и революционных потрясений конца 1910-х – 1920-х гг., обосновываемых ссылками на реализацию «Марксова проекта», призванного положить «конец предыстории» человечества. Европейский универсализм и

самотождественность в единственности оказались фундаментальным образом расколотыми и поставленными перед необходимостью ответов на новые вызовы, однако значительное количество предъявленных ответов так и осталось отмечено дискурсом кризиса сознания и культуры. Универсалистским притязаниям коммунистической идеологии был противопоставлен в конечном итоге обновленный нарратив, повествующий о глобальном характере «западных ценностей», концепции «миссии белого человека» радикально реформировались в различные версии теории модернизации и деколонизации. На «приближающемся горизонте» западного социально-политически ориентированного мышления появились идеалы и образы дискурсов глобализации и постиндустриализма, окончательно маргинализировавшие «призрак коммунизма» после проигрыша странами «реально победившего социализма» технологического соревнования и «холодной войны». Однако даже эти (в известной мере идеологически-доктринальные) построения с необходимостью должны были уже учитывать внутри себя тезисы о мультикультурности и контекстуальной вариативности «(пост)современного» мира. Появились различного рода концепции «центра и периферии», «запаздывающего» и/или «догоняющего развития» и т. п.[17] Таким образом, пытаясь отстоять свои позиции, универсализм вынужден был к концу XX в. в значительной мере пожертвовать постулатами единственности и самотождественности, а следовательно, и собственной самодостаточности.

Этот кардинальный поворот «западного мышления», маркируемый уже самим фактом конституирования неклассических типов философствования и возникновением социальных и гуманитарных научных дисциплинарностей от середины XIX до первых десятилетий XX в., был методологически и дискурсивно проработан в целом ряде новых философских стратегий, отстраивавших себя в известной мере в оппозиционировании универсализму во многом именно за счет освоения категорий «различения» – «другого», «отличного», «иного» («инакового»), «идентичного», «аутентичного», «ситуационного», «маргинального», «прагматического» и т. п. Фактически весь этот категориальный ряд так или иначе, имплицитно или эксплицитно, прямо или косвенно связан с понятием контекста (контекстности и контекстуальности), понимаемого, правда, самым различным образом – как «бессознательное», «архетипическое», «повседневное», «чужое» и т. п. Таким образом, понятие контекста оказалось «вирусным» для классических способов мышления и построения дискурсов, «взрывающих их изнутри», хотя многие из них и пытались (часто «до последнего») сохранить связь с универсальностью «европейскости» и ее атрибутами. В этом аспекте показателен, в частности, путь, проделанный интенционалистско-феноменологической традицией. Она интересна в данном случае теми радикальными выводами, которые были сделаны во многом уже за рамками исходных установок Гуссерля в развитие его тезисов о принципиальной соотнесенности субъекта и объекта,

специфике «естественной установки» и нередуцируемости содержаний «жизненного мира». При этом показательно и то, что наиболее кардинально эти понятия были переинтерпретированы уже и за границами собственно философии – прежде всего в феноменологической социологии (в том числе и в социологии знания), введшей представление о мире повседневности как жизненно-контекстуальном и ином, чем те предметности, с которыми привыкла иметь дело западная философия и наука (в лице той же социологии, например). В этом же ключе можно попытаться понять структуралистские (К. Леви-Стросс и др.) и функционалистские (М. Мосс и др.) поиски оснований универсального в «архаике» бинарных структур и/или отношений дарения. Еще более примечательны те выводы, к которым в результате длительных переопределений своей предметности пришли рационально-научная и аналитическая традиции европейского мышления, постепенно «де-структурируя» собственную универсалистскую установку через культур-контекстуализацию («плюрализацию») одного из основных своих понятий – понятия научной истины. Здесь можно сослаться на развитие и изменение аргументации Г. Башляра и его последователей в рамках «неорационализма», на поворот от интернализма А. Койре к экстернализму у Т. Куна и его последователей внутри «исторической школы философии науки», а особенно на эволюцию методологических установок К. Поппера от исходных верификационалистских схем через фальсификационизм к радикализации последнего в «критическом рационализме» и к «фальсификации» самого фальсификационизма последователями К. Поппера Х. Альбертом и Э. Топичем, вплоть до «уравнивания» мифологического и научного дискурсов К. Хюбнером, например.

Однако, последовательно и по разным векторам «дискредитируя» «единственно-возможность» и самотождественность традиционных научных и философских дискурсов, плюрализируя само понятие рациональности и «завязывая» его на культурные основания, европейское неклассическое мышление имплицитно остается связанным с универсалистской установкой. Оно старается находить свое «иное» внутри самого себя, восстанавливая его прежде всего из того, что ранее им же самим маргинализировалось и наделялось статусом несущественной (для универсального) контекстуальности. Это относится и к таким достаточно радикальным «разворотам», как философская антропология с ее базовым тезисом о человеке как о «недостаточном животном», культурно и социально-институционально «дооснащаемом» для нормальной общественной жизни, или экзистенциализм с его ситуацизированной оппозицией сущности и существования и/или (в историцистской перспективистской версии Х. Ортеги-и-Гассета) с его тезисом о множественности жизненных и познавательных видений реальности. В меньшей мере это относится к традиции диалогистической философии (прежде всего Э. Левинаса), эксплицитным образом осмысливавшей иное как инаковое, но именно в силу этого она заметно «выбивается»

из «неклассики» в постнеклассическую философию. «Иное», таким образом, не радикализируется (в большинстве случаев) в неклассическом типе «европейского мышления» как «инаковое». Если же последнее все же попадает в фокус внимания, то оно «заключается в скобки» как в разной мере непрозрачное и недоступное, а тем самым и неидентичное аутентичному пониманию, ино-цивилизационное. Одним из первых путь к столь радикальному решению предложил О. Шпенглер в своем противопоставлении цивилизаций и понимании цивилизации как вырождения (в иное-инаковое) культуры. «Раскрутка» же тезисов цивилизационных альтернатив и выборов получила свой новый поворот под воздействием процессов деколонизации, складывания понятия «третьего мира» и неудач стратегий модернизации (по сути «пересадки» европейских образцов в инокультурную «почву»)[18].

5

Понимание такой универсалистской центрированности новоевропейского мышления и его «упорствования» в нежелании признать проблематику контекстуальности, иного и инакового во многом лежит за его собственными пределами, а именно в специфике контекстов его порождения, не в последнюю очередь определяемых реализованными в Европе (в «центре») стратегиями национальной (само)идентификации, в параллели и в неразрывной связи с которыми шло становление европейского модернового типа мышления и «европейского способа быть». Эти стратегии существенно, как затем выяснилось, отличны от других возможных типов (само)идентификаций, порожденных иными контекстами. Из последних нас интересуют здесь лишь те, которые находились все же в «зоне» непосредственного влияния «европейского центра» (маргинализировались им) и в этом смысле могут быть собирательно (в силу типологической близости по данному критерию) обозначены как креольские (т. е. нас не интересуют в данном случае национальные (само)идентификации, происходившие вне «зоны» прямого европейского воздействия).

В значительной мере исходная неактуализированность проблематики контекстуальности связана, на наш взгляд, со становлением европейского универсализма прежде всего в регионах, напрямую наследовавших основные версии римско-античного, католико-христианского, ренессансного, (контр)реформационного, просвещенческого универсализмов, что обеспечило в том числе и относительную «естественность» («безболезненность», «само собой разумеющесть») этно-культурных самоидентификаций, в которых собственно национальные контексты напрямую связывались с универсальным и, в силу этого, слабо рефлектировались (когда британское, например, становилось чуть ли не синонимом универсального и образцового, и наоборот – универсальное вряд ли могло оказаться «небританским»). При этом шла постоянная борьба за пра-

во репрезентировать европейский «центр» между так называемыми «мировыми державами». Показательны в этом аспекте анализа «примеры» по различным причинам «запоздавших» в национальной самоидентификации немцев и/или итальянцев, для которых достаточно болезненной оказалась проблема обоснования изначальной вписанности своих контекстов в универсальность и была чрезвычайно актуальной (на некоторых этапах) проблематика этно-культурного самоопределения, что и послужило мощным импульсом к возникновению впервые отрефлектированной языковой (в терминологии Б. Андерсона) формы национализма, сконституированной прежде всего усилиями немецких мыслителей и лишь затем (в национализмах «второго поколения») перенесенную в страны Центральной и в меньшей мере Восточной Европы (применительно к Беларуси можно, наверное, говорить о языковом национализме «третьего поколения» в начале XX в., а уж попытки его абсолютизации в конце этого же века вообще не поддаются квалификации в «логике поколений»). Еще более показателен пример «выпавшей» на определенном этапе из универсальности и утратившей с ней связь Иберики (прежде всего Испании), что превратило все «испанское» на несколько веков в единый подлежащий постоянной рефлексии контекст, параллельно выдвинув в центр внимания проблематику национально-культурной самоидентификации[19].

Совершенно особый случай – «подключившиеся» к универсальности, но никогда не принадлежавшие изначально к «ее региону» интеллектуальные традиции, исходно создававшиеся в существенно иных (инаковых) социокультурных и исторических контекстах, однако всегда находившиеся в зоне влияния «центра». Это с неизбежностью делало их контекст (контекстность и контекстуальность) проблемой собственной рефлексии. Попадание проблематики контекста (именно как инакового, а не просто иного) в центр внимания и превращение его в основное «место приложения усилий» внутренне раскалывает национальную культурную традицию (и продуцируемые ей национальные (само)идентификации). Тогда появляются условные «западники», которые, осознавая всю инаковость собственных контекстов, видят именно в них источник периодической «периферизации» и/или «маргинализации». Отсюда стратегия изживания особости, ориентация на вне-контекстуальные образцы. Но в той же культурной традиции появляются и условные «почвенники», видящие именно в инаковости основание оригинальности продуцируемых рефлексий, креативной силы собственной культуры. Со всей силой эта дилемма проявляет себя в случаях усиления («подкрепления») «экспансионизма» культуры претензией ее носителей (с разной мерой обоснованности) на какую-либо мировую миссию. Классический пример – российская традиция с мистифицированной фигурой П. Я. Чаадаева и непрерывно возрождающимся славянофильско-почвенническим типом дискурса. Показательно, что в работах российских авторов время от времени обостряется рефлексия российско-испанских

параллелей, примером чему служит и ряд публикаций 1990-х гг. Однако при всей «похожести» ситуаций во многих параметрах не следует все же микшировать их исходное существенное различие, с одной стороны, и современное состояние проблемы (связанное и с тем, что Испания «вписала»-таки себя в европейскую универсальность) – с другой[20].

Особый и пристальный интерес в аспекте иного-инакового контекста-контекстности (контекстуальности) вызывает и проблематика национального самоопределения народов, утративших и/или ранее не имевших своей государственности, народов, волею судеб самоидентифицировавшихся в рамках многоэтнических государств и/или империй, «пространственно» попадающих в ареал «европейскости». В этом случае появляется свой дополнительный локальный «центр», который начинает стремиться так или иначе монополизировать право на (ре)презентацию универсального, что предполагает интенцию к «выравниванию» подпадающего под его «юрисдикцию» пространства хотя бы по некоторым важнейшим параметрам, задание той или иной идентификационной культурной и/или национальной самотождественности населения (граждан). В этом плане основное сопротивление стратегиям унификации-отождествления исходит прежде всего как раз от самовоспроизводящихся ино-контекстуальностей, внутри которых их культуртрегеры постоянно обращались к реконструкции-возрождению и/или конструированию-изобретению новых идентичностей разного рода (в том числе и прежде всего (этно)национально-культурного характера). Следовательно, и в данном случае основополагающей остается оппозиция «универсальное – контекстное», хотя и взятая уже в иных ракурсах, а во всех рассмотренных здесь перспективах «национальное» (во всевозможных версиях варьируемое контекстуальное) конституируется как особый, а зачастую и основной предмет философских рефлексий и научных усилий в рамке социально-гуманитарных дисциплин[21]. Эти обстоятельства резко отличают продуцируемые здесь дискурсы и тексты, по отношению к которым у «центра» всегда возникало подозрение в возможности их отнесения к философии и даже науке.

6

Отдельного анализа заслуживают стратегии, с помощью которых «центр» пытается «справиться» с проблематикой контекстуальности. В первую очередь речь должна идти о различных версиях «подавления», сочетающих в себе «кнут и пряник», прямую «репрессию» и провоцирование «желания» (в том числе и через возможность попадания в «современность»). Одними из наиболее эффективных оказались стратегии реализации идеи «единого народа», прежде всего в либералистских прочтениях народа как конституируемого по гражданству на основании идеи свободы, а не по «крови». Наиболее эксплицитный пример –

конституирование французской нации (при в той или иной мере сохраненных контекстах «корсиканскости», «бретонскости» и т. д. и периодических попытках возрождения, например, «провансальскости»). Другой тип стратегий – курс на де-национализацию национальных меньшинств (причем вовсе не обязательно и скорее не в формах прямого подавления – как то имело место, например, в фашистской Германии, когда любое проявление «неарийскости» (фактор «крови») рассматривалось минимум как показатель «ущербности»). Более действенными в этом отношении оказались разнообразные версии «...фикации», в частности «русификация» в Российской империи, которая, не отвергая возможности прямого насилия (подавление национально-освободительных движений), проводилась в том числе, например, через систему школьного образования и создание лояльной «центру» (принявшей его правила игры) администрации. По сути ее целью была (не рефлектируемая должным образом) «обратная креолизация» (когда это представлялось возможным, например, по отношению к украинцам, белорусам, угро-финским народам Поволжья и т. д.) «инородцев» (но те же белорусы и, в меньшей степени, украинцы рассматривались скорее как «урожденные» креолы, чем инородцы)[22]. Гораздо реже местным культурным (в той или иной степени связанным с игрой на политическом поле) элитам (которые далее будут пониматься как «контекстуальные элиты», что требует отдельного обоснования)[23] удается добиться компромисса с «держателем универсальности», а тем самым легализировать и легитимировать и, по возможности, так или иначе вписать свой контекст в универсальность. Наиболее репрезентативен в этом отношении венгерский пример в империи Габсбургов, ставшей даже именоваться Австро-Венгерской империей (не забывая про все известные издержки и незавершенность движения в этом направлении). Особый случай – «советизация» в сочетании с лозунгом о «праве наций на самоопределение», не проанализированная еще должным образом в рассматриваемом аспекте, о чем свидетельствуют ее крайне полярные оценки, колеблющиеся между полюсами эффективного решения национального вопроса и продолжения имперской политики «русификации», дополненные в последнее время дискурсом «де-русификации» («советизация» также может быть осмыслена в терминах специфической креолизации и де-креолизации)[24]. Однако эти же приведенные репрезентативные примеры (которые можно дополнить и опытом существования Чехо-Словакии) показали одновременно и «половинчатость», а значит, и принципиальную уязвимость подобных стратегий, в которых явное доминирование оказывалось, как правило, замененным латентным доминированием, что и вызвало в конце концов распад данных образований.

В целом же так или иначе все рассмотренные стратегии вели (если не приводили к распаду поля тождественности) к вольной и/или невольной нивелировке контекстуальности, ее периферизации и маргинализации по отношению к «современному» (модерновому), которое бралось по преимуществу в своих уни-

версализированных образцах, продуцируемых «европейским мышлением». Контекстуальность, а вместе с ней и недоминирующие типы национально-ориентированного сознания, разными способами «этнографизировалась» и/или «геттизировалась» (а тем самым де-осовременивалась), определялась («ярлыкизировалась») в доминирующих дискурсах как нечто экзотическое и достойное внимания лишь в этом качестве (по типу: «А еще у нас есть свои папуасы, индейцы и т. п., и они такие странные» или: «У нас даже у папуасов, индейцев и т. п. есть свои писатели, художники и т. п.»). В конечном итоге основная задача состоит в этом случае в отграничивании «контекстуальных элит» от выхода на «современный» (уравнивающий их контекст с другими в универсальности) уровень мышления, их акцентировании на проработке тематики собственной особости и «составлении перечня былых и/или придуманных заслуг» – продуцировании дискурсов, конституирующих «тутэйшыя» генеалогии, но никак не порождающие тексты, способные (ре)презентировать генеалогию «тутэйшасці» и обозначить иную, отличную от порождаемой «центром» проектную перспективу. В любом случае «центр» стремится в большинстве случаев к превращению этих контекстов из инаковых в свое, а следовательно, и им контролируемое иное. Как интенция это стремление, что уже отмечалось выше, исходно было вписано в «новоевропейскость». Однако как таковое в своих собственных определениях оно было облечено в специальный конструкт в просвещенческой идеологии, прописавшей критерии «просвещенности», реализация которых была четко обозначена в определенном (западноевропейском) локусе, наделенном статусом универсальности (репрезентации «европейскости» как таковой). От Просвещения берут начало различные проекты модерна (как и он сам), призванные в конечном итоге технологизировать «современность», а тем самым и перевести «разборки» с контекстуальностью в область универсальных «высоких технологий». Борьба с любыми проявлениями «местного» и «локального» (трактуемых к тому же как «местечковое») составляет саму суть обществ индустриального (модернового, современного) типа и доминирующих в них способов мышления и построения дискурса. Контекстуальное «терпится» здесь по преимуществу как неизбежное (в силу невозможности его окончательного устранения) зло, с которым приходится считаться и которое необходимо утилизировать (коль уж нельзя устранить) в своих целях. Радикальное изменение сложившегося положения дел становится возможным только в ситуации «пост» (постиндустриальности, постмодерности, постсовременности), задающей принципиально инаковые рамки и параметры как мышлению, так и дискурсивности, меняя одновременно само понимание и дискурса, и текста, и контекста, а самое главное – рациональности как основы просвещенческого и модернового центрированного универсализма. Постмодернизм (как подходность и как парадигмальность) «похоронил»-таки в череде объявленных смертей «трансцендентальное означаемое», «автора» и «субъекта», а заодно провозгласил и «конец

истории», сделав своей фундаментальной установкой а-центризм и введя в качестве своих важнейших концептов «ризому» и «симулякр» (в контексте рассматриваемой в статье проблематики важны как минимум еще два его понятия – «след» и «складка»), а тем самым открыл принципиально иные возможности для обсуждения интересующей нас проблематики.

7

Однако обсуждение вновь открывшихся возможностей требует самостоятельного рассмотрения, которое далеко увело бы за пределы поиска ответов на более узко поставленный в нашем случае вопрос о сути креольства и креольскости. Здесь постмодернистская перспектива важна не сама по себе, а лишь для понимания горизонта, к которому шло движение «центра» в эпоху модерна, но прежде всего для понимания того, что и, главное, почему открылось в конечном итоге из ситуации «места пребывания», инакового, чем «центр». Одной из моделей такой ситуации и выступает креольство, пребывающее в креольскости, определенное в четвертом разделе работы как первичная (в поле тождественности «европейского центра»), но недостаточная национально-культурная (само)идентификация.

Поиск ответов на эту группу вопросов (а, собственно, они и «заявлены» в данной работе) требует переакцентировать внимание с «центра» на «периферию», так как основной круг идентификационных проблем связан прежде всего со способами, стратегиями, возможностями и целями, которые способны формулировать и реализовывать сами «пребывающие в контексте». В данном случае также наблюдается большой разброс вариантов, что связано с характеристиками как культуртрегеров, так и, в большей мере, со спецификой самих контекстов, в которых им приходится действовать. В этой перспективе существенно разнились, например, ситуации поляков, ориентированных на восстановление недавно утерянной независимости и поддержание устойчивого функционирования и развития богатств национальной культурной традиции, и чехов, озабоченных задачами возрождения национального самосознания и языка, «реинкарнации» национальной элиты и восстановлением утраченных связей с собственным культурным наследием. Однако позиция тех же чехов в пространстве самоопределения существенно отличалась уже от возможностей их ближайших соседей словаков и т. д. Разность контекстов Австро-Венгерской и Российской, например, империй также не требует особых комментариев (при этом можно зафиксировать внимание и на различии идентификационных контекстов шотландцев, валлийцев и ирландцев внутри Британской империи). При этом примечательно то, что в большинстве случаев цели самоидентификаций были связаны (с разной степенью радикализма) прежде всего с восстановлением в правах и/или вписыванием собственных культурных контекстов как равных в

пространство универсальности (речь идет о периоде второй трети XIX – начала XX в., который уже рассматривался в связи с появлением проблемы контекста в европейском мышлении). Таким образом, во всех этих случаях речь шла не просто о рефлексии контекста (как имеющего непосредственные идентификационные нагрузки) и его дискурсивном выражении, а о выстраивании его оппозиций с универсальным – «центром» и порожденными им каноническими текстами. Последние в этом случае также переинтерпретировались в свете содержащегося в них идентификационного компонента через восстановление иного (которое, собственно, и подлежало замене своим), но с сохранением инвариантной составляющей, которую необходимо «присвоить» (через соединение со своим иным-инаковым) как условие своей вписанности в более широкую, чем национальная, рамку («европейскость») и/или как условие конституирования иной-инаковой рамки (например, «евразийскости»). Во всех этих случаях речь шла, если воспользоваться уже приводившимся принципом, о прочтении «центра» своими глазами («прочитать Европу из Латинской Америки»), вступлении в полноправное владение наследием «центра», т. е. включении его в собственные дискурсивные стратегии, и производстве текстов (соединяющих свое иное-инаковое и инвариантное универсального), которые (при осознании всей их ино-инаковости, которая начинает расцениваться как «плюс» (новаторство), а не «минус» – сниженность по отношению к образцу «центра») сами начинают задавать «непревосходимый образец» в рамках универсального.

Классические примеры реализуемости такой возможности являет собой опять же Латинская Америка, где такого рода идентификация «растянута» на несколько веков (но при этом не теряется ее относительная связность), что (вот уж на самом деле нет худа без добра) позволяет пошагово проследить динамику всего процесса, где была соблюдена относительная «чистота эксперимента», так как здесь на рассматриваемые идентификационные проблемы минимально «давил» груз утраченного, но «вопиющего» исторического прошлого, постоянное апеллирование к которому в различных национально-идентификационных стратегиях «возрожденческого» типа в Европейском регионе значительно «затемняло» суть дела. Так вот, если ограничиться примерами только из философии и литературы (которая в таких ситуациях всегда, что не нами замечено, несет сверх-литературную нагрузку), то в латиноамериканском «итоговом протоколе» как минимум обнаруживаются: «философия латиноамериканской сущности» и «философия освобождения», «латиноамериканский модернизм», «магический реализм» и «новый латиноамериканский роман», без которых непредставима культурная и интеллектуальная панорама всего XX в.

Однако модельной оказывается и белорусская ситуация, в которой особый интерес представляют процессы, четко проявившиеся в последней трети XX в., но имеющие свою длительную («растянутую во времени») предысторию (в качестве модели может быть взята, что и было сделано «тамошними» авторами, и

украинская ситуация, но в ней «играет» большое количество дополнительных факторов, что усложняет анализ). Особый интерес в данном случае представляет рефлексия и анализ белорусской ситуации как «места столкновения» и реализации различных стратегий и проектов как «центра» (даже «центров»), так и «контекста». И те и другие многократно варьировались в Беларуси, но во всех своих вариациях не достигали поставленных перед собой целей, во всяком случае, ни об одном из предлагавшихся проектов нельзя сказать, что он был закончен (и/или исчерпан), что и приводило к их периодической «реинкарнации». Показательно, с какой легкостью и минимальной продуктивностью приходили на смену друг другу «контекстные» проекты в последние десятилетия XX в. – кривский, литвинский, ятвяжский, различные версии возрожденческого и т. д. Уже исходя из одного этого, можно утверждать, что подлежащий рефлексии и анализу белорусский контекст не может быть адекватно осмыслен в какой-либо одной из уже известных перспектив в силу отчетливо проявленной на конец XX в. его многоуровневости и гетерогенности. Требуется как минимум совмещение различных перспектив и их безжалостная критическая экспертиза на уровне (пост)современного «универсалистского» мышления, что, однако, никоим образом не должно означать отбрасывания уже наработанного, с одной стороны, и игнорирования контекстуальности – с другой. Ведь именно контекстность представляется в свете предлагаемого анализа тем «местом», где следует искать ответы.

Из наиболее важных аспектов, по-прежнему определяющих суть происходящего «здесь», следует проанализировать прежде всего длительность константного присутствия и, более того, встроенность в сам контекст «линии российскости», во-первых, и конституирующие сам контекст (но так и не достигшие своих конечных целей) и, более того, постоянно подвергаемые остракизму внутри своего же контекста (!!!) национально-строительные (идентификационные) стратегии и проекты – с другой.

«Линия российскости» представлена в белорусском контексте в ряде сменявших друг друга, но оставшихся репрезентативно соположенными версий, каждая из которых по-прежнему имеет своих адептов. Ключевым для их понимания остается тезис об исходной тождественности и неразличимости собственно русского и белорусского, контекстуализация которого стала возможной лишь в силу исторически возникшей «порчи» (литовского завоевания, польской католической экспансии или чего-либо еще этого же типа – выбор зависит от специфики концептуализаций). Второй ключевой пункт практически всех версий этого типа – дискурс «освобождения» (что блокирует возможную колониалистскую интерпретацию), так или иначе переплетенный с дискурсом «исправления» (возврата к подлинной (аутентичной) идентичности – славянской, православной и т. п.). Третий – мифологизация (якобы) общего исторического прошлого, нераздельности судеб и т. д., что неизбежно сопровождается селек-

тивным контролем исторических реконструкций. Следует отметить и практически неразрывную связь этих версий с непризнанием статусности белорусского языка (и/или как минимум стремлением сузить сферы его применения периферией и/или границами «культурных гетто»). Таким образом, это все та же ориентация на делание инакового своим иным с последующей его этнографизацией. При этом трезвый анализ требует исходить из признания частичной реализованности этой стратегии в белорусском контексте, что во многом и проясняет, почему «вскрытие» имевших место фактов встроенности в «российскую линию» элементов прямого насилия, колониализма, «русификации» и т. п. не сыграло своей возможной роли в попытках переопределения белорусской ситуации (отдельно необходимо проанализировать «советизацию» этой линии, под личиной которой она сейчас во многом и предстает в белорусском контексте, в чем-то ее, собственно, и заменяя).

Второй (а по степени важности – первый) «узел» понимания белорусского контекста образует критическая рефлексия и анализ предлагавшихся и реализовывавшихся здесь стратегий и проектов овладения культуртрегерами собственным контекстуальным пространством, в которых так или иначе латентно присутствовал фактор «креольскости». Эксплицирование и анализ последнего и представляется в данном случае ключевым как для понимания просчетов стратегий возрождения, так и константности присутствия в контекстуальности «российского фактора», а главное – для определения возможной перспективы[25].

8

В нашем контексте термин «креольскость» трактуется максимально расширительно (естественно, с учетом версий его латиноамериканской культурологизации) как первичное осознание своей инаковости (в отличие от «моего иного» как «помимо меня учтенного» и наделенного сниженным содержанием – «креол» как «варваризированная форма») в условиях навязанного и принятого (сконструированного) пространства тождественности с его моей («принимаемой мной») и чужой мне («не учитывающей меня») модернистской универсальностью в условиях отсутствия и/или утраченности изначальных содержательных критериев для конструирования собственного контекстуального пространства и вписывания его в универсальность при отрефлектированности необходимости-желания спродуцировать такого рода идентификацию.

Таким образом, в рефлексии и в анализе нашего контекста термин «креольскость» берется прежде всего для обозначения осознаваемой инаковости контекстуальности, данной («ее носителям») в своей исходной «нулевой степени» («тутэйшасці»), что позволяет выявить: 1) способы и стратегии формирования «тутэйшых» генеалогий; 2) способы и стратегии присвоения и конструирования-конституирования историко-культурного наследия; 3) «меру, характер и состав»

присутствия и осознанного включения в свой контекст «универсального»; 4) уровень (пост)современности мышления, в котором предлагаются и реализуются эти стратегии; 5) возможности перехода от «тутэйшых» генеалогий к конституированию генеалогий «тутэйшасці» (инаковости в разделяемой с другими «универсальности»); 6) способы и стратегии, а также «меру вписанности» (легитимированности) этой генеалогии в «универсальность» и (пост)современость (т. е. по сути – простроенности перспективы на основе ретроспективы). Возможности предлагаемого термина во многом определяются тем, что он позволяет соединять в одном анализе (по принципу дополнительности) оба интересующих плана анализа – «мышления в контексте» и «контекста в мышлении». Рефлексивность контекстуальной инаковости (в ее «нуле» при отсутствии исходных содержательных критериев (само)определения, кроме привязки к «месту») не осуществляется при этом все же в «абсолютной пустоте», так как она соотносится с присвоенным «универсальным» мышлением «моим иным», которым заполняется (уже заполнена) пустота контекста через репрезентацию «универсального» (канона) как объекта моих желаний и/или через его навязывание (повторимся – вовсе не обязательно как насильственное, что не отрицает его репрессивности). Отсюда первичная рефлексия исходно двояка – это вычленение «моего иного» в желанно-репрессивном «универсальном» (что как минимум требует знания этого «универсального») и это конституирование «моего инакового» (что как минимум требует знания того, что может быть «присвоено» и/или подлежит «присвоению»). В соотношении этих двух планов и может быть концептуализирован анализ по обозначенным пунктам 1–6.

В собственно белорусском контексте креольство выступает как характеристика социально формировавшейся в послевоенную «волну» модернизации нации: 1) со слабо выраженными (неакцентированными) этнокультурными (в том числе языковыми) параметрами, 2) в рамках во многом декларативной государственности (республика в составе Союза) и 3) наделяемой чертами «белорусской русскости» («русскости в белорусскости»), концептуально впервые артикулированной в идеологии «западнорусизма»[26]. Соответственно креольскость интерпретируется как воспроизводимый контекстуальной (идентифицирующей себя с «белорусскостью») элитой механизм культуры, конструировавшейся и осознававшей себя изначально через «озвучивание» «тутэйшасці» и дискурсивное порождение «тутэйшых» генеалогий и двигавшейся по пути порождения генеалогии «тутэйшасці». Завершение этого движения с параллельной институционализацией контекстуальной элиты как национальной означало бы и исчерпанность «креольского проекта», изжившего себя изнутри. Пока же, несмотря на неоднократные «перерастания» контекстуальной элитой самой себя и обретение ею основных параметров национальной элиты (на рубеже XX в., в 20-е гг., в постсоветскую эпоху уже в рамках провозглашенного национального суверенитета), несмотря на наличие «звездных» имен, текстов и проектов, отве-

чающих требованиям «универсалистского» характера, национальная элита остается не-до-оформленной и неактуализированной в таковом своем качестве (даже явно расколотой и поляризованной). Последнее связано с тем, что «белорусскость» пытаются удержать в чистой контекстуальности-особости «иного» и не более того, а она сама достаточно четко артикулирует свою выделенность и отделенность от иных социокультурных групп, в том числе и по критерию языкового отличия, когда генеалогия «тутэйшасці» остается не-до-проявленной и до конца непреодоленной (возможно, и по этой причине столь болезненно-остро несколько лет манифестировалось желание «белорусского Нобеля» в литературе). Следовательно, белорусская культурная ситуация по-прежнему может во многих своих проявлениях пониматься через механизм креольскости.

Если же обратиться к генезису генеалогии белорусской «тутэйшасці», то, на наш взгляд, ее начало может быть маркировано именем А. Мицкевича. Возможно, что именно он, как центральная и наиболее (в последующем) известная фигура среди филоматов и филаретов, и предопределил движение зарождавшейся новой белорусской культуры по пути креольскости. Концептуализировав белорусскую (литовскую) контекстность, он предъявил первую генеалогию «тутэйшасці», хотя и в рамках «польскости», связав ее со всем историческим и культурным наследием Речи Посполитой. Свою генеалогию «тутэйшасці» предложил и Я. Борщевский, но она по разным причинам не была воспринята как возможная доминанта. Возобладал же этнографический интерес к выявлению, описанию и картографированию «тутэйшасці». Причем ведущие позиции в этих процедурах занимали представители «внешних центров» – как польского, так и российского[27]. Собственно же «тутэйшае» как «белорусское» (уже «белорусское», а не «литовское») было представлено лишь на уровне отдельных культуртрегеров в силу отсутствия контекстуальной элиты, т. е. не просто осознающей свою соотнесенность с «здесь-и-сейчас», а занимающую (как минимум) автономную позицию по отношению к «центру», а не рассматривающую себя как провинциализированный вариант элиты, доминирующей в «центре». Формирование же такой контекстуальной элиты пошло по пути концептуализации этнографически локализованной «тутэйшасці» и создания ее генеалогий. В разных версиях ход такой концептуализации выражает творчество В. Дунина-Мартинкевича и Ф. Богушевича. Ее преодоление с необходимостью окончательного утверждения национальной, а не просто контекстуальной (креолизированной) элиты было со всей наглядностью проиграно в знаменитой пьесе Я. Купалы «Тутэйшыя». Завершение действия механизмов креолизации в культуре было обозначено и реально сложившимися национальными элитами как рубежа веков, так и в той или иной мере советизированной элитой 20-х гг. Последующие исторические события вновь во многом отбросили национальную элиту на позиции элиты контекстуальной, в том числе (если не прежде всего) через искусственное сужение сферы применения белорусского языка, бло-

кирование возможности установить связь с культурным наследием и событиями истории глубже той же «тутэйшасці» XIX в., геттизацию любых проявлений «белорусского», началом которого объявлялся Великий Октябрь. Тем не менее, на наш взгляд, в 90-е гг. XX в. были заложены все принципиальные предпосылки для изживания креольскости изнутри. Задача теперешнего времени – суметь наконец их реализовать.

Примечания

1 Понятие «тутэйшасць» является производным от термина «тутэйшы», с помощью которого идентифицировала свою национальную (этнокультурную) принадлежность часть белорусского населения в российской переписи 1897 г. В белорусскую культурную традицию оно было введено Я. Купалой. Современные белорусские авторы пытаются расширить его применение за рамками собственно белорусского контекста, так как данное понятие достаточно адекватно схватывает одну из фаз национальных идентификаций как таковых. Они связывают «тутэйшасць» с пространственной локализацией «себя» с одновременным отличением «себя» от «других» (не связанных с данной территорией и/или ситуацией «здесь-и-сейчас»). Одна из основных такого рода концептуализаций принадлежит И. Бобкову и была презентирована одновременно с понятием «креольскости» на совместном методологическом семинаре институтов философии и социологии НАН Беларуси в 2001–2002 гг.

2 Следует отметить, что если применительно к «центру» корректнее говорить о стиле и/или художественной системе барокко, оцениваемых в целом как феномены «переходного» типа, то по отношению к «периферии» можно говорить о достаточно длительной «эпохе барокко» и специфическом «барочном мировосприятии». Одна из самых сильных концептуализаций «барочности» принадлежит кубинскому писателю и мыслителю А. Карпентьеру. Он выдвинул и обосновал тезис о «чудесной (магической) реальности» Латинской Америки, одним из оснований которого была предложенная им же концепция принципиальной «барочности» (как «способа перевоплощения материи и форм», как «способа упорядочивания путем создания беспорядка», как «способа пересоздания») латиноамериканской культуры. Однако подобного рода реконструкции и рефлексии могут продуцироваться не только к Латинской Америке, но, например, и к самой Испании, Австрийской империи, Великому княжеству Литовскому.

Применительно к последнему (а следовательно, и к современной Беларуси) исследователи говорят о специфике так называемого «виленского барокко». Интерес к совокупности явлений, обозначаемых этим термином, среди белорусских исследователей заметно возрос в 90-е гг. XX в. Однако по-прежнему в центре их внимания остаются феномены художественного ряда (одно из немногих исключений – работа Б. А. Лазутки *Беларускае барока. Гісторыка-тэарэтычныя праблемы стылю* (Мн., 2001)).

Особо следует отметить и то обстоятельство, что в постмодернистской перспективе была обозначена и иная версия понимания барокко применительно к «центру» (достаточно сослаться на работу Ж. Делёза *Складка: Лейбниц и барокко* (1988; русский перевод – СПб., 1998). В этом же ключе стали устанавливаться и параллели между эллинизмом, барокко и постмодернизмом как своеобразными культурными эпохами,

приходящими на смену эпохам «классичности». Тем самым активно происходит определенная «генерализация» содержаний, скрывающихся за термином «барокко», который все больше осмысливается как обозначающий совокупность общекультурных процессов, чем только определенный художественный стиль и/или определенная художественная система.

3 Термины «идентификация» и «идентичность» разводятся в данной работе как акцентирующие процессуальность (первый) и фиксируемые (рефлектируемые) на определенный момент времени ее результаты (второй). Тем самым идентификации можно понимать как векторно направленные процессы приобретения, трансформации и изменения (частный случай – утрачивания) тех или иных идентичностей – не обязательно этнокультурных (национальных), хотя в рамках рассматриваемой проблематики акцент вольно или невольно делается на них. Наше же понимание идентичности см. в одноименных статьях в книгах: *Всемирная энциклопедия. Философия* (М.; Мн., 2001. С. 382–386) и/или *Социология. Энциклопедия* (Мн., 2003. С. 344–349).

4 Одним из посылов к различению «тутэйшых» генеалогий и генеалогии «тутэйшасці» является переинтерпретация («контекстуализация») ставшего уже традиционным в историко-философских штудиях (как минимум со времен Э. Гуссерля) различения философии как исторического факта своего времени и философии как идеи, у Гуссерля – осознанной формы проявления духа в его идеальности и универсальности в постановке «бесконечных задач» (см.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 111).

Все, что относится к «тутэйшым» генеалогиям, принципиально остается историческим фактом породившего их контекста (и/или национальной истории); за его границами оно может представлять интерес скорее только как («полевой» – сказал бы антрополог и/или социолог) материал для иных (вне контекста продуцируемых) концептуализаций. Генеалогия же «тутэйшасці» принципиально может «вырваться» за пределы контекстов порождения, став достоянием более «универсальной» знаниевой системы и/или иного типа дискурса. Она нацелена не столько на фиксацию и описание «фактичности», сколько на рефлексию «идеи» – выражение сути, а не специфических порождений, «национального духа», как бы можно было сказать в терминологии, принятой (как корректная) вплоть до начала XX в.

5 Андерсон в книге *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма* (1983, 2-е изд. – 1991; русский перевод – М., 2001) специально рассматривает значение феноменов перемещения в пространстве (паломничество и т. д.), как и феноменов, формирующих единое информационное пространство (прежде всего возникновение периодических печатных изданий) для возникновения синхронизированных во времени массовых идентификаций (т. е., по сути, генеалогий «тутэйшасці»).

6 Истоки же данных версий следует искать в концепции американизма С. Боливара, обосновывавшей уникальность и общность латиноамериканской судьбы и предложившей центральную мифологему будущей «философии латиноамериканского»: «Мы – это весь род человеческий в сжатом виде». Позже они прослеживаются в работах С. Рамоса Маганьи, А. Касо, Х. Васконселоса, А. Рейеса (все – Мексика), К. Вас Феррейры и Х. Э. Родо (Уругвай), Ф. Ромеро, А. Корна, Х. Инхеньероса (все – Аргентина), Х. Х. Марти-и-Переса (Куба), П. Энрикеса Уреньи (Доминиканская Республика), М. Гонсалеса Прада-и-Ульоа и Х. К. Мариатеги (Перу).

7 Интересно заметить, что проблема поиска латиноамериканской аутентичности предшествовала осмыслению проблем идентификации и идентичности (которые проникли в латиноамериканский дискурс явно извне) и во многом возникала из рефлексии контекстов, а не существования человека как такового, тогда как в «центре» данные тематики исследовались первоначально скорее параллельно в разных дисциплинарностях знания.

8 Свою концепцию Д. Ф. Сармьенто изложил в 1845 г. в работе *Варварство и цивилизация. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги. Физический облик, обычаи и нравы Аргентинской Республики* (русский перевод – М., 1988). Если дискурс «цивилизации» был достаточно укоренен в интеллектуальной традиции Нового времени (особенно Просвещения), то о «варварстве» в культурологической перспективе первой заговорила периферия – новоевропейские авторы противопоставляли «человеку цивилизации» по-разному аксиологически нагруженный образ «дикаря», т. е. индивида, принципиально находящегося за рамками цивилизации. «Варвар» же (при всем неприятии им цивилизации) зависит от последней, находится в состоянии периодического (паразитического) взаимодействия с ней, т. е. пребывает именно на ее периферии.

Для понимания возникновения и дальнейшего использования концепта «варвар» в латиноамериканском контексте важно отметить его связь с позитивистскими и (шире) натуралистическими теоретико-методологическими установками в философском и научном познании (тот же Д. Ф. Сармьенто считается одним из «отцов» так называемого «аргентинского позитивизма»). «Гуманистическая» же традиция в латиноамериканской философии и культурологии, начиная с эссе Родо *Ариэль* (1900), связана с обыгрыванием и инверсиями образов Ариэля, Просперо и Калибана из пьесы У. Шекспира *Буря*. В нашей перспективе рассмотрения важны две допустимые (крайние) трактовки (интерпретации) образа Калибана – «дикарь» под воздействием цивилизации (Просперо) в лучшем случае превращается в «варвара», или же – «инокультурный» Калибан противостоит «цивилизационному варварству» Просперо. В обеих версиях интересна роль духа («знания») – Ариэля. Развернутый анализ коллизий взаимоотношения шекспировских персонажей в латиноамериканской традиции провел в серии своих статей В. Б. Земсков (Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо // Латинская Америка. 1978. № 2–4).

Следует обратить внимание и на интерес к рассматриваемому понятию внутри российского дискурса «цивилизационных исследований» в 90-е гг. XX в. (см., например: Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М., 1998; Яковенко И. Г. Варварство: социологическая модель // Общественные науки и современность. 1995. № 4; Яковенко И. Г. Цивилизация и варварство в истории России // Общественные науки и современность. 1995. № 4, 6; 1996. № 3).

9 Интерпретации креольскости и креольства М. Рябчука формулировались в его книгах *Вид Малоросії до України*, *Дилеми українського Фауста*, *Дві України* (все – «Критика». Київ, 2000, 2003). Эти книги вызвали широкую дискуссию в украинской гуманистике, останавливаться на которой здесь нет возможности.

10 Термин «креол» активно использовал, например, в своих полемических газетных публикациях (прежде всего в *Нашай ніве*) А. Чобат. Однако его публикации интересны не столько использованием самого термина, тем более что его значение непосредственно никак не проясняется (к тому же этот термин мелькал в в публикациях других авторов – например В. Булгакова). Важен опять же контекст, в котором у Чо-

бата появился данный термин. А возник он в контексте обсуждения тезиса о белорусах как молодой «повоенной» нации, (недо)сформировавшейся в условиях «второй» (50–70-е гг.) индустриализации/модернизации (если «первой» считать 30-е гг. XX в.) и связанной с ней массовой урбанизации. Белорусскоязычное село в это время активно перемещалось в русскоязычный город, а тем самым (добавим во многом от себя) подвергалось неизбежной креолизации. В результате и появился специфический новый креол – горожанин с сельскими корнями и менталитетом.

Своеобразный же манифест сторонников «аристократического проекта» был опубликован в журнале *Arche* (2001. № 2. С. 5), в котором С. Дубовец противопоставил «аристократизм духа» (с которым связываются принципы построения нации как основанной на индивидуальном самоопределении немногих) «пролетарской плебеизации».

11 В рамках методологических установок направления «истории идей» одним из излюбленных постулатов являлось выдержанное в духе платонизма утверждение о том, что идея (научная теория, философская система) не зависит от контекстуальности своего «порождения», она с необходимостью рано или поздно все равно проявила бы себя. В последующем такого рода методологические посылы были положены в основание интерналистского направления в современной логике и методологии науки, исходно концептуализированного А. Койре (учитывавшем, правда, специфику культурного духа эпохи, накладывавшего ограничения на возможность появления той или иной идеи и логику ее развертывания).

12 Особого разговора заслуживают подходы, конституированные в рамках социологии знания и социальной эпистемологии, лежащие в иной метаобласти анализа познавательных практик, чем собственно экстернализм логики и методологии науки, но исходящие из близких теоретико-методологических установок. Именно их разработки могут, на наш взгляд, представлять непосредственный интерес в перспективе рассмотрения нашей проблематики, что требует, впрочем, специального анализа.

13 Продуктивным для понимания сути затронутых проблем в рамках нашего анализа может быть обращение к рассмотрению механизма «смещения значений», предложенного М. К. Петровым при анализе трансмутационной составляющей общения в рамках его концепции социокультурных кодов. Суть этого механизма изложена, в частности, в работе Петрова *Язык, знак, культура* (М., 1991; написана в 1974 г. и была подготовлена к печати под названием *Социологический анализ проблем культуры*).

14 Специальный развернутый анализ гегелевской концепции под этим углом зрения дал в 1978 г. Л. Сеа в работе *Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки* (русский перевод – М., 1984). Критическая же рефлексия гегелевской (западноевропейской в целом) схемы развития философского знания была заложена как один из конституирующих пунктов в программе ибероамериканизма Х. Гаоса-и-Гонсалеса Полы (учителя Л. Сеа).

15 При всей своей претензии на сциентистскую универсальность показательно, что в условиях латиноамериканской, например, периферии появились специфические версии так называемых «аргентинского» и «мексиканского» позитивизма. Причем в первом случае он во многом рассматривался как самостоятельно (при минимальном внешнем заимствовании) порожденный национальным контекстом, а во втором случае признавался наиболее соответствующим контексту и провозглашался чуть ли не национальной доктриной. В обоих случаях (в обеих переинтерпретациях) существенным была позитивистская установка на исследование фактов (и следование фактам),

которые принадлежат контекстам. И в Аргентине (начиная с президентства Сармьенто), и в Мексике (во времена президента П. Диаса) были приняты программы коренного преобразования контекстов (как «плохих») на основе позитивистского универсализма. В результате Аргентина к 20-м гг. XX в. стала во многом иной страной (за счет эмиграции была резко уменьшена доля метисов в составе населения, проведена урбанизация и начата индустриализация страны), а Мексика к этому же времени прошла через долгие годы революции, начавшейся со свержения диктатуры Диаса (но тем самым также стала во многом иной страной).

16 Следует обратить особое внимание на такой парадоксальный с точки зрения универсалистских притязаний марксизма факт, как появление в 60–70-х гг. XX в. многочисленных региональных и/или национальных «социализмов» – «африканского», «арабского» и т. д. Факт возможности разных «марксизмов» зафиксирован гораздо ранее – в лице австромарксизма, например.

17 Концепции «центра и периферии», «запаздывающего» и/или «догоняющего» развития, как и дискурс постколониальных исследований, не стали предметом развернутого концептуального анализа в русскоязычной философской и социальной литературе. Данная тематика рассматривалась в основном в рамках исследования идеологий «третьего мира» и/или заменялась рассмотрением марксистского тезиса о возможности исторического развития, минуя определенные (прежде всего капиталистическую) стадии (что снимало сам вопрос о «догоняющем» развитии).

Более или менее развернуто она анализировалась при критическом рассмотрении проектов «философии и теологии освобождения», но практически осталась неизвестной за рамками круга «специалистов по проблеме». Публикация же на русском языке фундаментальной работы аргентинского экономиста Р. Пребиша *Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива?* (М., 1992) также осталась мало известной за пределами «круга специалистов».

В белорусской интеллектуальной традиции к обозначенной тематике периодически обращались авторы, группировавшиеся вокруг журнала *Фрагмэнты* (с 1996 по 2000 г. вышло 9 выпусков), однако в центре внимания этого издания был все же «проект Средней Европы» (первые 6 выпусков даже имели подзаголовок «Среднеевропейский культурный обзор»).

18 Для самого же неклассического типа философских и (в меньшей мере) научных дискурсов это означает, что хотя контекст (контекстность и контекстуальность) и начинает «замечаться», он остается в значительной степени «утопленным» в удерживаемой универсальности, редко становится основным предметом исследования и радикализируется прежде всего как иная цивилизационная универсальность.

19 Одни названия программных для испанской интеллектуальной традиции работ говорят в этой перспективе рассмотрения сами за себя: *Испанская наука* и *История испанских инакомыслящих* М. Менендеса-и-Пелайо, *Будущее Испании* и *Испанское миросозерцание* А. Ганивета-и-Гарсии, *Бредни захудалого философа* и *Один час Испании* Асорина, *Англичане, французы, испанцы* С. де Мадариаги, *О трагическом чувстве жизни у людей и народов* М. де Унамуно-и-Хуго, *К другой Испании* и *Защита испанидад(а)* Р. де Маэсту, *Гений Испании* Э. Хименеса Кабальеро, *Эссе об Испании* и *Испания с перебитым хребтом* Ортеги-и-Гассета, *Испания – историческая загадка* К. Санчеса Альборноса, *Испания как проблема* и *Поколение девяносто восьмого года* П. Лаина Энтральго, *Реальная Испания* и *Возвращение Испании* Х. Мариаса Алигеры, *Испанское мышление. От Сенеки до Субири* и *Панорама испанской философии. Скандальная ситуация* Х. Л. Абельяна и т. д.

[20] Во многом саморефлексия «испанского» постоянно проходила под знаком «потери» связи с универсальным (в котором к тому же Испания «золотого века» диктовала моду) и осознания перманентности (чуть ли не мистифицируемой) кризиса, требующего немедленного возрождения способного на это «испанского духа». В этом отношении очень показателен ретроспективно близкий пример так называемого «поколения 1898 года» (и персонально – Унамуно-и-Хуго), определившегося в своих философских и литературных интенциях после очередного «краха» – поражения страны в испано-американской колониальной войне. Однако при всех «почвеннических» разворотах в обсуждении «испанской перспективы» она всегда строилась именно как европейская (а не, например, евразийская) перспектива.

Тем не менее представляется весьма плодотворным междисциплинарное обсуждение испано-российских и латиноамерикано-российских параллелей в рамках концепции «пограничных цивилизаций», развернувшейся в середине 90-х гг. XX в.: см., например, материалы «круглого стола» *Иберо-Америка в мировом цивилизационном процессе*, опубликованные в журнале *Латинская Америка* (1999. № 5–11), и материалы коллоквиумов, состоявшихся в Институте русской литературы, опубликованные в книге *Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания* (СПб., 2001). Ретроспективный анализ складывания обозначенной познавательной ситуации хорошо представлен в статье В. Б. Земскова *От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы. Латиноамериканистика в Институте мировой литературы* (Латинская Америка. 2001. № 4. С. 118–134). Что же касается самого термина «пограничная цивилизация», то его концептуализация произошла усилиями круга авторов, близких к идеям, высказанным А. С. Ахиезером (И. Г. Яковенко, А. А. Пилипенко, Е. Б. Рашковский, Я. Г. Шемякин, Ю. Н. Гирин и др.). Проблема пограничных цивилизаций, в частности, специально анализируется в сборнике *Цивилизационные исследования* (М., 1999).

[21] Примечательно, что «белорусское» и «Беларусь» выдвигаются на передний план рефлексии в целом ряде контекстуальных дискурсов 90-х гг. XX в., пытавшихся осуществить прорыв за границы «тутэйшых» генеалогий. Наиболее репрезентативными в этой перспективе, на наш субъективный взгляд, являются два текста, написанные исходя из принципиально противопоставленных методологических установок. Это в целом укладывающаяся в постмодернистский тип дискурса книга *Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека* (Мн., 1998; с характерным предисловием «Архіпелаг Беларусь») В. Акудовича и выдержанная в установках системо-мысле-деятельностного подхода книга *Белорусская демократия: вопреки очевидности* В. Мацкевича (Мн., 1996), вводящая характерный конструкт (именно конструкт, а не метафору) – «мыслить Беларусь».

[22] Показателен в этом отношении и «опыт» Франции, когда антильским мулатам и неграм была предложена идентификация в качестве «французов» и/или «негров французской национальности», а их страны были юридически определены как «заморские департаменты» (данный феномен был специально проанализирован в свое время Ф. Фаноном).

[23] Термин «контекстуальная элита» был предложен как технический конструкт для различения состояний рефлексии культурно-национальных контекстов, а соответственно и характеристики продуциентов этой рефлексии в ряду культуртрегеры – контекстуальная элита – национальная элита на уже упоминавшемся семинаре 2001–2002 гг.

Его дальнейшая специальная концептуальная проработка по разным причинам не была проведена.

24 Тема «советизации», ставшая определенной публицистической модой в конце 80-х – первой половине 90-х гг., когда получило широкое хождение слово «совок», так и не была, на наш взгляд, концептуализирована и критически-рефлективно осмыслена. Возможно, ее анализ под углом зрения «креолизации» может выступить одной из версий такой концептуализации.

25 Рассмотрение таких стратегий представляет собой самостоятельную задачу. Здесь же следует отметить, что удовлетворительного целостного критически-рефлективного их анализа в нашей философской и социальной литературе до сих пор не произведено.

26 «Западнорусизм» выступил с широкомасштабной программой переосмысления исторического и культурного наследия белорусских земель применительно к новым реалиям – включению их в состав Российской империи – и возможной стратегией их интеграции внутри нового геополитического пространства. Первоначально в нем были сильны мотивы воссоединения – земель, народа, культуры, православной конфессии (примечательно, что часть «западнорусов» происходила из семей униатских священников). В последующем акцент был перенесен на исследование региональной специфики белорусских земель, рассматриваемых как неотъемлемая (мы бы сказали – креольская) часть восточнославянского мира. Видными представителями «западнорусизма» были К. А. Говорский и М. О. Коялович (в 1997 г. в Минске была переиздана его работа *История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям*, в 1999 г. – *История воссоединения западнорусских униатов старых времен*). На основе идеологии «западнорусизма» были развернуты краеведческие исследования и сложилась влиятельная школа в русской историографии во главе с А. П. Сапуновым. Идеология «западнорусизма» стала одним из основных объектов критики со стороны представителей белорусского возрождения. Концептуально она была обобщена А. Цвикевичем в работе 1929 г. (тираж был уничтожен) *Западнорусизм. Нарысы з гісторыі грамадзянскай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.* (переиздана в Минске в 1993 г.).

27 В XIX в. проблематика белорусской этнографии, фольклора и краеведения исследовалась, например, в работах И. П. Баричевского, П. О. Бобровского, А. Е. Богдановича, З. Я. Доленги-Ходаковского, А. Киркора, Ю. Ф. Крачковского, Н. Я. Никифоровского, Е. Р. Романова, А. М. Сементовского, Е. П. Тышкевича, К. П. Тышкевича, М. Федоровского, П. В. Шейна, П. М. Шпилевского и др. авторов (список далеко не полон).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТЕКСТУ «ПОСТОКСИДЕНТАЛИЗМ...»

Данная статья предваряет описание моего непосредственного опыта пребывания в Восточной Европе (в Беларуси и России) начиная с июля 2001 г. и непрекращающегося общения с коллегами и друзьями в этих странах. Будучи впервые приглашенным в Европейский гуманитарный университет в качестве преподавателя на соросовскую летнюю школу по постколониальности, я познакомился с ректором ЕГУ А. Михайловым и двумя организаторами семинара: А. Лало (также из ЕГУ) и М. Тлостановой (из Московской академии наук). Сам семинар и эти контакты подвигли меня на размышления о месте Советского Союза и постсоветских стран в логике колониальности, то есть – в логике оксидентализма как образующей свод над имперской/колониальной идеологией модерна, начиная с древнего «триумфа» христианства и до возникновения либерализма и экспансии Британской империи, а еще позже – до образования Советского Союза и формирования американского неолиберализма. Сегодня уже не трудно осознать, что идеология Советского Союза в той же степени была причастна к оксидентализму, что и идеология модерна (в равной мере с христианством и либерализмом); что учение К. Маркса в той же степени является следствием европейского Просвещения, как и уроки либеральной и неолиберальной философии А. Смита. Сегодня становится ясным как никогда, что «государственное планирование» как фундаментальная философия Советского Союза обладает той же логикой, хоть и отличается содержанием, что и «свободный рынок», утверждаемый Соединенными Штатами (в особенности начиная с 70-х гг. XX в.). Следовательно, желание в России и постсоветских колониях прибегнуть к евроцентрическим идеалам и ценностям, дабы преодолеть насле-

дие коммунизма, является равнозначным обращению на Западе к марксизму с целью преодоления идеалов и ценностей неолиберализма.

На сегодняшний день дилемма заключается в том, чтобы в равной мере преодолеть оксидентализм в его христианских (католической и протестантской) версиях и их связях с капитализмом и в марксистской версии и ее связи с коммунизмом. Между христианством и либерализмом, с одной стороны, и коммунизмом, с другой, *существует различие только в содержании, но не в логике – логике колониальности*[1], скрытой стороне модерна. Оксидентализм указывает собой именно на соучастие модерна в колониальности, на неизбежность их связи. Колониальность в модерне не может быть преодолена (о какой бы его версии ни шла речь, начиная от испанской, британской и американской до советской имперской версии). «Запад» не может содержать в себе «решение» всех мировых проблем. По ту сторону христианства, либерализма и марксизма лежит весь остальной мир. Однако, разумеется, «решение» не придет и от той или иной не-западной идеологии, которая может только изменить содержание, но не условия разговора. Ориентализм в качестве противоположной идеологии по отношению к оксидентализму в своей сложной структуре (например, в трех своих основных идеологиях) также не может быть «решением».

Альтернативой является постоксидентализм как основание «пограничной эпистемологии», геоисторическое и эпистемическое месторасположение другой парадигмы знания (an-other-paradigm of knowledge), которая предполагает, что взгляды на справедливость, равенство и демократию будут определены заново; это даст людям возможность реально участвовать в общественной жизни, а не быть загнанными в угол или репрессированными в случае бесполезности для госплана (свободного рынка). Но эта «другая парадигма» не может больше создаваться (imagined) как «новая абстрактная вселенная», которая заменит христианство, либерализм, марксизм или исламизм. Постоксидентализм не может пониматься подобно ориентализму, ибо ориентализм уже предполагает оксидентализм; он «включен» в оксидентализм как продукт воображения модерна и западной цивилизации. «Другая парадигма» действительно будет *составной* и *разнообразной* эпистемологией (именно разнообразной «эпистемологией», а не просто разнообразием «культур» в рамках одной главенствующей (модерновой или западной) эпистемологии). Она должна возникнуть, она уже возникает в среде различных локальных историй, подвергнутых влиянию самых разных форм империализма – на основании знаний, языков, воспоминаний и историй, которые были подавлены сомнительным «превосходством» имперской истории (будь то христианская, либеральная, марксистская или исламская). Если будущее должно пониматься и строиться из *границ колониальных различий* (где порабощенные люди, истории и знания начали отстаивать свои права и противостоять имперской лжи), то внимание следует уделять темам, которые подсказывают *границы имперских различий* (borders of the imperial

differences). Последние выявляются на разных уровнях и в различных сочетаниях. С одной стороны, имеются различия между капиталистическими империями (к примеру, Европейским союзом и Соединенными Штатами); с другой – существуют наследия подобных различий между Российской/Советской империей и Западом. Последнее, но не менее важное имперское различие – между Китаем и Западом, а также Японией и Западом (а еще историческое имперское различие между Китаем и Японией с Мэйдзинской реставрацией в 1868).

Мир должен быть понят заново в отношении превалирующих моделей Универсальной истории, унаследованных от христианства, Гегеля и Маркса; история мира не может больше излагаться в рамках того хронологического вымысла, который – от христианства и до Гегеля – представлял путь человечества как восходящую линию совершенствования из «первобытного состояния» до современности; или как движение «однажды приобщенного к цивилизации Востока» по направлению к центру модернизации в Европе, а может даже – в самой Германии! Или как всемирная борьба пролетариата, этой социальной формации, которая возникла в результате индустриальной революции и окончательно стерла расистское основание модернового/колониального мира XVI в. (выявившееся главным образом в ходе уничтожения индийской цивилизации и широкомасштабной торговли рабами из Африки и Карибского региона). Беспрецедентное накопление богатства в Испании, Франции и Англии подтолкнуло индустриальную революцию и способствовало возникновению полноценного европейского пролетарского класса. Но это было не «первоначальное накопление». Это было «колониальное накопление», структурированное в рамках «логики колониальности» как основания модернового/колониального мира.

Данная статья лишь поверхностно касается некоторых из перечисленных проблем и фокусируется преимущественно на логике колониальности в атлантическом мире начиная с XVI в.

Диалог и сотрудничество, объединяющие исследователей, интеллектуалов, преподавателей и просто членов гражданского общества, **живущих в границах колониальности и мыслящих из них** *(thinking from the borders), становятся насущными и необходимыми*[2]*. Поэтому инициатива создания «Перекрестков» достойна приветствия.*

Примечания

1 «Колониальность» необходимо отличать от «колониализма» в модерновом/колониальном мире. «Колониализм» отсылает к отдельным геоисторическим месторасположениям имперских сил (к примеру, испанский колониализм в обеих Америках, британский колониализм в Индии, русский и советский колониализм в Беларуси и Украине, японский колониализм в Южной Корее и т. д.). «Колониальность» же отсылает к определенным структурам силы («колониальности силы») и является скрытой

стороной западного модерна. «Модерн/колониальность» – по сути две стороны одной медали – эквивалентны по отношению к «оксидентализму». Хотя в действительности «оксидентализм» представляет собой всепроницающую и экспансивную логику «модерна/колониальности» того модернового/колониального мира, который сегодня затрагивает все уголки мира. См. более подробный анализ в: Mignolo W. D., Tlostanova M. Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality (в печати, ed. by R. Krishnaswamy abd John. The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities).

2 Всемирный социальный форум в ходе трех международных встреч в Порто Алегре (Бразилия) предложил одну из возможных моделей мышления из границ колониальных различий и создания мира, в котором множество миров могло бы мирно сосуществовать (Сапатистас). См. в этой связи одно из первых теоретических выражений идей этого форума, подготовленное португальским социологом Б. де Суза Сантос (B. de Sousa Santos) под названием *The World Social Forum. Toward a Counterhegemonic Globalization* (http://www.duke.edu/~wmignolo/publications.html).

Вальтер Миньоло

Вальтер Миньоло

ОКСИДЕНТАЛИЗМ, КОЛОНИАЛЬНОСТЬ И ПОДЧИНЕННАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ С ПРЕФИКСОМ «ПОСТ»[1]

Цель этого эссе состоит в исследовании возникновения того, что я бы назвал *подчиненным разумом*, который будет здесь ограничен в своем историческом проявлении контекстом колониальных наследий и современных процессов глобализации. Следует, однако, учесть, что подчиненные формы рациональности возникают также и в контексте гендера и сексуальности. Но я тем не менее собираюсь обратиться только к этническим/расовым вопросам, имеющим отношение к колониальному наследию. Говоря о *подчиненных формах рациональности*, я имею в виду не только то, что подчиненность есть некий феномен общественного порядка и некоторый объект изучения, но также и то, что подчиненность в основном теоретизируется теми, кто сам непосредственно вовлечен в ту форму подчиненности, которую он исследует. Эти теоретики находят себя в определенном пространстве «пограничного гнозиса» в том смысле, что всякая дисциплинарная область, в которой они анализируют подчиненность, сама по себе является переходной, граничной. Такой пограничный гнозис является попыткой совместить знания об индивидуальном и социальном местонахождении, вернуть место разуму и мыслить из подчиненного (социального и индивидуального) места/пространства.

Несмотря на то что локальные истории прочно укоренены в глобальном дизайне*, последний выступает в качестве независимого от них. Если смотреть через призму великих

* Понятие глобального дизайна было введено и концептуализировано В. Миньоло в книге «Локальные истории/Глобальный дизайн: колониальность, подчиненные знания и мышление пограничья» (Принстон, Нью Джерси, 2000).

нарративов Запада, то хотя локальные истории и несут особенное, но они созданы всемирным/западным разумом. В определенном смысле локальные истории всегда находятся в подчиненном отношении к дискурсу глобального дизайна. Великими нарративами глобального дизайна, которые характеризуют колониальный период долгой модерности (приблизительно 1500–1990 гг.), были нарративы христианства, цивилизационных миссий, развитий и модернизаций и, наконец, формирований глобального рынка. Однако оказывается, что последняя стадия глобализации (начиная особенно с 1970 г.) создает условия для высвобождения тех сил, которые в итоге становятся «локальными критическими историями», изменяющими свое подчиненное положение по отношению к глобальному дизайну. Данное эссе исследует этот процесс переворота, фокусируясь на историческом контексте и на структуре геополитики знания, цементирующей колониальные наследия. В этой структуре локальные формы знаний, такие как локальная история, оказались подчиненными универсальным формам знаний либо в их христианско-философских предпосылках в эпоху Ренессанса, либо в их версии всемирного разума эпохи Просвещения.

Начиная с XVI в. глобальный дизайн (в своих многочисленных формах и способах проговаривания (loci of enunciation) – например, абсолютистское либеральное государство) разграничивал, классифицировал и переклассифицировал мир в геокультурных категориях. Классификация мира в то же время означала разработку и применение стратегий для подчинения знаний: мир существовал для того, чтобы быть изученным, завоеванным, переделанным и использованным. Многочисленные формы культурной критики, которые появились сравнительно недавно, такие как постоксидентализм, постколониализм, посторинтализм и т. д., – это примеры уже локального критического знания, направленного на изменение колониальных отношений, особенно между локальными историями и глобальным дизайном, а также гегемоническими и подчиненными формами знания. Они нацелены, прежде всего, на утверждение новых идентичностей, которые должны привести к отрицанию подчиненных отношений. И хотя одной из главных стратегий глобального дизайна в создании геокультурных категорий и установлении подчиненных отношений был отказ в легитимации возрастной соразмерности (*denial of coevalness*), критические локальные истории и знания также ставят своей целью подобный отказ. В этом контексте сам пограничный гнозис является формой подчиненной рациональности, формой мышления из пространства между локальными историями и универсальными знаниями. Таким образом, инкорпорируя глобальное в локальное, критические локальные знания выявляют преимущества пограничья, которых недостает детерриторизированному глобальному дизайну. Если локальные критические знания могут проговариваться в одно и то же время *из* опыта локального и *из* отвлеченности глобального, то глобальный дизайн – по определению – не имеет привилегий, которые дают локальные знания и ло-

кальные интересы. Пограничный гнозис и подчиненные рациональности находятся непосредственно на пересечении локального и глобального, но обладают перспективой именно локального. *Постколониализм* и *постоксидентализм* являются основными понятиями, где происходят изменения, о которых я здесь говорил.

I

Постколониальное, или постколониальность, как было замечено, достаточно сомнительный термин, иногда опасный, иногда приводящий в замешательство, и, как правило, ограниченно и не всегда осознанно употребляемый[2]. Он проявляет всю свою сомнительность, когда употребляется по отношению к социоисторическим ситуациям, связанным с колониальной экспансией и деколонизацией (разным во времени и пространстве). Например, Алжир, Соединенные Штаты в XIX в. и Бразилия в один и тот же период времени определяются как *постколониальные государства*. Опасность возникает и тогда, когда этот термин становится еще одним теоретическим направлением в академических кругах и мэйнстримом, который используется против академических оппозиционных практик «цветных», «интеллектуалов третьего мира» или «этнических групп». Этот же термин приводит в замешательство и тогда, когда *гибридность, метисность, пространство между* и другие подобные выражения становятся предлогом для критики постколониальных теорий, так как они предполагают разрыв между *колониальной конфигурацией* объекта или субъекта изучения и *постколониальной позицией* самого локуса теоретизирования. Неосознанно термин «постколониальность» употребляется и тогда, когда вырывается из условий его возникновения (например, как замена для понятия «литература Содружества» в одних случаях или близкого по значению – «литература третьего мира» – в других). Таким образом, постколониальность, или постколониальное, становится проблематичным термином, когда применяется в отношении культурных практик Латинской Америки XIX или XX в.

Оксидентализм в большей степени, чем колониализм, интересовал испанскую корону и литераторов (men of letters) в XVI–XVII вв., а затем власть и интеллектуалов в период становления наций, в период, который определил латиноамериканскую самотождественность в ее несхожести с Европой и всеми странами Запада (the Occident). Америка, в отличие от Азии и Африки, в XVIII в. стала «дочерью» и «наследницей» Европы. Термин *постоксидентализм* более уместен для описания латиноамериканского критического дискурса по отношению к колониализму. В великолепном выражении Х. Марти *Nuestra America* проявилась суть дебатов латиноамериканских интеллектуалов XIX в., века, когда сила европейского Просвещения, которая вдохновила борцов за независимость, а затем архитекторов наций, сменилась страхом нового колониализма с

Севера. Три колониальных наследия – Испании/Португалии, Франции/Великобритании и Соединенных Штатов – были точно описаны через тридцать лет после появления работ кубинца Х. Марти перуанцем Х. К. Мариатеги, который увидел в программах перуанской школы «herencia colonial» (испанское колониальное наследие) и «influencia francesa y norteamericana» (французское и североамериканское влияния)[3]. Различие, проведенное Мариатеги между *herenicia* и *influencia*, основано на линейном историцизме модерности, который скрывает даже сегодня, в конце XX в., одновременное сосуществование различных колониальных наследий. Кубинская революция привнесла новую перспективу в историю Латинской Америки и подвигла кубинца Ф. Ретамара (последователя Марти и Мариатеги) на написание канонического труда «Nuestra America y Occidente» (Наша Америка и Запад), в котором он и ввел термин «постоксидентализм»[4].

Я бы сказал, что, несмотря на сложности, заключенные в самом термине *постколониализм* (о которых говорилось выше) и менее привычном *постоксидентализм*, нам не следует забывать о том, что оба эти дискурса вносят свою лепту в радикальные эпистемо/герменевтические изменения в теоретической и интеллектуальной продукции, которую я назвал *пограничным гнозисом* продукции, связанной с *подчинением* и *подчиненным разумом*. Наше внимание должны привлекать не столько исторически определенные постколониальные ситуации, сколько само постколониальное пространство говорения как возникающее дискурсивное образование и как форма проявления подчиненной рациональности. В рамках этого эссе я хотел бы выдвинуть предположение, что самая фундаментальная трансформация интеллектуального пространства в конце XX в. происходит в результате структурирования критического подчиненного мышления как одновременно и оппозиционной практики в публичной сфере, и теоретической эпистемологической трансформации Академии[5]. В этом контексте я нахожу превосходным описание постколониальных теорий (к которым нужно добавить постоксидентальное [теоретизирование]), данное Э. Шохат, как места проговаривания и как мощного пространства для критического мышления и новой культуры гуманитарных наук:

> «Термин «постколониальное» [и «постоксидентальное»] был бы более точным, если бы употреблялся как «теория пост-первого/третьего миров» или «постантиколониальная критика», как движение за пределы бинарного, фиксированного и стабильного вычерчивания силовых отношений между «колонизатором/колонизируемым» и «центром/периферией». Такая реартикуляция предлагает более точный дискурс, который допускает движение, мобильность и текучесть. Здесь префикс «пост» имел бы больше смысла в качестве «следующее», чем как «после», то есть как скорее выходящее за пределы и поясняющее конкретное интеллектуальное движение – антиколо-

> ниальную критику третьего мира, – чем за пределы определенного момента в истории – колониализма; ибо здесь термин «неоколониализм» был бы менее пассивной формой обращения к ситуации неоколонизированных стран и политически более активной формой обязательства по отношению к ним»[6].

Таким образом, постколониальные и постоксидентальные теории оказываются подчиненными формами знания и рациональности. Так как этот разнообразный набор теоретических практик возникает *из* и отвечает *на* колониальные наследия, находясь на пересечении евро-американской современной истории, он переоценивает модерные/колониальные истории с намерением заменить подчиненность и преобразовать подчиненное знание. Я бы не стал утверждать, что постколониальное/постоксидентальное является какой-то новой парадигмой; скорее, мы должны рассматривать это как часть чего-то большего (например, постподчиненного разума). Так же как и пограничный гнозис, это путь мышления от и за пределы дисциплин и геополитики знаний, вовлеченных в оксидентализм, ориентализм и региональные исследования; от и за пределы колониальных наследий; от и за пределы полового различия и сексуальных установок; от и за пределы этнических идентичностей и расовых конфликтов. Таким образом, пограничный гнозис стремится преодолеть подчиненность и стандартный блок постподчиненной манеры мышления. Я настаиваю, что «пост» в постколониальном/постоксидентальном существенно отличается от других «пост» в современных культурных критиках. Я также предполагаю, что существуют две фундаментальные манеры критики модерности: одна исходит из колониальных историй и наследий (постколониализм, постоксидентализм, посторинтализм); другая, постмодерновая, – из ограничений главенствующих нарративов западной истории. Позвольте мне прокомментировать последнее замечание.

2

Я начну с изложения того, что я понимаю под колониализмом и оксидентализмом. Во-первых, я ограничиваю мое понимание *колониализма* геополитической и геоисторической конституцией западноевропейской (в концепции Гегеля) современности в ее двойственном виде, куда входят экономическая и политическая конфигурация современного мира, а также оправдывающее такую конфигурацию теологическое и эпистемологическое пространство (от философии до религии, от античной истории до современных социальных наук). С самого начала колониальной экспансии подчиненный разум обнаружил точку разногласий (например, Guaman Poma de Ayala's *Nueva coronica y buen gobierno*, законченная ок. 1615 г.), сделав возможным оспаривать эпистемоло-

гическое пространство модерна и ту форму мирового порядка, в которой Запад и Восток, тождественное и другое, цивилизованное и варварское были прописаны как естественные сущности. С 1500 г. процесс консолидации Западной Европы как геоисторической предметности совпал с трансатлантическими путешествиями и экспансией испанской и португальской империй. В течение XVI и первой половины XVII в. Италия, Испания (или Кастилия) и Португалия являлись «сердцем Европы», если использовать выражение, которое Гегель в свое время применил к Англии, Франции и Германии начала XIX в. Здесь я ограничиваю постколониальную ситуацию/условия социоисторической конфигурацией народов, приобретающих независимость или освобождение от западных колониальных и имперских сил (таких как Европа до 1945 г. или США с начала XX в.). В этом контексте *постколониальное* является синонимом *неоколониального*. В обоих случаях имеет значение трансформация нашего «внешнего колониализма» во «внутренний», характеризующая процесс построения наций на территориях, которые контролировались или управлялись колониальными державами. Неоколониализм есть политический и экономический контекст, в который вовлечен внутренний колониализм[7]. Подчиненные формы рациональности, наоборот, предшествуют и сосуществуют с постколониальными/неоколониальными ситуациями/условиями.

Одной из первых трудностей, с которыми мы сталкиваемся на карте колониальных наследий и подчиненных рациональностей, является то, что США не легко принять в качестве постколониальной/неоколониальной страны и, следовательно, как реальность, которую мы можем рассматривать в рамках постколониальных теорий[8]. Поскольку на поверхности США выглядят как постмодерн и поскольку многие интеллектуалы стран третьего мира нашли кров в США и там возникло постколониальное теоретизирование, можно заявить, что Соединенные Штаты выступили точкой пересечения всего вышеперечисленного. Однако трудности появляются не только из-за разницы между колониальными наследиями в США и, скажем, на Ямайке, но также из-за того, что постколониальность (в отношении и ситуации, и условий, и дискурсивной теоретической продукции) связывается в основном со странами и опытом третьего мира. Неоспоримым фактом является то, что даже если у США колониальное наследие не того же рода, как у Перу или Индонезии, то это все равно результат европейского колониализма, а не еще одна европейская страна в себе. Благодаря американскому лидерству в экспансии западных образцов с историей Соединенных Штатов легче связать скорее постмодерн, нежели постоксидентальный/постколониальный критицизм. Кто-то мог бы даже предположить, что колониальная история США служит контекстом для постмодернистских теорий вроде теории Ф. Джеймисона, в которой пространство разночтений появляется из наследия капитализма, а не колониализма[9]. Уже ставшая классической дискуссия между Джеймисоном и Ахмадом может быть с легкостью пересмотрена в этом контексте[10].

Как заметил А. Дирлик, постколониальное теоретизирование в Соединенных Штатах локализировалось в среде интеллектуалов-иммигрантов из стран третьего мира[11]. Но, конечно же, оно не является их изобретением, как предполагает Дирлик. Что привнесли интеллектуалы и исследователи из стран третьего мира в США, так это продвижение различных идей постколониальности в среде актуальных теорий и разнообразных концепций с префиксом *«пост»*. С другой стороны, афро-американские исследования в Соединенных Штатах, которые возникли параллельно с постмодерном и постколониальными теориями, имеют глубокие корни в африканской диаспоре и, следовательно, в истории колониализма и рабства. В высказываниях Дирлика есть смысл, если мы интерпретируем его заявление как маркетизацию постколониальной теории в американской академической среде. Но его точка зрения теряет свою обоснованность, если мы примем во внимание, например, С. Холла и П. Гилроя в Англии или те случаи, когда кто-то находится за рамками американской научной среды и всерьез воспринимает высказывание Р. Франкенберг о том, что в США вопросом является не колониализм и постколониализм (как это имеет место в Англии или Индии), а гражданские права и постгражданские права[12]. Другими словами, гражданские права – это в США манифестация постколониального/постоксидентального дискурса в ответ на определенную конфигурацию колониальных наследий в определенной локальной истории. Итоговой чертой является возникновение подчиненных форм рациональности, которые по-иному артикулируются в геополитическом распределении знаний и могут быть объяснены с помощью колониальных наследий и локальных критических историй.

Подчиненная рациональность (или как угодно ее назовите) подпитывает и подпитывается теоретической практикой, вызванной движением деколонизации после Второй мировой войны, которая в своей отправной точке имела мало общего с академической деятельностью (Сезар, Амилкар Кабрал, Фэнон) и которая актуализировала расовый вопрос. Если марксистскую мысль можно описать как ставящую класс во главу угла, то постколониальную/постоксидентальную теорию можно описать как ставящую во главу угла расу/этничность. Два из трех величайших геноцидов современности, американских индейцев и африканцев в начале модерна (третий – холокост, означил конец европейского модерна и кризис собственно цивилизационной миссии), лежат, как я понимаю, в основе колониальной и имперской истории, что означает, что они лежат в основе самой конструкции модерного колониализма и колониальной модерности. Подчиненная рациональность, связанная с колониализмом, возникает как ответ на необходимость пересмотра и реконцептуализации тех историй, которые рассказывались, чтобы разделить мир на христиан и язычников, черных и белых, цивилизованных людей и варваров, модерн и предмодерн, развитое и развивающееся. *Модернизация* и *развитие*

являются ключевыми словами колониального дискурса и подчинения с середины 1950-х гг.

Если нужен еще один пример из американской интеллектуальной истории для подтверждения взаимной связи постмодернизма и подчиненного критицизма и, таким образом, для более глубокого понимания процесса подчинения (subalternization) знания, то можно обратиться к рассуждениям К. Веста о генеалогии прагматизма и американской специфики в философии[13]. Читая Эмерсона, Пирса, Ройса, Дьюи, Дюбуа, Джеймса и Рорти (среди прочих), Вест убедительно показывает, что американское философствование является философствованием из определенного места – так сказать, практиками философской рефлексии, основания которой были укоренены не в нуждах отдельной колонии поселенцев, а скорее в нуждах колониальных стран. Так, когда Вест утверждает, что «пророческий прагматизм возникает в конкретный момент в истории североамериканской цивилизации – момент постмодернизма», он при этом уточняет, что «постмодернизм может быть понят в свете трех фундаментальных исторических процессов»: (a) конца европейского века (1492–1945), который уничтожил европейскую самоуверенность и пробудил самокритицизм[14]; (b) возникновения Соединенных Штатов как мировой военной и экономической силы, предлагающей направления движения на политической арене и в культурном развитии; и (c) «первого этапа деколонизации третьего мира», предопределенного политической независимостью стран Азии и Африки[15].

Заметьте, что три фундаментальных исторических процесса, которые Вест предлагает для понимания постмодерна, могут применяться и для понимания постколониализма. Можно сказать, что постмодернизм есть дискурс контрмодерна, происходящий из центров метрополий и *поселенческих колоний*, в то время как постколониальность есть дискурс контрмодерна, возникающий из отдаленных поселенческих (deep-settler) колоний, где колониальная власть вводилась с особой жестокостью[16]. Заметьте также, что если принимается во внимание деколонизация после 1945 г. (что главным образом ставит деколонизацию в отношения с Британской империей, германскими и французскими колониями), то тогда Латинскую Америку XIX в. (например, испанскую и португальскую Америку) трудно назвать деколонизированной и воспринимать как «ряд стран третьего мира». Это еще одна причина тому, почему латиноамериканский постколониализм только недавно стал предметом дискуссий в академических кругах США и все еще игнорируется в странах Латинской Америки, в частности в тех странах, где имеется большое число людей с европейскими корнями (например, Бразилия). Однако, как мы увидим, постколониальные теории в Латинской Америке были запущены начиная с 1970-х гг., но тогда еще не определялись как таковые.

Карта, представленная Вестом, предполагает тройное разделение колониальных наследий: (a) поселенческие колонии, (b) отдаленные поселенческие

колонии и (с) колониализм/империализм без поселений после 1945 г. Таким образом, Вест заявляет: «Не случайно, что американский прагматизм в очередной раз выходит на поверхность североатлантической интеллектуальной жизни в настоящий момент... Отличительной чертой американского прагматизма в наш период постмодерна являются его беззастенчивое использование моральных оценок и стремление к улучшению»[17].

Акцент на постмодерн (вместо постколониализма/постоксидентализма) в поселенческой колонии, которая стала мировой супердержавой, помогает нам понять то внимание, которое уделяется постмодерну в Латинской Америке, особенно в странах атлантического побережья, которые ближе к Европе и значительно отдалены от тихоокеанского побережья и американо-индейского населения. То, что мы начинаем встречать статьи, в которых смешивается постколониализм/постоксидентализм и Латинская Америка, как кажется, происходит из-за того, что постколониализм/постоксидентализм превратился в актуальную тему для дискуссий в академических кругах в той же самой поселенческой колонии, которая стала мировой державой, хотя различие между возникновением и использованием как посмодернизма, так и постколониализма/постоксидентализма не всегда проводится, как не всегда оцениваются и его последствия. Когда Дирлик, например, резко и провокационно утверждает, что «постколониальное начинается тогда, когда интеллектуалы третьего мира входят в академические круги первого мира», нужно рассмотреть два параллельных вопроса: когда и где начинается постмодерн?[18] Ответ, исходя из утверждения Дирлика, может быть следующим: когда интеллектуалы метрополий (и поселенческих колоний) описывают как постмодерн разительные перемены в логике позднего капитализма (Джеймисон), находят его в состоянии знания наиболее развитых технологических обществ (Лиотар) или в продолжении критики модерна в западной метафизике (Ваттимо). С другой стороны, мы должны уметь отличать *постколониальные теории* как академический продукт (так же как были и остаются предметами потребления теории постмодерна) от *постколониального теоретизирования* как определенных колониальных критик, объединенных подчиненным разумом и пограничным гнозисом. Последнее является процессом мышления, который реализуют люди, живущие под колониальным давлением, чтобы обсудить свою жизнь и подчиненное положение. Постколониальное теоретизирование могло прийти на академический рынок тогда, когда интеллектуалы из стран третьего мира прибыли в Соединенные Штаты. Но оно определенно началось не тогда. Постколониальное теоретизирование как некоторая реализация подчиненного разума сосуществует с самим колониализмом как движущая сила и постоянное движение по направлению к автономии и освобождению в каждой сфере жизни, от экономики до религии, от языка до образования, от воспоминаний до пространственного порядка, и оно не ограничено только академическими кругами, и тем более всего лишь американскими академическими кругами!

3

Давайте сейчас рассмотрим более подробно проблему постоксидентализма. Если мы обратимся к отдаленным поселенческим колониям Латинской Америки, где проживало большое число коренного населения, то особенно после русской революции там возник интерес к тому, что марксистами, такими как Х. К. Мариатеги из Перу (ок. 1920 г.) и Э. Дуссель из Аргентины (начиная с 1970-х гг.), а также философами, такими как Л. Сеа и Э. Огорман (начиная с 1960-х гг.) из Мексики, могло быть определено как постколониальное/постоксидентальное.

В 1958 г. Сеа опубликовал свой труд *America en la historia*, в котором оксидентализм явился главным вопросом его размышлений[19]. Проблематика, поднятая Сеа, укоренена в длительной традиции испанско-американских интеллектуалов, начавшейся в XIX в. Традиции, имевшей своей причиной конфликтные отношения с Европой и, ближе к концу XIX в., с Соединенными Штатами, другими словами, с оксидентализмом. Сеа изобразил Испанию и Россию как приграничные с Западом страны. Две главы многозначительно названы «Espana al margen de Occidente» (Испания на границе Запада) и «Rusia al margen de Occidente» (Россия на границе Запада). Можно предположить, что глубинно-поселенческие колонии (тип b) в неоколониальной ситуации Латинской Америки имеют некоторые схожие черты с трансформацией России в Советский Союз, хотя существует разница почти в 100 лет между процессами деколонизации Латинской Америки и русской революцией. Одна очевидная схожая черта, которую подчеркивает Сеа, вытекает из маргинальной модерности (marginal modernity) Испании и России в XVIII–XIX вв. Существуют, однако, огромные отличия из-за разных эпох, в которые произошел каждый из упомянутых исторических процессов, и из-за того факта, что, в то время как деколонизация в Латинской Америке совершалась в бывших глубинно-поселенческих испанских и португальских колониях, которые местами вошли в тесные отношения с коренными культурами (например, Анды (Боливия, Перу, Эквадор, Колумбия) и Мезоамерика (Мексика, Гватемала), сталкиваясь с рабством как принудительной миграцией, русская революция произошла в самом центре империи. Испания и Россия имеют похожие отношения и с «евроцентризмом», чему Сеа посвятил главу своей последней книги[20]. Он находит их как в основании и последствиях картезианской и гегельянской концептуализаций разума, так и в Марксовом искаженном гегельянстве как материализации социалистической утопии не в Европе, а на ее границах. Исторические наследия и их революционное воплощение в Советском Союзе, однако, не связаны с колониальными наследиями и постколониальным мышлением по причинам, которые я рассмотрю позже.

В те же годы, в которые Сеа сочинял *America en la historia*, Э. О'Горман переписал 500-летнюю историю построения колониального дискурса и оперировал убеждением, что Америка была открыта тогда, когда, во-первых, ее откры-

тия никто не ожидал, а, во-вторых, для тех, кто уже жил на тех землях, не было вообще ничего, что надо было открывать[21]. Книга О'Гормана называется *La invencion de America: El universalismo de la culturo de Occidente*. Конечно же, ни Сеа, ни О'Горман не обращали особого внимания на вклад людей индейского происхождения в постоянный процесс деколонизации. Однако сегодня существует общее мнение в среде социальных движений коренного населения в обеих Америках и странах Карибского бассейна, что «Колумб нас не открывал». В то время как двумя ключевыми понятиями Сеа и О'Гормана были оксидентализм и евроцентризм, мексикано-американский ученый Д. К. де Альва критически изучил значение термина «колониализм» и его сомнительное применение к Латинской Америке:

> «Первая часть моего тезиса проста: принимая во внимание, что коренное население Америк начало испытывать разрушительный демографический кризис в контакте с европейцами; что уменьшение коренного населения обладало к концу XVI в. эффектом оттеснения тех, кто определял себя коренным жителем, на периферию зарождавшихся национальных государственных образований; что большая часть метисов, которые быстро начали их замещать, перестраивали свое «Я» преимущественно по европейскому образцу; что вместе с евро-американцами (*креолами*) и некоторыми европейцами (*полуостровитянами*) эти вестернизированные метисы превратились в силу, которая победила Испанию во время войн за независимость XIX в.; и, наконец, принимая во внимание, что новые страны под руководством креолов/метисов создали свои национальные идентичности преимущественно на основе евро-американских практик, испанского языка и христианства, следует признать вводящим в заблуждение представление *некоренного* сектора в период до приобретения независимости как колонизированного, и, следовательно, нелогично объяснять войны за независимость как антиколониальную борьбу и неверно характеризовать Америки, пережившие гражданские войны за независимость, как постколониальные. Вкратце, Америки не были ни Азией, ни Африкой; Мексика – это не Индия, Перу – не Индонезия и латиноамериканцы в США – хотя и трагическим образом выделенные судьбой – не алжирцы»[22].

К. де Альва сформулировал этот тезис, как он сам дает понять, на основе изучения идентичностей современных латиноамериканцев и мексиканцев в США. Более того, хотя он не обозначает это ясно, его концепция *Америк* исключает страны Карибского бассейна (английские, французские, испанские), которые, если принять их во внимание, радикально изменили бы картину колониального и постколониального/постоксидентального, ибо французские Карибы и английские Карибы отличаются от испанских Карибов. В сущности,

идея К. де Альва по поводу Америк в чистом виде является испанской и англоамериканской. Под этим я имею в виду, что К. де Альва не замечает построения латиноамериканских интеллектуалов, для которых колониализм был по сути оксидентализмом. Тем не менее его попытка отделить испанское/португальское от британского/французского/голландского вторжения в Америки и Карибский бассейн выглядит для меня как чистая семантическая игра, схожая с аргументом о том, что испанские националисты традиционно действовали ради спасения Испании от ужасов завоевания или для акцентирования цивилизационной (т. е. христианской) миссии короны и миссионерских орденов. Но даже если неверно применять понятие колонизации к Латинской Америке, не следует упускать из виду тот факт, что мы говорим о европейской и западной экспансии (*евроцентризм* и *оксидентализм*, используя термины Сеа и О'Гормана) и поэтому не должны забывать о внутренних колониальных конфликтах, в основном происходивших между Испанией, Англией и Голландией в конце XVII в., когда Севилья не являлась уже центром мировой торговли и на ее место пришел Амстердам. Переход колониальной мощи из одних рук в другие необходимо иметь в виду, если мы хотим понять трансформации и, в то же время, механизмы колониальной преемственности, начиная от раннего модерного/колониального периода (Испания, Португалия, Ренессанс) до собственно модерного/колониального периода (Голландия, Англия, Франция, Просвещение).

Более того, *колониализм* – это определение, означающее и описывающее колониальный опыт после XVIII в. (периоды торгового капитализма и индустриальной революции, согласно Д. Рибейро), и, следовательно, испанская и португальская экспансия в Атлантике и Тихом океане, главным образом в XVI и первой половине XVII в. не может относиться к этому понятию[23]. К. де Альва подчеркивает анахронизм колониализма в применении к историческим событиям и процессам в неопределенной «Латинской Америке» под испанскими и португальскими флагами. Я симпатизирую попытке К. де Альва избежать академического понимания колониализма через переоформление концепции испанского и португальского колониализма, которая главным образом возникла из опыта деколонизации британского и французского колониализма. Но я не уверен в этом аргументе, так как он приближается к неписаному официозному дискурсу постимперской Испании, в котором термин *наместничество* (viceroyalty) употребляется, чтобы избежать политического (и негативного, с позиции Испании) подтекста термина *колониализм*.

Вторя намерениям К. де Альва избежать академического колониализма, который он определяет как оформление латиноамериканских колониальных и культурных историй в словаре английского критицизма и критицизма Содружества, было бы уместно регионализировать колониальные наследия и постколониальное/постоксидентальное теоретизирование, чтобы не попасть в ловушку

эпистемологии модерна, где колониальные языки (такие как английский, французский или немецкий) вместе с теоретическими и академическими дискурсами создают эффект универсального знания благодаря простому факту их экспортируемости. Коммодификация и экспортируемость знания являются, возможно, причиной того неудобства, которое возникает у К. де Альва при употреблении терминов «колониализм» и «постколониализм» в отношении Латинской Америки.

То, что действительно остается парадигматическим примером возникновения форм подчиненного/колониального критицизма в Латинской Америке начиная с 1970-х гг., расположено в Карибском бассейне (часть которого принадлежит Содружеству), в Мезоамерике (Португальской Америке) и в Андах. Несмотря на то что Сеа и О'Горман работали в Мексике, они были оторваны от этих эпистемологических локаций. Карибский вклад в постколониальное теоретизирование уже хорошо известен, в основном потому, что значительная часть работ на эту тему написана на английском и французском языках (например, работы Д. Ламминга, А. Сезар, Ф. Фэнона, Э. Глиссанта, Р. Конфианта и т. д.), которые являются основными языками модерного/колониального периода. Испано-карибский вклад менее известен (написанное Ф. Ретамаром, Х. Л. Гонзалесом), так как испанский язык в качестве доминантного языка раннего модерного/колониального периода утратил свой престиж в качестве «языка мышления» с упадком Испании и подъемом Англии и Франции[24]. Необходимо, однако, помнить, что, тогда как колониальные наследия в Карибском бассейне связаны с африканской диаспорой, в Мезоамерике (главным образом Мексика и Гватемала) и в Андах они сложились из длительного взаимодействия между американо-индейским населением и испанскими институтами и поселениями.

В конце 1960-х гг. два мексиканских социолога, П. Гонзалес-Казанова и Р. Ставенхаген, предложили концепцию *внутреннего колониализма*, чтобы объяснить отношения между государством и американо-индейским населением со времен получения Мексикой независимости от Испании в 1821 г. Как и предполагалось, концепция была подвергнута критике со стороны научно-ориентированной социологии: якобы запросы, которым отвечали Гонзалес-Казанова и Ставенхаген, были полностью дисциплинарными[25]. Сила концепции должна быть видна в вычерчивании социальной конфигурации построения государств в бывших испанских колониях, а не в выяснении того, отвечает она или нет требованиям дисциплинарной системы контроля и наказания. Однако так как концепция подверглась критике с главенствующей дисциплинарной перспективы, она исчезла со сцены, и лишь немногие вспомнят ее как раннюю попытку манифестации постколониального теоретизирования в Латинской Америке. Более точно: *внутренний колониализм* как концепт, предложенный социологами третьего мира, чтобы объяснить социальные связи их страны и региона, несет следы другой рациональности или подчиненного разума.

Конечно, не следует отрицать необходимость дальнейшего разъяснения *внутреннего колониализма* как понятия. Например, когда этот концепт употребляется в контексте истории США, нельзя игнорировать различия между колониальными наследиями Севера и Юга. На самом деле, какие национальные общности в США занимают подчиненную позицию: коренные американцы, американцы азиатского происхождения или американцы мексиканского происхождения? И занимают ли итальянские общности в Аргентине такое же подчиненное положение, как и американо-индейские общности? Как таковой внутренний колониализм, как его понимали Гонзалес-Казанова и Ставенхаген в Мексике и немного позже С. Ривера Кусиканки в Андах, легко применим к известной ситуации растерянности в национальном государстве после приобретения независимости: когда нужно, с одной стороны, усилить колониальную политику по отношению к коренному населению, а с другой стороны, создать альянсы с метропольными колониальными силами[26]. В XIX в. в Мезоамерике и Андах основной задачей было разорвать связь с испанским колониализмом и построить нацию при поддержке Англии и Франции, и это, возможно, является главной чертой неоколониализма в бывших испанских и португальских колониях. Кроме того, понятие внутреннего колониализма важно и для понимания работы Риверы Кусиканки (так же как и работ других боливийских авторов, таких как Х. Альбо), для понимания общества, в котором более 50% населения имеют индейские корни, говорят на языке аймара или кехуа (Aymara or Quechua) и придерживаются социально-экономического уклада жизни, унаследованного от инков и аймара, которые на протяжении 500 лет сосуществовали с западными народами и институтами[27]. Понятие *внутреннего колониализма* также помогает установить баланс между классом и этнической принадлежностью. В концепции Риверы Кусиканки одним из объяснений кризиса в социальных науках Анд явилась неудача в понимании таких социальных движений, как Сияющий Путь (Shining Path), главным образом из-за их невнимания к этнической принадлежности, колониальному наследию и внутреннему колониализму[28].

Термин *постоксидентализм* был введен, как я уже упоминал, кубинским исследователем Р. Ф. Ретамаром в 1976 г. Делая это, он предполагал, что *оксидентализм* является ключевым словом в латиноамериканской культурной истории. В отличие от ориентализма, *оксидентализм* с самого начала был расширением Европы, а не ее инаковостью: *Indias Occidentales* (юридическое выражение, используемое испанской короной на всей территории своих владений от континента до Филиппин) установил набор отношений между Европой и тем, что позже станет Америками, «крайним Западом» (extreme Occident). Поэтому мы обнаруживаем постоянные трения между крайним Западом, пустым континентом, на который расширилась Европа, и американскими индейцами, парадоксальными жителями этого пустого континента. Ф. Ретамар признает, что, «не будучи посторонним телом в «нашей Америке» [т. е. Латинской

Америке], потому что они не с Запада, американские индейцы и чернокожие принадлежат к ней на полных основаниях, с большими правами, чем иностранцы и изгои цивилизационных миссий»[29].

Ф. Ретамар связывает это наблюдение с марксизмом, так как марксизм возник как критический голос капитализма, который для Ретамара является эквивалентом оксидентализма. Для него марксизм уже не оксидентальная идеология, а скорее постоксидентальная. Что здесь интересно, так это его предположение – сделанное на основе кубинского и карибского случаев, – что марксизм позволяет выйти за пределы западного мира. На самом деле, американские индейцы и чернокожие, играющие важную роль в карибской ситуации, не вписываются в европейский контекст, в котором возник марксизм. Пересечение колониализма и капитализма в Латинской Америке позволяет Ретамару предложить *постоксидентализм* в качестве марксистской категории, хотя бы и внедренной в колониальную историю американо-индейской эксплуатации и торговли африканскими рабами. Постоксидентализм мог бы быть связан с внутренним колониализмом и теорией зависимости. Однако изоляция, навязанная геокультурным распределением и усиленная научным распределением знаний, размещенных в центрах метрополий, делает из локальных историй и знаний лишь любопытный случай на большой карте глобального дизайна.

4

На этом этапе возникает две темы, которые с необходимостью должны быть рассмотрены. Первая – это различие между неоколониальными ситуациями, вторая – различие между неоколониальными дискурсами и пост/оксидентальным/колониальным критицизмом. Моим первым намерением будет определить *неоколониальные ситуации и дискурсы* в качестве конфигурации, возникающей из либерализации колониального правления и различных стадий периода модерна; например, независимость английской и испанской Америки в конце XVIII – начале XIX в. соответственно, деколонизация Индонезии и Алжира, Кубинская революция; это, так сказать, неоколониальные ситуации и дискурсы типа a, b и c соответственно. Такой подход может выглядеть для кого-то чересчур схематичным, но он помогает разрешить некоторую неопределенность, содержащуюся в этом выражении.

Постоксидентальный/колониальный *критицизм*, напротив, возникает главным образом в результате деколонизации после Второй мировой войны и параллельно новым формам неоколониализма и диктатуры. Более того, именно критическое сознание колониализма и неоколониализма создает условия для постколониального и постоксидентального теоретизирования и возникновения постподчиненной рациональности. Тогда если постподчиненность (понимаемая как построение теории) возникает из различных типов колониальных

и неоколониальных наследий, то пост/оксидентализм/колониализм и постмодернизм являются контрмодерными шагами в ответ на различные виды колониальных наследий и неоколониальных государств, которые в качестве общего знаменателя имеют процесс экспансии Запада, определенной как модерность/колониализм/оксидентализм.

Читатель может возразить, что постмодерн – это не специфически англо-американский или даже европейский феномен, но что он принадлежит истории человечества. Используя подобную логику, не трудно доказать, что то же наблюдение может быть сделано и относительно пост/оксидентализма/колониализма, что это не только вопрос модерна и колонизированных стран в период 1492–1945 гг., а скорее глобальный или транснациональный вопрос. Модерн – это как консолидация империи и государств/империй в Европе (дискурс, формирующий идею оксидентализма через покорение людей и культур), так и контрдискурсы и социальные движения, противостоящие евро-американской экспансии. Таким образом, если модерн состоит и в консолидации европейской истории (глобальный дизайн), и в заглушенных критикующих голосах периферийных колоний (локальные истории), то модерн на самом деле представляет собой модерные колониализмы и колониальные модерны. Иначе говоря, постмодернизм и пост/оксидентализм/колониализм являются альтернативными процессами противостояния модерну из разных колониальных наследий и в различных национальных или неоколониальных ситуациях: (a) наследия из/в центре колониальных империй (например, Лиотар); (b) колониальные наследия в поселенческих колониях (Джеймисон); и (c) колониальные наследия в отдаленных поселенческих колониях (Саид, Кусиканки, Спивак, Глиссант, Альбо, Бхабха, Киджано и т. д.). Одним словом, постмодерность и пост/оксидентализм/колониализм являются частями постподчиненной рациональности как расширенной критики колониализма и подчиненности.

Я отстаиваю ту точку зрения, что пост/оксидентальное/колониальное теоретизирование позволяет децентрировать теоретические практики в терминах политики геокультурных локаций и что различия между пост/оксидентальными/колониальными дискурсами и теориями становится все труднее проследить[30]. Академическая культура становится частью политической сферы дискурсов и социальных отношений. Было бы сложно представить Фэнона в качестве пост/оксидентального/колониального теоретика в конце 1950-х гг. Его дискурс, будучи привлекательным и соблазнительным теперь, не был тогда частью концептуальной системы взглядов, которая в то время виделась в академических кругах только в рамках теоретического дискурса. Теория в гуманитарных науках тогда воспринималась главным образом в рамках лингвистических моделей и, в социальных науках, в рамках модели «покрывающего закона». Фэнон стал пост/оксидентальным/колониальным теоретиком лишь после того, как академические круги концептуализировали новый вид теоретической практики,

придумали ей название, чтобы отличить ее от других, и поместили на специфическое академическое поле боя.

Обращение к понятию *теории* становится необходимым для того, чтобы различать унаследованное понятие теории (из социальных наук, лингвистики, семиотики, а иногда переноса его из естественных наук в социальные и гуманитарные) и определенный вид саморефлексивной и критической практики в академических кругах. Существует две точки зрения на использование термина «теория», на которые я бы хотел обратить внимание, сравнивая *критическую теорию* с пост/оксидентальным/колониальным теоретизированием и возникновением подчиненного разума.

А) К. Кэлхун описал использование критической теории франкфуртской философской школой как перенесение канонического понятия теории в философию путем адаптации ее в социальных науках:

> «Они бросили вызов принятой абсолютной идентичности индивидуума как знающего, воплощенной в известном картезианском cogito («Я мыслю, следовательно, я существую»). Находясь под влиянием Фрейда, романтизма и таких мыслителей «темной стороны» Просвещения, как Ницше и Сад, они знали, что отдельная личность должна была быть более сложной, особенно если он или она являются творческой натурой. Они также рассматривали индивидуальное как социальное таким образом, который был недоступен наиболее заурядным теориям, построенным на интерсубъективных отношениях с другими, что тем более важно, ибо здесь они усилили чувство неидентичности, сложности множественных связей с другими, что дало возможность личности выйти за узкие рамки самоидентичности»[31].

Но, возможно, более важным для моей цели является то, что, как замечает Кэлхун, большинство ранних ключевых франкфуртских теоретиков были евреями[32]. Здесь мы касаемся весьма важной темы в формировании подчиненного разума и пост/оксидентального/колониального теоретизирования: внедрение колониального/подчиненного опыта теоретика в его или ее теоретическую практику, подобно внедрению еврейского опыта в ранние франкфуртские критические теории (например, Адорно и Хоркхаймер прочитывают еврейский опыт против идеалов Просвещения)[33]. Прочтение Кэлхуном связи между этничностью теоретика и построением критической теории выглядит следующим образом:

> «Многие из ранних ключевых франкфуртских теоретиков были евреями. Но и это не породило особого интереса к политике идентичности – ибо большинство из них были выходцами их сильно ассимилированных семей и далее ассимилировали сами себя в русле своих исследований, – пока не

возникли нацизм и более широкие антисемитские течения. Столкнувшись с вопросом, почему евреи не были просто одной из многих групп национальных меньшинств – что определенно верно для нацистского периода, но также и для большей части модерна, – Хоркхаймер и Адорно искали ответ специфическим путем: антисемитизм воплощал ненависть тех, кто видел себя цивилизованным, но не мог выполнить обещания цивилизации по отношению к тем, кто напоминал им о ее неудачах»[34].

В каком-то смысле критическая теория, так, как она использовалась теоретиками франкфуртской школы, является, подобно пост/оксидентальному/колониальному теоретизированию, видом постподчиненного теоретизирования: это теоретическая практика тех, кто противостоит чистой и рациональной концепции знания и теории и теоретизирует исходя из ситуации, в которой находится (будь это евреи, мусульмане, американские индейцы, африканцы либо какие-то иные народы стран третьего мира, например испанцы в современных Соединенных Штатах). Связь между теорией и этничностью в ранней франкфуртской школе, выявленная Кэлхуном, подобна осознанию своей принадлежности к философам третьего мира, как это было в случае Сеа и О'Гормана, которые оказались вынуждены писать из ситуации (write from) «маргинализации и варварства». Сеа и О'Горман ставили себя на край дисциплины как историки и философы, хотя их личный этнический вопрос не был для них актуальным. Франкфуртские философы находились дисциплинарно, эпистемологически и теоретически в центре трагических событий, поэтому этнический вопрос оказал влияние на их мышление и трансформировал теоретические практики в критическую теорию. Сеа и О'Горман находились в принципиально иной ситуации, но тем не менее внесли серьезный вклад в оценку мышления из «маргинализации и варварства» или, как бы сказал полемичный аргентинский философ Р. Куш, из «философского местоположения», где «местоположение» – это не только географическое, но и историческое, политическое и эпистемологическое понятие[35]. Другими словами, их вклад состоял в том, чтобы они показали пределы цивилизации и подъем «варварского» теоретизирования (у евреев, маргинализированных постколониалистов, женщин, африканских европейцев, африканских американцев, американских индейцев, гомосексуалистов и т. д.).

Б) В отличие от К. Кэлхуна, М. Джон обращается к теме положения субъекта в рамках «теории действия» во Франции в 1960-х гг., а также к радикальной трансформации этой теории, начавшейся в конце 1970-х гг.[36] Эта радикальная трансформация происходит главным образом из осознания того, что теория находится там, где вы ее находите. Не существует географического или эпистемологического места, которое обладает правами собственности на теоретические практики, но есть в терминах Куша *философское место* (philosophical location), которое является началом и продолжением пути, направляющим наше мышле-

ние через указания на нашу инаковость, навязывая или демонстрируя нам ее, но в то же время оставляя непостижимой[37]. Подобно Кэлхуну, Джон ищет ссылки на субъективность на пересечении феминизма и постколониальности, в какой бы форме это пересечение ни проявляло себя. В понятии *теории действия* у Джон феминизм и постколониальность прописаны таким же образом, как и осведомленность о еврейском вопросе в *критической теории* франкфуртской школы. Но и не только: это также осведомленность и касательно того, что, связанная с модерным разумом, сама концепция теории не может быть принята, выражена или применена к феминистским вопросам и постколониальным проблемам. Неверие Джон в дихотомию между привязкой теорий к контексту их происхождения и принятию их в универсальном масштабе с последующим выпуском в свободный полет для выявления чуждого контекста предполагает, что само понятие теории вызывает вопросы. Я хочу здесь доказать, что необходимо отвязать понятие теории как от ее модерной эпистемологической версии (чтобы объяснить или осмыслить несвязные факты или данные), так и от ее постмодерной версии (чтобы разрушить овеществленные концептуальные связи). Одной из целей пост/оксидентального/колониального теоретизирования, как я это все понимаю, является внесение заново в историю человечества того, что было подавлено модерным разумом либо в версии цивилизационной миссии, либо в версии теоретического мышления, недоступного для нецивилизованных и теоретизированного Гилроем через концепцию двойного сознания Ф. Дугласа[38]. Пост/оксидентальное/колониальное теоретизирование ведет к новой форме сознания и новым эпистемологическим основаниям. Одной из версий теоретизирования, которую я представляю и за которую выступаю, является мышление из границ и из перспективы подчиненного. Это теоретизирование из границ модерновой теории и тех неназванных способов мышления, которые оказались заглушены модерновой теорией, но не были окончательно подавлены. Теоретическое мышление – это дар и человеческая способность не только тех людей, которые живут в определенный период и в определенном географическом регионе, говорят на определенных языках и принимают гегемоническую концепцию разума и знания. Если пост/оксидентальное/колониальное теоретизирование окажется не способным сломить узкое понятие теории, связанное с модерной эпистемологией, то оно станет еще одной версией такой эпистемологии наряду с другими. Другими словами, оно станет теорией *о* новом предмете, но не конструкцией нового эпистемологического субъекта, который мыслит *из* и *о* границах.

Постподчиненная рациональность и пограничный гнозис выходят за рамки оксидентального/колониального и возвращаются к пересмотренной Ф. Дугласом диалектике господина/раба, проанализированной П. Гилроем[39]. Аллегорические отношения господина и раба, отображающие независимое и зависимое Я в отношении к сознанию и знаниям, могут быть рассмотрены (по Гегелю)

в рамках развоплощенной (disembodied) эпистемологии, которая принимает место проговаривания господина в качестве универсального. Аллегория Гегеля находится в рамках картезианской и развоплощенной концепции разума. Как таковой разум можно описать и концептуализировать независимо от половых и сексуальных отношений, социальной иерархии, национальных или религиозных верований, этнических предрассудков. Однако молчание, подразумеваемое в развоплощенном (и индивидуальном, и социальном), является в то же время допущением универсальной позиции силы, в отношении к которой сексуальные отношения, социальные иерархии, национальные или религиозные верования и этнические предрассудки становятся подчиненными категориями. Аллегорические размышления Гегеля об отношениях господина/раба должны постоянно противопоставляться материализованной рефлексии сознания и самосознания, описанной и теоретизированной Дугласом: «Несколько месяцев его дисциплины укротили меня. Мистер Ковей преуспел и таки подавил мое сопротивление. Я был сломлен телом, душой и духом. Моя природная гибкость была разбита; мой интеллект ослаб; моя способность читать пропала; радостный огонек в моих глазах исчез; темная ночь рабства сомкнулась надо мной; и смотрите, человек превратился в животное»[40].

Когда Дуглас рефлексирует над своим опытом и рассказывает историю, он уже не является рабом, и можно сказать, что он обладает «сознанием, которое существует для себя», а вот Ковей в этот момент становится представителем «сознания, которое подавлено в самом себе»[41]. Дуглас теперь готов понять и раба, и господина с точки зрения (и опыта) раба, а Ковей этого не может, так как у него нет опыта раба. Аллегория Гегеля находится на стороне Ковея, а не Дугласа. Дуглас мыслит из опыта подчиненного, который освободил себя от этого положения и может анализировать рабство как форму подчиненности с перспективы освобожденного. Поступая таким образом, Дуглас вводит точку зрения раба в анализ отношений господин – раб. Но задаваемые сейчас нами вопросы и поднимаемые проблемы уже не о понимании неинкорпорированного сознания и самосознания, а о понимании их из исторического опыта, возможном благодаря самой концепции разума, которую Гегель пытался проговорить в *Феноменологии духа*. Мы все знаем, что понятие разума, введенное Р. Декартом, имело не только философское и метафизическое значение, но было и принципом, существенным для развития и управления обществом[42]. Следовательно, надо ожидать, что новые формы рациональности, возникающие из подчиненного опыта, ставшего возможным благодаря исторической рациональности, озвученной Декартом и философией модерна, будут оказывать влияние скорее не на философию и социальную мысль, а на реорганизацию общества. Мышление из подчиненного опыта должно оказывать влияние и на самопонимание, и на общественную политику, создавая условия для предотвращения подчиненности. Таким образом, представляется, что возможности теоретизирования

колониальных наследий могут реализовываться в различных направлениях: из строго дисциплинарных локаций, из локации, где колониальные наследия порождены ходом исторических событий, и, наконец, из места, где колониальные наследия являются частью кого-то, его/ее собственной истории и чувственности, каким было рабство для Дугласа. Некоторая путаница и неопределенность, присущая этому термину сегодня, происходит оттого, как я полагаю, что есть различные возможности вовлечения в постколониальный критицизм. Я также убежден, что противоположным предубеждением является распространенная вера в то, что люди, которые происходят *из* (are from) какого-то места в сердце империи, обладают необходимыми способностями к теоретизированию, несмотря на то, где они *находятся* (are at) сейчас, потому что теоретизирование принимается за универсальную практику модерного разума. Это предубеждение закреплено в идеологическом распространении знаний в социальных и гуманитарных науках параллельно геополитическому распределению мира на первый, второй и третий. Или, говоря другими словами, в то время как *подчиненная рациональность* выявляет изменение почвы в отношении самих оснований когнитивной, политической и теоретической практики, модерный разум говорит скорее голосом оснований гуманитарных и социальных наук XIX в., заложенных в эпохах Ренессанса и Просвещения, чем голосом колониальных наследий. В этом смысле подчиненная рациональность как пограничный гнозис является *и* постмодерной, *и* постколониальной/постоксидентальной.

5

Этим озарением я обязан К. Плетчу[43]. Плетч проследил параллель между разделением труда в социальных науках и разделением первого, второго и третьего миров в период между 1950 и 1975 гг., в то время когда социально-научный труд был реорганизован согласно новому мировому порядку и когда в то же время возникновение колониальных дискурсов и оснований постколониальных теорий начало систематизироваться. Колониальные дискурсы и теории не были еще предметом обсуждения в то время, когда Плетч писал свою статью, которая главным образом была посвящена социальным наукам. Период, выбранный Плетчем, также играет роль для предполагаемых связей между деколонизацией и началом холодной войны, которая вернула Россию/Советский Союз в рассматриваемую область западного модерна в роли второго мира. Тезис Плетча прост. Из-за возникновения социалистических стран и, прежде всего, Советского Союза беспокойство на Западе вызвало разделение мира на три больших региона: демократически организованные, технологически и экономически развитые страны; технологически и экономически развитые страны, управляемые идеологией; и технологически и экономически неразвитые страны. Основания для такого деления могут быть привязаны не обязательно к особеннос-

тям классифицируемых объектов, но, скорее, к месту проговаривания, конструирующему классификацию: проговаривание этой рубрикации помещено в первый мир, а не во второй или третий. Так как означенная классификация возникла в демократически развитых и капиталистических странах, естественно, она стала решением первого мира и сравнительной моделью для последующих классификаций внутри его. Мое первое предположение в этом контексте заключается в том, что постколониальный критицизм стремится к перемещению локуса теоретического проговаривания из первого в третий мир, таким образом требуя легитимности для этого *философского места*[44].

Мое предположение можно лучше разъяснить, если проследить за размышлениями Плетча немного дальше. Его размышления опираются на тот факт, что академическое перераспределение научного труда не происходит параллельно с политическим и экономическим перемещением культурных миров. Или, как объясняет Плетч, «термины, которые пробуждали этноцентризм, высокомерие, империализм и агрессию, систематически заменялись очевидно нейтральными и научными терминами – эвфемизмами. Не только бывшие колонии стали «развивающимися нациями», а примитивные племена – «традиционными народами», но даже военное и военно-морское министерства правительства Соединенных Штатов были трансформированы в министерство «обороны»... Было бы просто невозможно объяснить необходимость в зарубежной помощи и огромные военные расходы в мирное время категориями, более дифференцированными, чем те, что были введены под прикрытием идеи трех миров»[45].

Из ранее общепринятой эпистемологической локации классическое различие между традиционным и современным обществами/мирами было перемещено и перераспределено. Современный мир был разделен на два: первый был технологически развитым, свободным от идеологических ограничений и утилитарно мыслящим, и, таким образом, естественным; второй мир был также технологически развитым, но обремененным идеологической элитой, которая мешала утилитарному мышлению и свободному доступу в науку. Третий мир был экономически и технологически неразвитым, подчиненным традиционной ментальности, скрывающей возможность утилитарного и научного мышления. Таким образом, эпистемологическое распределение труда было неотъемлемой частью идеологического распределения миров и реконцептуализации науки, идеологии и культуры:

> «Западные специалисты в области социальных наук приберегли понятие культуры для ментальностей традиционных обществ в их девственных государствах. Они назвали социалистические общества второго мира провинцией идеологии. И они утвердили – не явно, конечно, – что современный Запад есть, по определению, рай для науки и утилитарного мышления. Согласно этой схеме, один клан исследователей социальных наук отделяет-

ся для изучения девственных обществ третьего мира (антропологи). Другие кланы – экономисты, социологи и политологи – изучают третий мир с момента начала процесса модернизации. Однако настоящая задача этих вторых исследователей – это модерный мир, особенно общества Запада. Но отдельные группы исследователей в каждой из этих наук о современном мире специально снаряжены для совершения набегов в идеологические регионы второго мира. Так же как их соратники экономисты, социологи и политологи, изучающие процесс модернизации в третьем мире, эти исследователи второго мира также вовлечены и в региональные исследования (area studies). Что отличает последних, так это ассоциированная с идеологией опасность, которая противопоставлена невинной инаковости традиционных культур. Но наиболее сильный контраст обнаруживается между всеми этими региональными специалистами (независимо от того, исследуют они третий или второй миры) и дисциплинарными генералистами, которые изучают общества первого мира»[46].

Я привожу эту длинную цитату Плетча из-за существенного перераспределения порядка вещей и наук о человеке, которое произошло со времен XIX в., описанного М. Фуко, и потому, что она помогает определить место постколониальных и постмодерных теоретических практик в конце XX в. в результате распада порядка трех миров и окончания холодной войны[47]. Некто может предположить, что существенной характеристикой постколониальной критики являются те независимые голоса и инициативы в странах третьего мира, которые пересматривают образ отсталости, сформированный и укрепленный длительным колониальным наследием до момента перераспределения научного труда. Но если, согласно распределению научной и культурной продукции на первый, второй и третий миры, кто-то *происходит из* экономически и технологически неразвитой страны, то он или она не могут производить значимую теоретическую мысль, потому что теория определяется согласно стандартам первого мира. Теория и науки производятся, согласно этой логике, в странах первого мира, где не существует идеологических барьеров для научного и теоретического мышления. Таким образом, идеология цивилизационных миссий все еще действует при распределении научного труда между тремя мирами.

Моим вторым предположением является то, что локус постмодерного теоретизирования (типа Джеймисона) находится в первом мире, хотя и в оппозиции к эпистемологической конфигурации социальных наук в ее отношении к третьему миру, проанализированной Плетчем[48]. Можно сказать, что постмодерный разум смешивает теоретические практики и тренинги из первого мира с идеологической подоплекой из мира второго (в терминах не государственной политики, а ее марксистско-ленинистских оснований). Но как таковой он сохраняет свое отличие от постколониального разума, в котором альянс возника-

ет между культурной продукцией третьего мира и теоретическим воображением первого – мощный альянс, в котором восстановление «вторичных качеств» в теоретической продукции вытесняет и бросает вызов чистоте модерного разума, представляемого в качестве исключительно логического акта без вмешательства чувственности и места действия. Восстановление чувственности и места действия суть постколониальное теоретизирование, дающее новые возможности, кто был подчинен или изолирован от производства знаний.

В статье Плетча нет никаких ссылок на литературу. Однако мы не должны забывать об огромном влиянии печатной продукции (скорее культурно-массовой, чем продукции социальных наук) из стран третьего мира (например, Г. Маркес, А. Джебар, С. Рушди, Н. Махфуз, М. Клиф), которое поддерживает схему Плетча о распределении знаний. Оно также объясняет, почему магический реализм стал символом культурной продукции третьего мира. Впрочем, когда литературные произведения воспринимаются в качестве полноценных теорий, различие между локацией теоретической и культурной продукции начинает исчезать.

Давайте сейчас по-новому взглянем на различие между *происходить из* (coming from), *находиться в* (being at) и *быть из* (being from)[49]. Если постколониальные дискурсы (включая литературу и теории) ассоциируются с людьми *происходящими из* стран с колониальными наследиями, то это только из-за перемещения интеллектуальной продукции из первого в третий мир. Однако если литературный продукт может быть легко приписан культурной продукции третьего мира, то теоретический продукт этого мира намного сложнее принять, поскольку – согласно научному распределению труда, проанализированному Плетчем, – локус теоретической продукции находится в первом, а не в третьем мире. Мое следующее предположение заключается в том, что постколониальные теоретические практики не только изменяют наше восприятие колониальных процессов, но также бросают вызов самим основаниям западной концепции знания путем установления эпистемологических связей между геокультурным положением и теоретической продукцией.

Настаивая на связях между местом теоретизирования (*быть из*, *происходить из* и *находиться в*) и локусом проговаривания, я подчеркиваю, что места проговаривания не даны, но установлены. Я не утверждаю, что *только* люди, происходящие оттуда или оттуда, могут делать *х*. Я выдвигаю аргумент не в детерминистических понятиях, а в открытой форме логических возможностей, исторических условий и личных переживаний. Я предполагаю, что те, для кого колониальные наследия являются реальными (т. е. кого они волнуют), более склонны (логически, исторически и эмоционально) теоретизировать прошлое в терминах колониальности. Я также предполагаю, что постколониальное теоретизирование перемещает границы между *известным* и *знающим* субъектом (что было моей причиной для подчеркивания сложностей постколониальных

теорий при обращении к «меньшинствам»). Наряду с тем, что я рассматриваю выделение места действия знающего субъекта в социальной экономике знания и понимания в качестве главного вклада постколониального теоретизирования, я также верю, что описание или объяснение *известного* является главным достижением постмодерных теорий.

6

Теперь я перейду к частным случаям контрмодерна и характерным локусам проговаривания, где различия относятся к происхождению *из* различных колониальных наследий и нахождению *в* различных геокультурных местах.

Э. Дуссель, аргентинский философ, ассоциирующийся с философией освобождения, выдвигает сильный контрмодерный аргумент. Я процитирую начало его франкфуртской лекции:

> «Модерн для многих (например, для Юргена Хабермаса или Чарльза Тейлора) опознается преимущественно или исключительно как европейский феномен. В этих лекциях я буду утверждать, что модерн действительно европейский феномен, но конституированный в диалектическом отношении с неевропейской другостью, которая является его предельным содержанием. Модерн возникает, когда Европа утверждает себя в качестве «центра» мировой истории, которую она инициирует; следовательно, «периферия», которая окружает этот центр, есть часть ее самоопределения. Непрозрачность этой периферии (и роли Испании и Португалии в формировании системы модерного мира начиная с конца XV до середины XVII в.) ведет крупнейших модерных мыслителей «центра» к евроцентрическому заблуждению в оценке модерна. Их понимание генеалогии модерна является косным и ограниченным, а попытки критики или защиты этого понимания односторонни и во многом ошибочны»[50].

Конструкция идеи модерна, связанная с европейской экспансией, была достаточно мощной, чтобы продержаться почти пятьсот лет. Но постколониальные дискурсы и теории начали эффективно ставить под вопрос эту гегемонию. Сомнение, которое было немыслимо (и, возможно, неожиданно) для тех, кто конструировал и предполагал идею модерна как исторического периода и, неявно, как единственного локуса проговаривания – локуса, который во имя рациональности, науки и философии отстоял эту свою привилегию перед другими формами рациональности или перед тем, что с перспективы модерного разума было нерационально. Но теперь постколониальные дискурсы и постколониальные теории создают новую концепцию разума как дифференциального локуса проговаривания. Что означает *дифференциального*? Здесь

дифференциальное прежде всего означает смещение концепции и практики понятий знания, науки, теории и понимания, определенных во время модерного периода[51]. В этом случае регионализация модерна Дусселя может быть сравнена с теорией Х. Бхабха, они обе говорят *из* разных колониальных наследий (испанского и английского соответственно): «Движимый подчиненной историей окраин модерна – а не ошибками логоцентризма, – я постарался в какой-то мере *пересмотреть известное, переименовать постмодерн из позиции постколониального*» (курсив мой. – *В. М.*)[52].

Я нахожу интересным это совпадение (пусть и со значительной разницей в акцентах) между Дусселем и Бхабха. Оно выявляется в том важном факте, что задача постколониального осмысления (или теоретизирования) связана не только с немедленными политическими нуждами деколонизации (в Азии, Африке и странах Карибского бассейна), но также с перепрочтением парадигмы модерного разума. Эта задача выполняется Дусселем и Бхабхой различными, хотя и взаимодополняемыми, способами.

После детального анализа конструкции идеи Просвещения в европейской истории у Канта и Гегеля Дуссель резюмирует элементы, которые составляют миф модерна:

> «(1) модерная (европейская) цивилизация понимает себя как наиболее развитую, верховную цивилизацию; (2) чувство превосходства обязывает ее в форме категорического императива «развить» (цивилизовать, поднять, образовать) более примитивные, варварские, неразвитые цивилизации; (3) путь такого развития должен быть такой же, какой прошла Европа в своем собственном развитии от античности и средних веков; (4) там, где варвары или примитивные люди будут противиться цивилизационному процессу, практика модерна должна, в крайнем случае, обратиться к насилию, необходимому, чтобы устранить препятствия для модернизации; (5) это насилие, которое различными путями приведет к появлению жертв, принимает почти ритуальный характер: цивилизирующий герой придает своей жертве (колонизированному человеку, рабу, женщине, экологическому разрушению земли и т. д.) характер участника процесса спасительного жертвоприношения; (6) с точки зрения модерна, варвары или примитивные люди находятся в состоянии вины (среди прочих моментов – за противостояние цивилизационному процессу). Это позволяет модерну выставить себя не только невинным, но еще и той силой, которая эмансипирует или освободит своих жертв от их вины; (7) принимая этот «цивилизирующий» и спасательный характер модерна, страдания и жертвы (издержки) модернизации, навязанные «недоразвившимся» народам, рабам, расам, «слабому» полу и т. д., становятся неизбежны и необходимы[53].

Миф модерна изложен Дусселем для того, чтобы противостоять альтернативным интерпретациям. В то время как Хоркхаймер и Адорно и такие постмодернистские мыслители, как Лиотар, Рорти или Ваттимо, предлагают критику разума (жестокого, принудительного и геноцидного разума), Дуссель делает акцент на критику иррациональных моментов Просвещения как жертвенного мифа; он не отрицает разум, а утверждает разум другого с помощью определения постколониального разума как дифференциального локуса проговаривания. Взаимосвязь между идеей самоцентрирующегося модерна, основанной на ее собственном присвоении греко-римских (классических) наследий, и возникающей идеей модерна из его пределов (или контрмодерна) делает ясным, что история начинается не в Греции и что различные исторические начинания закреплены за различными локусами проговаривания. Эта простая аксиома, как я утверждаю, является фундаментальной для постподчиненного разума. И благодаря ей проект Бхабха переименовать постмодерн из позиции постколониального также находит свое место в постподчиненном разуме как характерном локусе проговаривания.

В то время как Дуссель перечерчивает карту модерна, включая в ее географию также и экспансию Испанской и Португальской империй после 1500 г., и пересматривает нарратив Просвещения, привнося туда фантом колониальных историй, Бхабха работает в направлении определения факторов проговаривания (enunciative agencies). Прагматическое предположение Дусселя о том, что развитие модерна лежит сегодня не обязательно в процессе, который преступит пределы модерна изнутри (например, постмодерн), а скорее в *процессе трансмодерна*, кажется, совпадает со взглядами Бхабха. Давайте прочитаем вначале Дусселя: «Трансмодерн (как проект политического, экономического, экологического, эротического, педагогического и религиозного освобождения) является со-реализацией того, что оказалось невозможным в модерне: то есть инкорпоративной солидарностью, которую я называю аналептической, между центром/периферией, мужчиной/женщиной, различными расами, различными этническими группами, различными классами, цивилизацией/природой, западной культурой/культурой третьего мира и т. д.»[54].

Если, как утверждает Дуссель, преодоление этих дихотомий предполагает, что темная сторона модерна (то есть колониальная периферия) открывает себя как невинную, то само это открытие будет предполагать утверждение мест проговаривания на границах колониальной экспансии и формирование постколониального разума из обломков европейского модерна и трансформированных наследий мировых культур и цивилизаций.

По моему пониманию, вклад Бхабха в определение постколониального разума касается локусов проговаривания и заключается в закреплении этического и политического превосходства за реартикуляцией проговаривания. Таким образом, Бхабха должен сыграть против эпистемологии и исследовать полити-

ку (говорящих) мест действия, что он и делает, используя концепт *минимальной рациональности* Ч. Тейлора для того, чтобы выдвинуть на передний план человеческое действие вместо репрезентации: «Минимальная рациональность, воплощенная в языковой метафоре в качестве действия артикуляции, преобразовывает субъект культуры из эпистемологической функции в практику проговаривания. Если культура как эпистемология нацелена на функцию и намерение, тогда культура как говорение нацелена на значение и институциализацию; если эпистемологическое стремится к отражению его эмпирического референта или объекта, то свойственное говорению пытается постоянно переписывать и перемещать политическое притязание на культурный приоритет и иерархию... в социальный институт значащей активности»[55].

Постколониальное как указатель дифференциального локуса проговаривания организует у Бхабха дискурс контрмодерна. Эти места проговаривания не являются, однако, диалектическими противоположностями локусу проговаривания, созданного модерном (например, модерный субъект и субъективность) в постоянном изобретении и реконструкции Я и отвлеченной концепции разума. Они являются местами интервенций, прерываний самоизобретения модерна. Бхабха отвечает исходя из наследия колониальной британской Индии на те же вопросы, на которые отвечал Дуссель исходя из наследия колониальной испанской Америки. Давайте обратимся к Бхабха: «Я поднимаю эти вопросы из рамок проблематики модерна из-за сдвига в современных критических традициях постколониального письма. Уже недостаточно просто тщательно разрабатывать антиимпериалистические или черные националистические традиции «в себе». Скорее необходима попытка вмешаться в западные дискуссии о модерне через эти вызывающие перемещения и серии вопросов, подчиненные или пострабские нарративы и критические теоретические перспективы, которые они порождают». И далее, в следующем абзаце: «Сила постколониального перевода модерна зиждется на его *перформативной и деформативной* структуре, которая не просто переоценивает полемику культурной традиции, а перемещает ценности «кросс-культурно»[56].

Выделение у Бхабха действия в противовес репрезентации усилено также его концепцией *запаздывания* (time lag). В поясняющем замечании в книге *The Location of Culture* Бхабха напоминает читателю, что в предыдущих главах был введен и использован термин «запаздывание» и что он видит этот концепт в качестве выражения, которое схватывает «раскол» колониального дискурса[57]. Запаздывание становится, таким образом, новой формой колониального дискурса и новым местом действия постколониального теоретизирования. Последнее предполагает как раскол колониального субъекта (изучения), так и раскол постколониального теоретизирования (локуса проговаривания). Существование подобного эпистемологического спора подчеркивает Н. Аларкон в контексте феминистских исследований – гендера и этничности в частности, – когда

заявляет: «Предметом (и объектом) знания сейчас является женщина, но унаследованный вид сознания не был рассмотрен вообще. В результате некоторые англо-американские феминистские предметы сознания имеют тенденцию становиться пародией на мужские, таким образом обнаруживая свои этноцентрические либеральные основания»[58]. Эпистемологические разногласия в постколониальном теоретизировании – это отражение распавшимся субъектом колониального дискурса распавшегося объекта постколониального теоретизирования; например, женщины как понимающие субъекты отражают женщин как субъектов, которых надо понять. Из-за этого эпистемологическое искажение происходит там, где проговаривание как исполнение получает первенство над исполнением как репрезентацией. Однако местонахождение постколониального теоретизирования требует временной артикуляции. *Запаздывание* является для Бхабха подходящей концепцией для изучения децентрированной эпистемологии постколониального разума. Концепция возникает из взаимодействия двух неявных и несопоставимых теоретических систем. Одна происходит из выводов о формальном аппарате проговаривания (теоретизированном Бенвенистом в начале 1960-х гг.) и, независимо, из концепции гибридизации и диалогизма Бахтина, а также, напрямую, из колониального стремления, введенного Спивак, которая задала имевший большое влияние вопрос: «Может ли подчиненный говорить?» Вторая звучит в анализе отказа от возрастной соразмерности в колониальном дискурсе у Фабиана[59]. Когда такой отказ выражен не в терминах сравнивания культур или этапов цивилизации на основе предполагаемой идеи прогресса, а применяется к локусу проговаривания, концепция запаздывания принимает во внимание этот отказ и, таким образом, принимает насильственное отрицание свободы, разума, политическое и культурное вмешательство. Через именно такие понятия, как *отказ от отказа в возрастной соразмерности* и относящееся к проговариванию *запаздывание*, может быть определено восстановление интеллектуальной силы, выходящей из колониальных наследий, а распределение интеллектуального труда – перенаправлено[60].

Рассуждения Бхабха о забвении Фуко колониального указывают на сложную аргументацию, развитую в *The Location of Culture*. Интерпретация Бхабха заявления Фуко о том, что «существует определенная позиция в западной рациональности, конституированная в ходе ее истории и предоставляющая основу для отношений, которые она может иметь со всеми другими обществами, *даже с обществом, в котором она исторически возникла*», указывает на факт, что «дезавуируя колониальный момент в качестве относящегося к проговариванию настоящего в исторических и эпистемологических условиях западного модерна», Фуко закрывает возможность интерпретации западной рациональности в конфликтном диалоге между Западом и колониями. Даже более того, согласно Бхабха, Фуко дезавуирует именно колониальный текст в качестве основания для от-

ношения, которое может иметь западная рациональность, «даже с обществом, в котором оно исторически возникло». Другими словами, относящееся к проговариванию настоящее есть настоящее западного времени и его локус проговаривания. Колониальные локусы проговаривания растворились или из-за их недостаточной современности были поглощены колониальным дискурсом, включая производство и распределение знаний: колонии производили культуру, в то время как крупные центры метрополий производили интеллектуальный дискурс, интерпретируя колониальную культурную продукцию и переопределяя себя как *единственные* места проговаривания. Наконец, Бхабха содействует перенесению акцента с диалога между модерном и постмодерном, с одной стороны, на диалог колониализма с постколониальным критическим дискурсом и теоретизированием, с другой: «Читая в переходной перспективе, где западная рациональность поворачивается к себе из запаздывания колониальных отношений, мы видим, как модерн и постмодерн сами создаются из маргинальной перспективы культурного различия. Они сталкиваются сами с собой в точке, в которой внутреннее различие их собственного общества повторяется в условиях различия другого, инаковости постколониального места»[61].

Расширяя концепцию *запаздывания* из понятия предмета в психоанализе и его разлома между знаком и символом до культурных различий в колониализме, Бхабха резко подчеркивает локус проговаривания Фэнона: «Он [Фэнон] говорит из значимого запаздывания культурного различия, который я пытался развить как структуру для репрезентации подчиненного и постколониального действия»[62]. Бхабха ситает, что имеет смысл говорить не о *запаздывании* в его отношении к *репрезентации подчиненного*, а о запаздывании и постколониальном действии. Другими словами, отказ в возрастной соразмерности, который Фабиан определяет как стратегию, с помощью которой колониальный дискурс может подорвать другие культуры путем помещения их в меньшем масштабе в восходящее продвижение (европейской) цивилизации и прогресса, был оспорен постколониальными действиями и постколониальным теоретизированием.

Те последствия проекта Просвещения, которые Бхабха критикует у Фуко, также подчеркнуты П. Гилроем в его критике Ю. Хабермаса и М. Бермана. Гилрой утверждает (в противовес вере в модерн), что история африканской диаспоры и, следовательно, переоценка роли рабства в построении модерна требуют «более полной ревизии терминов, в которых были сконструированы дебаты по поводу модерна, чем любой из их академических участников может быть готов признать». Децентрализованная и множественная конфигурация модерных субъективностей и идентичностей, которые охватил Гилрой, выступает против веры Бермана в «интимное единство модерного Я и модерного окружения»[63]. Бхабха и Гилрой присоединяются к Дусселю в критике конструкции модерна в постмодерном мышлении. Что отличает их постколониальное

теоретизирование, так это их колониальные наследия: испанское и латиноамериканское для Дусселя, африканская диаспора, Французская, Германская и Британская империи для Гилроя, Британская империя и колонизация Индии для Бхабха.

7

Я подведу итоги замечанием по поводу появления области подчиненного метатеоретического исследования. (До сих пор я ограничивал дискуссию локусами проговаривания и геокультурными категориями.) Это область, в которой колониальные наследия и постколониальные/постоксидентальные теории главным образом обсуждались в недавнем прошлом. Такие концепты, как *первый* и *третий* мир, *Запад* и *Восток*, *окраина* и *периферия*, *испанский* и *британский колониализм* и т. д., являются геокультурными категориями. Когда я рассуждал по поводу того, что, я думаю, является эпистемологическим прорывом, я делал это в терминах политики геокультурного места действия, предполагая, что одной из мотиваций постколониального/постоксидентального теоретизирования является геокультурное место действия производства и распределения знания. Политика и восприимчивость геокультурного местонахождения сопоставимы, по моему мнению, с политикой и восприимчивостью местонахождения гендера, расы или класса. Во всех этих случаях производство знания и нужда в теориях более движимы не абстрактной и рациональной волей говорить правду, но (и возможно, главным образом) этическими и политическими интересами, подчиненными структуре доминации и человеческой эмансипации. Следует добавить, что если производство знаний всегда было направлено к человеческой эмансипации (как утверждают проекты Ренессанса и Просвещения), то необходимо иметь в виду, что эмансипация, которую продвигают постколониальные теории, происходит из категорий знания, изготовленного и распространенного в Европе, которые являются частью модерна и поэтому причастны к колониальной экспансии. И речь здесь идет не только об эмансипации порабощенных народов, но также о самоэмансипации тех, кто живет и действует внутри структуры веры модерна и колониализма, этих двух сторон одной медали. Эмансипация *как* освобождение означает не только признание подчиненного, но также уничтожение той силовой структуры, которая поддерживает гегемонию и подчиненность.

Помимо этого у нас есть важные хронологические различия, введенные С. Сюлери, которые вступают в противоречие с геокультурными категориями. Исследуя английскую Индию, она смогла показать колониальные и постколониальные ситуации и дискурсы в новом свете: «Если английская Индия представляет собой дискурсивное поле, которое включает в себя колониальные и

постколониальные нарративы, то она также представляет собой альтернативу проблемной хронологии национализма на индийском субконтиненте. Поскольку концепция нации интерпретируется как подарок колонизаторов их прежней колонии, невоображаемое сообщество, произведенное колониальным опытом, не может быть выявлено с необходимой наглядностью»[64]. На что нам следует обратить внимание в этой цитате, так это на тот факт, что хронологическая реартикуляция колониального/постколониального укоренена в молчаливом согласии между языком и империей. Сказать *английская Индия* – это то же самое, что сказать *испанская или английская Америка*, а концептуализация геокультурных категорий накрепко связана с имперскими языками.

Кроме того, Сюлери выносит на передний план связи между геокультурными категориями и гендером, сексуальностью и политикой – и восприятием геокультурных локаций[65]. Аргументы Сюлери присоединяются к аргументам других критиков гендера и колониализма, таких как Т. Минх-ха и Ч. Моханти[66]. Их труды вносят большой вклад в перенаправление постколониальных теоретических практик в сторону столкновения с вопросами, поднятыми цветными женщинами, а также с теми, кто теоретизирует пограничье[67]. С этой перспективы Сюлери видит два главных вопроса, преследующие будущее культурного критицизма и постколониальное теоретизирование: первый – это перегруппировка полярностей (восток – запад, колонизатор – колонизированный, мы – они и т. д.), на чем ранее основывалось постколониальное теоретизирование; второй – это вопрос артикуляции гендера и постколониального состояния:

> «Если материальность культурного критицизма стремится сейчас поместить свою идиому в продуктивное отсутствие инаковости, она должна перестроить свои отношения с образом гендера. Пока образный статус гендера предлагает всего лишь какой-то некритичный дискурс, основанный на метафорах сексуальности, и только материализует жалкий биологизм, который диктует традиционные расшифровки колониального опыта. Так как «женственность» колонизованного субконтинента снабдила нарративы ориенталистов их самым распространенным тропом экзотичности Востока, современное прочтение таких текстов обязано использовать известный культурный такт в феминизации своего собственного дискурса. Другими словами, упрощенная корреляция гендера с колонизаторами и колонизированными может привести только к интерпретативной непримиримости иного порядка, из-за которой попытка признания маргинальности ведет к обратному отражению непреодолимой дистанции между краем и центром. Натянутая амбивалентность колониального соучастия требует более тонкого прочтения того, как в равной мере амбивалентно гендер функционирует в тропах колониальных и постколониальных нарративов»[68].

То, что Сюлери называет *культурные колониальные исследования,* становится в руках С. Ривера Кусиканки и Р. Барраган из Боливии сетью колониальных исследований с постколониальной перспективы, критикой оксидентализма в Америках с постоксидентальной перспективы и, наконец, мощным академическим и политическим утверждением, берущим *внутренний колониализм* как категорию, критическую в выявлении скрытых, но всегда присутствующих колониальных наследий в Андах, на пересечении этнических и гендерных исследований. Наследия испанского колониализма поставлены здесь на карту как завершенная этика завоевания (определенная в спорах между Лас Касасом и Сепулведой и позже философски и теологически выраженной школой Саламанки), переопределенная во время постнезависимого периода, когда «les droits de l'homme et du citoyen» внесли вклад в дальнейшую маргинализацию женщин и коренных народов и, более того, коренных женщин[69]. В это время Р. Барраган детально исследовала вопрос лишения гражданских прав и патриархальной иерархии в построении национального государства (после 1831 г.) и показала, как креольское меньшинство создало уголовный кодекс в качестве первого основного закона нации и оттуда установило локус судейства для формирования меньшинства граждан первого сорта и большинства граждан второго и третьего сорта, основанного на критерии пола и этноса[70]. Наконец, Ривера Кусиканки показала взаимодействие гендера и этничности как ключевых категорий в артикуляции постколониального внутреннего колониализма в Боливии[71]. Это пример особого и показательного способа сведения вместе исследований внутреннего колониализма и подчиненности (за пределами локальных историй британского колониализма в Индии), – на материале глубинных воспоминаний испанского колониализма XVI в. (ранний модерный период), скрещенных с колониальным мировым порядком модерного периода (британского, французского) и недавно возникшего империализма США, а также глобального колониализма, реализуемого транснациональными корпорациями.

Введение гендера и феминизма в колониальные культурные исследования подтверждает, что эпистемологический прорыв был реализован постколониальным/постоксидентальным теоретизированием, по крайней мере, в двух различных и взаимодополняющих направлениях: во-первых, путем открытия сговора между модерном и насилием разума (а также через опознание подавленных вторичных качеств в области знания); и, во-вторых, путем раскрытия научной деятельности в публичную сферу. Сила постколониального теоретизирования (так же как и других теоретических практик, трансформирующих знание *как репрезентацию* в знание *как реализацию* и стирающих субъект/объектный разрыв) кроется в его новых возможностях для эпистемологической, а также социальной и культурной трансформации. Кроме того, постколониальное теоретизирование помогает переопределить и переместить задачу

гуманитарных наук и академических культур в транснациональном мире; оно позволяет вынести последние за пределы сферы модерна и их сотрудничества с национальными и имперскими государствами.

Перевод Александра Филатова

Примечания

1 (Post)Occidentalism, (Post)Coloniality and (Post) Subaltern Rationality.

2 См.: например, McClintock A. @The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism' // Social Text. 31/32 (1992). P. 84–98; Radhakrishnan R. Postcoloniality and the Boundaries of Identity // Callaloo. 16. № 4 (fall 1993). P. 750–771; Dirlic A. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism // Critical Inquiry. 20. № 2 (1994). P. 328–356; Shohat E. Notes on the Postcolonial. Social Text. 31/32 (1992). P. 86–87, 102, respectively.

3 American Latina // Mariategui Jose Carlos. Textos Basicos: Seleccion, Pr'ologo y Nota Introductorias de Anibal Quijano. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1996. S. 349–378.

4 Retamar F. R. Nuestra America y Occidente // Casa de las Americas. 98 (1976).

5 Prakash Gyan. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism // American Historical Review. 99. № 5 (1994). S. 1475–1490.

6 Shohat E. Notes on the Postcolonial.

7 См.: Stavenhagen R. Classes, Colonialism and Acculturation // Studies in Comparative International Development. 1. № 4 (1965).

8 См.: McClintock A. The Angel of Progress; and Shohat E. Notes on the Postcolonial.

9 Jameson F. Postmodernism: or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

10 Jameson F. Third World Literature in the Era of Multinational Capital // Social Text. 16 (fall 1986). P. 65–88; Aijaz A. Jamson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory' // Social Text. 17 (fall 1987). P. 3–25.

11 Dirlik A. The Postcolonial Aura.

12 См.: Frankenberg R., Mani L. Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality', and the Politics of Location // Cultural Studies. 7. № 2 (1993). P. 292–310.

13 West C. The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

14 Согласно Весту, «эта монументальная децентрализация Европы вызвала характерные интеллектуальные рефлексии, такие как демистификация европейской культурной гегемонии, разрушение западных метафизических традиций и деконструкция североатлантических философских систем» (West C. Race Matters. New York: Vintage, 1993. P. 9–11).

15 Ibid. P. 9–11.

16 Я заимствую различие между settler colonies (например, Соединенные Штаты, Австралия, Новая Зеландия и т. д.) и deep-settler colonies (Алжир, Перу, Индия и т. д.) у Макклинтока (См.: McClintock A. The Angel of Progress).

17 West C. The American Evasion of Philosophy. P. 4.

18 Dirlik A. The Postcolonial Aura.

[19] Zea L. America en la historia. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1958.
[20] Zea L. Discurso desde la marginacion y la barbarie. Barcelona: Anthrops, 1988.
[21] См.: O'Gorman E. The Invention of America. Bloomington: Indiana University Press, 1961; а также Mignolo Walter D. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique and Academic Colonialism? // Latin American Research Review. 28. № 3 (1993).
[22] Alva J. K. de. Colonial Latin American Review. 1. № 1 (1992). P. 3.
[23] Ribeiro D. O processo civilizatorio etapas da evolucao socio-cultural. 1968. Petropolis: Editorial Vozes, 1978.
[24] Mignolo W. D. Globalizacao, Processos de Civilizacao, Linguas e Culturas.
[25] См.: Gonzalez-Casanova P. Internal Colonialism and National Development // Studies in Comparative International Development. 1. № 4 (1965); Stavenhagen R. Classes, Colonialism, and Acculturation.
[26] Rivera Cusicanqui S. La raiz: Colonizadores y colonizados // Violencias encubiertas en Bolivia. Vol. 1. Cultura y politica / Ed. X. Albo et al. La Paz: CIPCA-Aruwiyiry, 1993; Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1990–1980. La Paz: CSUTCB, 1984.
[27] Xavier A. And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia // Indigenous Peoples and Democracy in Latin America / Ed. D. L. Van Cott. New York: St. Martin's, 1994.
[28] См.: Rivera Cusicanqui S. Sendas y senderos de la ciencia social andina // Autodeterminacion: Analisis historico politico y teoria social. 10 (1992).
[29] Retamar F. Nuestra America y Occidente. P. 52.
[30] Mignolo W. Globalization, Civilizing Processes, and the Relocation of Languages and Cultures // Cultures of Globalization Culture / Ed. F. Jameson and M. Miyoshi. Durham: Duke UP, 1998. P. 37–52.
[31] Calhoun C. Critical Social Theory. New York: Blackwell, 1995. P. 16.
[32] Ibid. P. 17.
[33] Horkheimer M. and Adorno T. Dialectic of Enlightenment / Trans. J. Cumming. New York: Continuum, 1994. P. 168–208.
[34] Calhoun C. Critical Social Theory. P. 17.
[35] Kusch R. Esbozo de una antropologia filosofica Americana. Buenos Aires: Editorial Castaneda, 1978. P. 107–14.
[36] См.: John M. Discrepant Dislocations.
[37] Kusch P. Esbozo de una antropologia filosofica Americana. P. 109.
[38] Gilroy P. The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
[39] См.: Ibid. P. 58–64.
[40] Цит. по: Gilroy P. The Black Atlantic. P. 61.
[41] Ibid. P. 60.
[42] Taylor C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. P. 285–304.
[43] Pletsch C. E. The Three Worlds; or, The Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975 // Comparative Study of Society and History. 23. № 4 (1981). P. 565–590.
[44] Несколько раз мне замечали, что не следует говорить о первом, втором и третьем мирах, так как они в реальности никогда не существовали. В таких случаях я отвечал, что я говорю не о вещах, а о концептуальном разделении мира, которое как таковое существовало и все еще существует, даже если мир уже сконфигурирован иначе.

Я чувствую, что мне необходимо извиниться за это пояснение, но в то же время я не мог его избежать.

45 Pletsch C. E. The Three Worlds. P. 575.

46 Ibid. P. 579.

47 Foucault M. L'archeologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969; Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

48 См.: Jameson F. Postmodernism.

49 См.: Gilroy P. It Ain't Where You're From, It's Where you're At...: The Dialectics of Diasporic Identification // Third Text. 13 (1990/1991). P. 3–16.

50 Dussel E. Eurocentrism and Modernity // Boundary. 2. 20. № 3 (1993). P. 65.

51 Красочным примером тому, о чем я говорю, является контрпрочтение Н. Аларкон теоретической локализации значений Ж.-Л. Нанси. В то время как Нанси локализует значение в чиканской культуре путем прочтения ее из пространства, в котором этничность и язык не противоречат его собственному дискурсу (например, полное отсутствие упоминаний о Магрибе во французском языке и культуре), Н. Аларкон выносит этот дискурс из пространства, в котором этничность и язык смещают производство знаний и понимание (см.: Alarcon N. Congugating Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance // Another Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderland / Ed. A. Artega. Durham, N. C.: Duke University Press, 1994. P. 125–38; Nancy G. L. Cut Throat Sun // Ibid. P. 113–124.

52 Bhabha H. The Location of Culture. New York: Routledge, 1994. P. 175.

53 Dussel H. Eurocentrism and Modernity. P. 75.

54 Ibid. P. 76.

55 Bhabha H. The Location of Culture. P. 177. Так как Тэйлор не рассматривает детально концепцию минимальной рациональности в *Sources of the Self*, книге, цитируемой Дусселем, то эпистемологические рассуждения, возникающие из колониальных траекторий, не являются парадигматическими примерами аргументов Тэйлора.

56 Bhabha H. The Location of Culture. P. 241.

57 Ibid. P. 275, n. 15.

58 Alarcon N. The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism // Making Face/Make Soul / Ed. G. Anzaldua. San Francisco: Aunt Lute, 1990. P. 357.

59 См.: Fabian. Time and the Other.

60 Об отказе в возрастной соразмерности см.: Mignolo W. The Darker Side of the Renaissance. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. P. 249–258, 329–330.

61 Bhabha H. The Location of Culture. P. 196. Foucault is quoted on p. 195.

62 Ibid. P. 236. См. также P. 191–198.

63 Gilroy P. The Black Atlantic. P. 46.

64 Suleri S. The Rhetoric of English India. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 3.

65 Ibid. См. также: Suleri S. Women Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition // Critical Inquiry. 18 (1992). P. 756–769.

66 См.: Minh-ha Trinh T. Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1989; Mohanty C. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse // Feminist Review. 30 (1988). P. 61–88.

67 См. e.g.: Anzaldua G. Borderlands/La frontera: The New Mestiza. San Francisco: Sponster/Aunt Lute, 1987; Saldivar J. The Dialectics of Our America. Durham N. C.: Duke University Press, 1992; и, об африканской диаспоре: Gilroy P. The Black Atlantic.

[68] Suleri S. The Rhetoric of English India. P. 15.

[69] См.: Rivera Cusicanqui S. Pro'logo: Los desafios para una demoracia e'tnica en los alnores del tercer milenio // Ser mujer ind'igena: Chola o birlocha en la Bolivia postcolonial anos 90 / Compilador Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Ministerio de Desarollo Humano, 1996. P. 17–48.

[70] Barragan R. The Spirit of Bolivian Modernity: Citizenship, Infamy, and Patriarchal Hierarchy // Economic and Political Weekly. 32. № 30 (1997).

[71] Rivera Cusicanqui S. La nocion de 'derecho' o las paradojas de la modernindad postcolonial: Indigenas y mujeres en Bolivia // Temas Sociales. 19 (1997).

Ольга Шпарага

КАК И ЗАЧЕМ КОНЦЕПТУАЛИЗИРОВАТЬ БЕЛАРУСЬ? (Соображения, вызванные к жизни текстом Миньолы)*

Предлагаемые читателю соображения будут разворачиваться в следующей последовательности:

I. Мой собственный интерес, или предпосылки обращения к тексту Миньолы

II. Позиция Миньолы в нескольких словах

III. Как и с какими понятиями работает *пограничный гнозис* Миньолы? И что это может дать нам (*применение к Беларуси)*?

IV. Вместо заключения: итоговое поле вопросов для обсуждения

I. Мой собственный интерес можно обнаружить с помощью следующего вопроса: как мыслить тому, кто чувствует необходимость в мышлении, но не находится при этом в месте мышления, т. е. там, где производились и производятся привычно используемые нами понятия, разворачивались логики и целые традиции мышления? Это место – Запад, в большей мере Западная Европа (в меньшей – США и Восточная Европа). На это мне могут возразить: почему просто не работать с этими западными понятиями и их «логиками»? Мой ответ: потому что мышление вплетено в те или иные социально-культурные обстоятельства[1], т. е. так или иначе, в большей или меньшей степени связано с определенными практиками жизни (социальной, личной, расовой, половой и т. д.). Связь эта, однако, далеко не простая, не причинно-следственная. Кроме того, отчасти ее можно игнорировать – здесь уже важную роль играет индивидуальное воображение

* Оксидентализм, колониализм и подчиненная реальность с префиксом «пост».

(*я представляю, что я в Европе*), отчасти можно встраиваться в западный дискурс, хотя для этого необходимо или жить на Западе, или жить тут *как* на Западе. И все-таки перемещение в пространстве, как и работа индивидуального воображаемого, не гарантирует того, что удастся мыслить вне этих обстоятельств[2]. Т. е. рано или поздно, но наступает момент, когда оказываешься со всей остротой поставленным перед необходимостью прояснения того, *что соответствует тому, что и как я мыслю*, и наоборот – *как, в каких понятиях и какими ходами выразить то, как я живу*. **Миньола**, на мой взгляд, и интересен в этом аспекте: своим текстом он показывает, *как* можно мыслить в Латинской Америке (в его обстоятельствах). При этом его обстоятельства оказываются сравнимыми с нашими прежде всего в том, что их осмысление является так или иначе *зависимым* (периферийным, подчиненным, неполноценным) от западного мышления[3].

II. Позиция Миньолы в двух словах. Если попытаться обозначить с помощью одной «смысловой единицы» способ мышления Миньолы (*в* Латинской Америке), то мы получим *трансмышления* или *пограничный гнозис*, который представляет собой *мышления из* и *о границах*. Что это за границы? Это целый ряд границ, ключевая из которых пролегает между западным (=центральным и каноническим, а значит, как показывает история, репрессивным) и своим (=периферийным, производным и подчиненным) мышлением. *Мыслить из* и *о границах* означает занять *саму* позицию границы, расположиться *между* этими территориями. Прежние позиции (собственно позиция подчиненного разума) мыслили себя из *своего*, т. е. периферийного, производного и подчиненного, тем самым утверждая свои черты негативным образом (от противного) и укрепляя дихотомию или подчинение. Показательный пример – развитие феминистского дискурса: на первой фазе (60-е и 70-е гг.) работа со специфически женским субъектом в его противопоставлении мужскому породила *негативного субъекта*, субъекта, лишенного своей собственной позитивности, производного через отрицание от мужского субъекта[4]. Позиция «в противовес», «на зло» всем сильным мира сего оказалась всего лишь еще одной формой утверждения позиции сильного, а не тем, что могло бы просто *быть*, *разворачивать какую-то собственную логику существования*.

В этом случае *новая задача*: расположившись на самой границе и имея обозначенную выше дихотомию в виду (что порождает *опыт локального* как опыт проведения различия между собой и Западом), все-таки уже быть где-то вне ее (*опыт глобального*, но не отрывающегося от локального). В итоге мы оказываемся не просто подчинены Западу, а находимся с ним в более сложном отношении, которое и нужно прояснить (подчинение, возможно, вообще будет преодолено): мы хотим пользоваться его понятиями, но на свое усмотрение и чтобы понять (создать) себя, а значит, если нужно, эти понятия переформулировать или вообще от них отказаться, предложив свои.

Еще одно важное измерение пограничного мышления – ориентация на *междисциплинарность*. Эта ориентация связана с тем, что конфигурации и иерархии академического знания на Западе выражают и закрепляют формы его господства. Тогда в новой позиции знания должны привязываться к *локусу говорения*, т. е. возможно и необходимо пользоваться такими знаниями и обращаться к таким областям, которые видятся важными с границы, которые способны работать с теми или иными *своими* обстоятельствами и создавать те или иные свои порядки или конфигурации (эпистемы) знаний.

III. Как и с какими понятиями работает пограничный гнозис Миньолы? И что это может дать нам (*применение к Беларуси*)? Выделим следующие понятия:

1. *Подчиненный разум, или подчиненная рациональность*, но в новом виде, т. е. собственно *мышление из* и *о границах*: это мышление из собственных границ, а не с позиции универсального западного разума; новая модель критики (критической теории) – *локальные критические теории*: это мышление из «между» локальным и глобальным, сочетание знания об индивидуальном со знанием об универсальном социальном теле, инкорпорирование глобального в локальное. Миньола надеется, что такой подход к подчиненному разуму породит одновременно *некоторое дискурсивное образование* и *определенную форму артикуляции подчиненной рациональности*, т. е. будет выполнять критическую и созидательную миссии одновременно.

Применение к Беларуси: апплицируя это понятие к Беларуси, можно задаться следующими вопросами: какова *конкретная форма нашего подчинения (подчинения нашей рациональности)?* Каковы конкретные черты нашего пограничья? В каких направлениях должны рассматриваться эти конкретизации – локальные критические теории (исторические, культурные, геополитические и т. д.)? Приведем только один пример: попытаемся поработать с *определенной формой подчинения рациональности Тут*.

ПРИМЕР. В качестве выражения подчинения может быть рассмотрено *мое собственное заявление* в самом начале этих размышлений: мы находимся не там, где производится знание. Это значит, что мы, с одной стороны, пользуемся в мышлении тем, что выдумали не мы, с другой стороны, для понимания, правильно ли пользуемся, нуждаемся в оценке экспертов оттуда, где это знание производится. Как реагировать на эту ситуацию?

Следуя логике пограничной рациональности, не имеет смысла просто ее игнорировать, отрицать. Имеет смысл осуществить *деконструкцию* этого положения, показав те механизмы, за счет которых это положение скрыто работает. Осуществим ее с помощью некоторых идей В. Акудовича[5].

Итак, у нас есть мнение, что место производства знания – Париж. Т. е. нужно ехать в Париж, чтобы состояться. Париж – тот Другой, который услышит тебя

(научит, а затем – оценит), а значит, даст тебе возможность состояться (стать собой). В таком случае Минск – это вообще не место, так как он не выделяет места для производства. Минск по определению не Другой, а пустота. Деконструкция: а) Париж как Другой только и возможен потому, что есть Я, Парижу нужен Я, чтобы он мог производить, а не наоборот, Париж – это Другой по определению, который делает возможным меня как творца (негативный момент); б) Минск – не не-место, а иное место (позитивный момент). Минск – город одиноких (конечно, в том числе и потому, что все Другие уехали в Париж). Остаться в Минске – значит остаться наедине с собой, вынести самого себя. Это приведет или к Другому (вспомним Ницше: «Наедине с самим собой перестаешь быть один – становится на одного больше [...]. Все один да один – это, в конце концов, образует двоих!»[6]), или к какой-то новой фигуре мышления.

Итак, за местом производства знания скрыт механизм производства самого этого места, работа которого поддерживается в том числе и мною через веру в то, что место существует само по себе (без этой работы). Этот тезис ведет кроме всего прочего и к следующему понятию Миньолы: к *установленному месту говорения*. Иными словами, места говорения не заданы, а установлены: установление же – это *открытая форма логических возможностей, исторических условий и личных переживаний*. Обращение к этому понятию во взаимодействии с деконструкцией свидетельствуют о том, что использование каких-то знаний уже есть порождение некоторого места, если только оно понимается как задавание места (!). Однако это место должно отстраиваться как место, в котором будет место и Другому, с которым можно будет обсудить *свое* использование (знаний), испросить его совета, но главное – дать ему себя проявить (сила Парижа в предоставлении возможности стать собой). Хотя итоговая конфигурация может быть и другой, она, так сказать, открыта для самой практики ее осуществления. (С помощью этой деконструкции я как бы отчасти ответила и на свой центральный вопрос, т. е. обернула текст на него самого, для чего текст и создавался.)

Иначе говоря, прибегнув к этому примеру, мы осуществили критику западного топоса через обнаружение скрытых мотивов его возникновения (работы) и описание иного топоса, но не негативным образом – этого места нет, а позитивным – это топос одинокого (что не исключает диалога и взаимодействия, а провоцирует новые его *адекватные себе* формы).

2. *Посттеоретизирование* как еще одно измерение или еще одна возможность пограничного гнозиса. Это мышление из границ современной теории и тех неназванных способов мышления, которые были ею заглушены, но не подавлены. Его задача: создавать не теорию о новом предмете, а конструировать *нового эпистемологического субъекта*, который мыслит из и о границах. Такая задача коррелирует также с задачей переосмысления модерного субъекта (пункт 4 в этом тексте).

Применение к Беларуси: как может работать такое мышление? *Версия Абушенко*: необходимо с позиции периферийного читателя находить иное в тексте «центра», первоначально, однако, воспринимая его и как иное по отношению к собственной ситуации, пытаться затем исправить и заменить его, удерживая при этом инвариантное содержание текста[7]. Такой ход обусловлен навязыванием Центром (западным мышлением) не-центру жесткого сознания периферии: получается, периферия вынуждена сначала находить себя как периферию западного мышления – его периферийные темы и понятия и только потом деконструировать их. Но здесь имеется и «плюс»: удерживаются сами механизмы этаблированного мышления, которые интересуют нас с точки зрения лакун, способных развернуть свои собственные практики, поскольку они не ничто, а определенные углубления, провалы в самом этом мышлении[8].

Одним из таких лакунарных понятий является, к примеру, понятие *культуры*. Очевидно, что оно уже наметило контуры своего существования Тут, к примеру, в рамках такого новообразования, как культурология, не имеющего прямых аналогов на Западе. Эта лакуна может привести нас и к новому эпистемологическому субъекту – *субъекту культуры* (как в широком смысле – культуры вообще, так и в узком – культуры мышления, участия в диалоге и т. д.), которого правильнее было бы обозначить как *транскультурный субъект*, поскольку Тут уже имеются фрагментарные модели такового (здесь ведущими являются построения И. Бобкова[9]). Такой субъект, однако, предполагает деконструкцию как лакунарного понятия культуры, так и соответствующей ему формы знания – как своей и инаковой конфигурации.

3. *Миньола предлагает и целый ряд характеристик этого нового субъекта*:

– *действие,* противопоставляемое репрезентации (рациональному построению картин мира), и новое понятие рациональности как *минимальной рациональности* (Ч. Тейлор), коррелятивной человеческому действию (минимальная рациональность как рациональность действия); это действие артикуляции (выражения смысла, или знания, в действии и речи), воплощенное в метафоре, превращает субъекта в практику говорения; отсюда переход от культуры как эпистемологии (нацеленной на функцию и намерение) к *культуре как говорению* (нацеленной на значение и институализацию, т. е. – социальный институт значащей активности (Бхабха));

Применение к Беларуси: в связи с этим понятием можно спросить: с каким субъектом работают наши науки? Каков субъект наших экономических и политических практик? Субъект ли это репрезентации? Не получает ли понятие действия здесь какое-то свое звучание?

Если обратиться к Ч. Тейлору, на которого ссылается Миньола, то важнейшей характеристикой действующего субъекта является его включенность в мир (субъект репрезентации-познания парил над миром, пытаясь породить из себя истину о его законах). Это телесный субъект, который как воздействует на мир,

так и находится под воздействием мира[10]. Самопонимание (субъективность) такого субъекта рождается из необходимости менять действия и из-за невозможности уравновесить воздействие и испытание воздействия. Такое самопонимание не является самим собой разумеющимся, а нуждается в предпосылках, о чем будет идти речь далее.

Скажем еще несколько слов о понятии действия. Это понятие стало сегодня одним из центральных понятий немецкой философии: в Германии существует целое направление последователей Ю. Хабермаса под названием *Handlungstheorie* – теории действования (один из ведущих авторов Х. Йоас[11]). При этом отношение действия и репрезентации в этой теории таково, что субъект репрезентации как набор способностей и способов представления мира не отрицается, а, скорее, укореняется в действии, что выражает старую философскую тягу к обнаружению связей, к проработке новых конфигураций теория – практика. Как же дела обстоят у нас?

К примеру, в статье А. Меликяна и Д. Короля «Палітыка разрываў. Слабое мысленьне ў эпоху крызы» фиксируется разрыв между технологией-мышлением и трудом-властью, присущий постсоветскому пространству. Вывод этой статьи: в такой ситуации политическая практика латает этот разрыв с помощью архаических форм управления. Иными словами, неотстроенное действие выдает себя за объективную репрезентацию. Это значит, что парадигма репрезентации Тут не преодолена, но это явно и не западная репрезентация как картина мира рационального субъекта. Возникает вопрос, что и кто конституирует наши представления, в каком отношении они находятся Тут с конкретными практиками, в том числе и с практикой говорения?

Здесь же можно зафиксировать и ряд вопросов, связанных с *рефлексивностью*. Западная философия сегодня привязывает различные модели рефлексивности к различным видам практик. Но тогда возникает вопрос о морали, этике, религии, которые становятся разновидностями практик, а не доминантными воплощениями рефлексивных практик (о чем свидетельствует кризис моральной философии на Западе). Ситуация у нас явно иная, так как, к примеру, религия по-прежнему претендует на нечто большее, чем определенный вид практики и рефлексивности. Возникает вопрос, какие модели рефлексивности культивируются Тут и почему, а также в каких моделях рефлексивности мы нуждаемся? Миньола выделяет свой обобщенный вариант новой рефлексии, обозначая ее таким образом:

– *материализованная (воплощенная) рефлексия*: разум всегда чей-то и формируется в каких-то условиях. Из чего следует, что необходимо анализировать условия и частные конфигурации самопонимания и разумного действия. Идея, близкая практикам субъективации (Фуко – Делёз) – понимания субъекта как необходимой для того или иного действия практики отношения к себе;

– следующее измерение нового субъекта – *восстановление чувственности* и *места действия*: мы пользуемся нарративами Запада, но не можем ни чувствовать себя, ни действовать в них. Здесь фиксируется разрыв между теоретическим воображаемым (первого мира) и самим производством (в рамках своего мира);
– действие и действие говорения характеризуются своим *местом говорения*, которое не дано, а установлено – установление как *открытая форма логических возможностей, исторических условий и личных переживаний (переосмысление места действия)* (этот пункт был зафиксирован выше); эти три последние характеристики могут быть также проговорены в привязке к своим обстоятельствам;
– понятие действия дополняется концепцией *временного интервала* (Бхабха), которое выражает «раскол» колониального дискурса, как раскол колониального субъекта (изучения) и постколониального теоретизирования (локуса говорения).

Применение к Беларуси: понятие *временного интервала* кажется мне важнейшим для концептуализации Беларуси. Так как в Беларуси существует целый ряд временных расколов, которые выражаются, с одной стороны, в несостыковке друг с другом различных исторических периодов, с другой – в радикальном запаздывании осмысления тех или иных обретенных и обретаемых национальных, исторических и пр. форм[12]. В прояснении нуждается сама *несостыковка*, возможно, ряд несостыковок и их следствия (например, между Великим княжеством Литовским и Речью Посполитой). История предстает Тут как череда несостыковок (расколов), сопровождаемая запаздывающим осмыслением. По мнению В. Акудовича, единственной возможностью «уловить» Беларусь становится деконструкция остатков, само движение деконструкции. И здесь можно попытаться соединить уже описанную модель *деконструкции подчинения* с *деконструкцией остатков*: тогда разоблачение того или иного скрытого механизма (история не как переход, а как разрывание) будет сопровождаться анализом его формы сегодня (гипотеза: осмысление разрыва с советским прошлым как проекция европейскости Беларуси).

Понятие временного интервала ведет нас к необходимости осмысления понятия *времени* как такового. Время в западной философии – основа современной онтологии (новой онтологии, берущей исток в проекте М. Хайдеггера[13]), как и форма субъективации (Фуко – Делёз)[14]. Субъективность после «мэтров подозрения» (Маркс, Ницше, Фрейд) стала «возможной» (а не необходимой), т. е. она нуждается в условиях для своего возникновения и не возникает, как считал Кант, всякий раз, как только я совершаю очередной акт мышления. «Возможная субъективность» – это, по существу, само время движения от другого к себе, образование складки внутреннего (себя) как присвоение-удвоение внешнего. Работает ли эта модель Тут? Гипотеза: этот процесс начался с утверж-

дения, что белорусы – не русские, не поляки, не литовцы и не еще кто-то («тутэйшыя»). Это значит, что внешнее, другой были зафиксированы. Теперь они должны «наложиться на самих себя», т. е. этот другой (например, имперский характер русского государства) должен быть обнаружен в «себе» в какой-то *своей* форме (например, транскультурности). Имеем ли мы дело с зачатками такого процесса? Или это ложный путь субъективации для нас?

4. Последнее понятие, на которое следует обратить внимание, – это понятие *модерного субъекта*. Установление новых отношений с западным мышлением проходит через одну из ключевых его моделей, – модель модерности и модерного субъекта. Миньола видит необходимость в *контрмодерной аргументации*: (1) это понимание разума как дифференциального модуса говорения, иначе, это *переописание модерна* из другого места (регионализация модерна); необходимое измерение такого понимания – критика не разума, а иррациональных моментов, обнаружение иных локусов говорения; (2) определение *действия говорения* (перформативные практики), анализ *трансмодерна* – дополнение модерна (тем, чем модерн не может наполнить себя): например, инкорпоративной солидарностью между центром/периферией, мужчиной/женщиной, различными расами, цивилизацией/природой, западной культурой/культурой третьего мира; это высвечивание темной стороны модерна: провозглашение мест говорения на границах колониальной экспансии и формирование постколониального разума из обломков европейского модерна и трансформированных наследий мировых культур и цивилизаций.

Применение к Беларуси: это понятие требует отдельного подхода, предполагающего осмысление самой модерности как с точки зрения ее генезиса – с ее светлой и темной сторонами, так и в качестве собственно *современности*. Здесь, по всей видимости, возникнет *своя пограничная* перспектива, поскольку именно модерная рациональность лежит в основе современного индустриального и технического облика Беларуси и обнаружение конкретной формы этой рациональности – через анализ конкретных форм ее воплощения Тут – поможет увязать воедино вопросы об отношении теории и практики, субъекта действующего и транскультурного и субъекта репрезентации, различных форм рефлексивности и соответствующих им моделей мышления.

5. Отдельное понятие: *магический реализм* как отметка продукции стран третьего мира: литература. *Применительно к Беларуси* можно спросить, в чем специфика нашего магического реализма или что и как конституирует современная беларусская литература?

IV. Вместо заключения предлагается поле понятий, игра и смысл которых и выносятся на обсуждение. Таким образом, мы возвращаемся к нашему исходному вопросу, эффективно ли концептуализировать Беларусь в следующих понятиях и ходах:

пограничная рациональность и пограничное знание (гнозис) как разоблачение и деконструкция (критика-созидание) своих конкретных (исторических, культурных и т. д.) форм подчинения (наше позиционирование по отношению к Западу и России, прежде всего); выявление *своего* пограничья и *своего* места говорения (параллельно сравнение с другими пограничьями и другими местами говорения);

посттеоретизирование как способ(ы) работы пограничной рациональности и – с нею: работы с лакунами западного мышления (Абушенко) и выход к новому **транскультурному** (Бобков) **субъекту**, в отношении которого нужно прояснить:

- соотношение **картины его представлений** с логикой и способами его **действий** (практик);
- виды и способы его **(материальной) рефлексивности**;
- **формы чувственности** и **места и способов действия (говорения)**,

имея при этом в виду, что посттеоретизирование может быть задано и иначе (переописание прежних теорий, наподобие того, как переписывает модерн Миньола), вплоть до отказа от самого понятия *теории*, так как это понятие «тянет» за собой универсализм западноевропейской рациональности и причинно-следственные объяснительные механизмы, т. е. доминирование естественнонаучной картины мира[15].

Отдельно выделяется понятие **времени** (в том числе с отсылкой к Акудовичу) для переосмысления исторического и культурного конституирования Беларуси (история разрывов) и **способов белорусской субъективации** (как складки и как запаздывающего осмысления остатков). Предлагается объединение *деконструкции подчинения* с *деконструкцией остатков* (мой собственный ход);

- **переосмысление модерного субъекта** и выявление **своей модерной рациональности** как, возможно, связующего элемента теории, практики, субъективации и знания.

Примечания

1 Ср.: Абушенко В. Мицкевич как «креол»: от «тутэйшых генеалогий» к генеалогии «тутэйшасці» // http://frahmenty.knihi.com/sem-abuszenka.htm, § 3.

2 Одна из недавно вышедших и заслуживающих внимание книг на эту тему, т. е. о мышлении (философии) вне и/или внутри обстоятельств: Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003.

3 Можно было бы обнаружить и другие основания для проведения сравнения, например *формирование региональной самодостаточности на основе административной и экономической общности*, а не как итога национального и/или языкового самоопределения (Абушенко В. Мицкевич как «креол»..., § 2). Мы умышленно ограничили внимание только одним, «мыслительным» основанием, ни в коей мере не принижая

при этом всех других оснований, а оставляя их анализ для следующего раза.

4 Ср.: Воронина О. Формирование гендерного подхода в социальных науках // Гендерный калейдоскоп. Курс лекций. М., 2002. С. 21.

5 Ср.: Акудовіч В. Мяне няма: роздумы на руінах чалавека. Менск, 1998. С. 15 и далее.

6 Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 48.

7 Абушенко В. Мицкевич как «креол». § 3.

8 Ср. переосмысление понятия ничто в онтологии плоти и видимого мира позднего М. Мерло-Понти. Имеется в виду: Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964.

9 Бабкоў І. Этыка памежжа: Транскультурнасьць як беларускі досьвед // Фрагмэнты. 1999. № 1–2 (6) (http://frahmenty.knihi.com/6babkow2.htm).

10 Taylor Ch. Leibliches Handeln // Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken. Mьnchen, 1986. S. 194–217.

11 См., к примеру: Joas H. Die Kreativitдt des Handelns. Frankfurt am Main, 1996.

12 Акудовіч В. Разбурыць Парыж // Фрагмэнты. 2000. № 3–4 (9) (http://frahmenty.knihi.com/9akudovich.htm).

13 Тут типичный пример самого раскола западного дискурса. Хайдеггер создал свою онтологию практически 100 лет назад, а западное знание в большей мере работает все еще внутри классической онтологии. Получается, что новая онтология – иное для западного дискурса. Ср. интересные оценки этой онтологии А. Г. Черняковым («Онтология времени: бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера». СПб., 2001).

14 Здесь и выше имеется в виду, прежде всего, модель субъективности, предложенная Ж. Делёзом (с отсылкой к Фуко) во фрагменте «Складка, или Внутренняя сторона мысли (субъективация)» книги Фуко (М., 1998. С. 124–159).

15 Это отчетливо анализируется в книге: Микешина Л., Опенков М. Новые образы познания и реальности. М., 1997. В частности, авторы предлагают отказаться от понятия *теория познания* в пользу понятия *философии познания*. В качестве других рабочих «замен» можно предложить концепт, метафору и т. д. (в этой связи мой собственный вопрос: не как теоретизировать, а как концептуализировать Беларусь).

Литература

Абушенко В. Мицкевич как «креол»: от «тутэйшых генеалогий» к генеалогии «тутэйшасці» // http://frahmenty.knihi.com/sem-abuszenka.htm

Акудовіч В. Мяне няма: роздумы на руінах чалавека. Менск, 1998.

Акудовіч В. Разбурыць Парыж // Фрагмэнты. 2000. № 3–4 (9) (http://frahmenty.knihi.com/9akudovich.htm).

Акудовіч В. Рошчын і заняпад метафізікі // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. СПб., 2003.

Бабкоў І. Этыка памежжа: Транскультурнасьць як беларускі досьвед // Фрагмэнты. 1999. № 1–2 (6) (http://frahmenty.knihi.com/6babkow2.htm).

Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003.

Воронина О. Формирование гендерного подхода в социальных науках // Гендерный калейдоскоп. Курс лекций. М., 2002.

Делёз Ж. Фуко. М., 1998.

Кароль З., Мэлікян А. Палітыка разрываў. Слабое мысленьне ў эпоху крызы // Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня. СПб., 2003.

Микешина Л., Опенков М. Новые образы познания и реальности. М., 1997.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990.

Черняков А. Онтология времени: бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Joas H. Die Kreativitдt des Handelns. Frankfurt am Main, 1996.

Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964.

Taylor Ch. Leibliches Handeln // Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken. Mьnchen, 1986.

Альмира Усманова

КОНЦЕПТУАЛИЗИРУЯ ПОГРАНИЧЬЕ: ОТ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ К СЕМИОТИКЕ КУЛЬТУРЫ

Постановка проблемы

Реконструкция исторического опыта встречи и коммуникации между различными культурами представляет собой одну из ключевых тем в современном гуманитарном познании и, прежде всего, в культурологии, активно осваивающей методологические достижения и аналитический аппарат современной философии, культурной антропологии, семиотики с целью выработки собственной парадигмы исследования форм межкультурной коммуникации. Речь идет о попытке выявления специфики той или иной культуры с точки зрения ее контактов с другими культурами в исторической перспективе и различии культурных моделей экспроприации и «трансплантации» иного опыта в собственное видение мира и повседневные практики. В конечном же счете любая философская интерпретация феномена межкультурной коммуникации возвращается к исходной диаде Я – Другой.

Моя задача, таким образом, состоит в том, чтобы реконструировать и типологизировать различные модели межкультурной коммуникации с помощью семиотических, философских и культурно-антропологических подходов. Конечный смысл подобного исследования, как мне представляется, состоит в возможности применения этих моделей к анализу тех процессов, которые мы можем сегодня наблюдать в Восточной Европе, с учетом происходящих здесь геополитических и идеологических трансформаций. Несмотря на то что в политическом и экономическом дискурсах последнего десятилетия (после распада Советского Союза) «постсоветское пространство» фигурирует чаще всего как некий гомогенный и целостный «субъект» – в коммуникации

с Западом, например, – в действительности мы имеем дело с расколотым субъектом, целостность которого вызывает большие сомнения. Термин «постсоветское пространство» отсылает к прошлому, которого уже нет (ведь речь идет о странах, которые переживают распад «советской» идентичности), приписывает трамвматическую по сути дела общность народам, которые этой общности всячески избегают, стараются забыть о ней как о дурном сне, и этот «парадокс единства» заслуживает отдельного исследования, которое выходит за рамки данной статьи.

Практически в одночасье возникли новые политические субъекты, и были воздвигнуты новые границы (материальность которых становится все более ощутимой по мере расширения Евросоюза и НАТО на Восток); русский язык утратил свою функцию межнационального и универсального языка общения между народами, населяющими этот регион; а коллективная история (на создание которой было потрачено так много усилий в свое время) распалась на множество самостоятельных нарративов о прошлом. Культурные различия даже между близкими соседями (такими, например, как Украина и Молдова, Беларусь и Польша или Россия) приобрели особую роль в формировании новых политик идентичности. Более того, у каждого из них появился свой Другой. Новые реалии потребовали пересмотра тех норм и способов коммуникации, которые до недавних пор определяли ментальность, повседневную жизнь и формы экономического обмена между нашими странами. В разделенных политическими границами восточноевропейских государствах формируются и новые (невидимые) культурные и идеологические границы: приоритетное значение обретает *различие* (и *различбние*), а не сходство.

Легитимация различия осуществляется разными способами – как силами государственных «идеологов», так и стремящихся к «научной объективности» историков, и, к сожалению, идеологические и эпистемологические основания новых дискурсов часто остаются вне поля зрения и серьезного обсуждения – именно в этом плане, как мне кажется, особенно важен опыт культурной антропологии и семиотики: имеет значение не только опыт концептуализации Другого и встречи с ним, но и опыт рефлексивного, критического отношения к собственной «идеологии», поиск методологических стратегий исследования различных типов межкультурной коммуникации. Именно об этом пойдет речь в данной статье: что же касается конкретно-исторической ситуации в восточноевропейском пограничье, то она будет функционировать в качестве воображаемого (и неустранимого) горизонта подобного исследования.

От типологического к уникальному

Прежде всего, необходимо совершить краткий экскурс в историю с тем, чтобы выявить основные этапы в эволюции культурологических методологий ана-

лиза различных культур и обобщить ряд теоретических достижений в этой области. Главный вопрос состоит в том, каким образом *исторический опыт культурных контактов концептуализируется в рамках той или иной теоретической модели* (будь то сравнительно-исторический метод, культурно-антропологический, диалогический или семиотический) и как в рамках моделей интерпретации *чужой культуры* реализуется диалектика эпистемологических и идеологических принципов, доминирующих в тот или иной период. Иначе говоря, речь идет о том, как возможны подобные стратегии анализа, в какой парадигме мышления они работают, *какие идеологемы задают видение другой культуры* и какую модель исследования проблемы межкультурной коммуникации может предложить современная культурология.

Одним из наиболее распространенных в гуманитаристике и генетически первых способов интерпретации чужой культуры является *сравнительный метод*. Свои школы сложились в сравнительно-историческом языкознании, занимающемся реконструкцией синхронных состояний отдельных языков и установлением генетического родства между ними; в сравнительно-историческом литературоведении, изучающем связи, отношения и влияния различных литератур; хорошо известны теоретические достижения сравнительно-исторической типологии культур. Компаративистика в целом базируется на таких методах, как сравнительно-сопоставительный, историко-типологический, историко-генетический; тематологический, топологический, структурно-функциональный, имагологический, метод контекстуальных аналогий; гомологический и диалогический и др. Выявление сущности каждого из этих методов и его потенциальных возможностей (с апелляцией к конкретным примерам) невозможно осуществить в рамках одной статьи, что, впрочем, и не требуется в данном случае.

Как правило, сравнительно-исторический метод определяется как изучение *общего и особенного, типологического и специфического, универсального и уникального.* Однако знакомство с рядом культурологических концепций, сложившихся именно в русле компаративного анализа, позволяет нам отметить непростоту и проблематичность осуществления этой двуединой цели, а также выявить изначальную несбалансированность или, точнее, аксиологическую неравнозначность в этой оппозициональной структуре. Иначе говоря, почти всегда благородное намерение сохранить паритетность двух начал – общего, типологического и уникального, *Иного* – оборачивалось бессознательным или осознанным предпочтением *типологического, общего.* Ц. Тодоров писал, что компаративный анализ неизбежно порождает риск иерархизации культур, что чревато эгоцентризмом (Todorov, 1986: 9).

Ю. М. Лотман полагал, что основным импульсом для развития сравнительного метода (в частности, в рамках мифологической школы и индоевропейского языкознания) явилось «обнаружение поразительных фактов совпадения, наблюдавшихся на самых разных уровнях между текстами, общность между

которыми до этого даже не предполагалась». Впоследствии все сменяющие друг друга школы компаративистской ориентации «посвящали свои усилия все тому же вопросу: объяснению совпадений имен, мотивов, сюжетов, образов в произведениях культурно и исторически отдаленных литератур, мифологий, народно-поэтических традиций» (Лотман, 1992: 110). Квинтэссенция этого подхода представлена, например, в концепциях Н. И. Конрада и В. М. Жирмунского, в основу которых легла идея *стадиального единства*, предложенная в свое время эволюционистами. Но также можно было бы говорить и о других родственных по духу теориях, сложившихся в XIX в., – подобных гётевскому проекту «всемирной литературы», или гегельянской философии истории, или марксистскому учению о социально-экономических формациях. Все эти «большие повествования» отражали пафос единства и целостности исторического процесса в мировом масштабе и, следовательно, предлагали унифицированное видение различных культур. Типологическое, несомненно, доминировало в этой модели интерпретации. Именно в «стадиальном единстве» усматривается принципиальное условие, делающее возможным само сравнение различных культурных миров, а также объяснение историко-культурным «влияниям» и «заимствованиям». Когда Н. И. Конрад писал о японской рыцарской культуре или китайском Ренессансе, он имел в виду, что «всемирно-исторические стадии культурного развития порождают в самых отдаленных культурных ареалах типологически сходные явления» (Лотман, 1992: 110). Естественным образом эта парадигма включает в себя положения о «неравномерности, противоречии и отставании» различных обществ, находящихся на разных ступенях исторического развития. Лотман указывал на то, что в свое время эта точка зрения представляла собой значительный шаг вперед в сравнительном изучении культур (без этого синтезирующего взгляда вся история мировой культуры распадалась бы на множество разнородных и ничем друг с другом не связанных фрагментов), но на современном этапе она не исчерпывает сущности вопроса о познании Иной культуры – прежде всего потому, что не сходство или сближение, а *различие* является главным импульсом к взаимному общению.

Любопытно другое: прежде чем сформировалось теоретическое представление о типологическом единстве культур, которое по сути рационализировало насилие в отношении культур, стоящих «на более низкой ступени развития» и обусловило развитие европоцентристской идеологии, этот же принцип уже был реализован в рамках многовековой практики коммуникации европейцев с другими цивилизациями. Иначе говоря, задолго до того, как сравнительно-историческая методология анализа получила свое концептуальное оформление, возникла практическая потребность в осмыслении, освоении нового культурного пространства, в определении Себя по отношению к Другому. Я имею в виду реальные исторические контакты различных культур (будь то торговля, захватнические войны, крестовые походы или просто путешествия), о специфике и формах ко-

торых можно судить по многочисленным хроникам, описаниям, воспоминаниям и дневникам участников и очевидцев этих событий, происходивших на грани их культурного опыта и осмысленных тем или иным образом.

Для *имагологии*, понимаемой предельно широко как изучение сложившихся в культуре того или иного народа представлений о других странах и их культурах (от *image* – «образ»), синтезирующей и анализирующей опыт и историю взаимных интерпретаций народами друг друга, именно эти документы – исторически предшествовавшие описаниям антропологических экспедиций – представляют особый интерес, ибо их реинтерпретация с позиций современного мышления, прошедшего школу психоанализа, исторической антропологии, семиотики, деконструктивизма, дает ключ к пониманию того, каким образом складывалась традиция описания и постижения чужой культуры. При чтении таких источников (например, описания путешествий Марко Поло, Карпини, Рубрука, Христофора Колумба или Афанасия Никитина) явственно проступает проблема *бессознательного характера первичной интерпретации чужой культуры в терминах своей культуры* с точки зрения своих образцов и норм поведения и мышления и вытекающем отсюда сравнении *в свою пользу*. Возвращаясь к методологии сравнительно-исторического анализа, можно отметить, что в ее основе лежит не только стремление к нахождению общего и типологического (в большей мере, чем уникального и неповторимого), но это «общее и типологическое», в свою очередь, выражает ценности и таксономические категории, принятые в культуре, с точки зрения которой этот анализ осуществляется.

Проблематизация не сводимого к аналогическим характеристикам познания других (неевропейских в данном случае) культур произошла в рамках возникшей в конце XIX в. *социально-культурной антропологии*, само появление которой свидетельствует о серьезной потребности в научном осмыслении опыта постижения *чужой культуры*. Не случайно К. Леви-Стросс определял антропологию как «науку о культурах, как они видны извне». Здесь также уместно вспомнить о том, что культурная антропология, нацеленная на описание и анализ неевропейских народов (находившихся при этом в колониальной зависимости от европейцев), создавалась европейцами и для европейцев. Весь «классический» период (вплоть до 40-х гг. XX в.) отмечен явным доминированием европоцентристской установки в антропологических исследованиях. Специалисты полагают, что первые проблески европоцентристской идеологемы восходят к эпохе крестовых походов, но все же в своем окончательном виде она сложилась именно в XIX в.

Ранняя антропология (эволюционизм) была настроена очень позитивистски: все народы проходят совершенно тождественные стадии развития, необходимо лишь соответствующим образом ранжировать, определить иерархическое положение той или иной культуры в этой общей мировой схеме развития. Отдельное, специфическое также поначалу мыслилось в этой парадигме, глав-

ным образом как присущее *различным стадиям* развития *единой* человеческой культуры. По существу это та же идея, которой руководствовались Гегель и Маркс в создании своих всеобъемлющих, панлогических схем мировой истории, – идея закономерного, поступательного развития всего человеческого общества – и абсолютно идентичным образом все эти концепции сложились в лоне европоцентристского менталитета с его ценностной иерархией – весь остальной мир представал как не-цивилизованный по сравнению с передовой Европой; это странный и варварский мир, открытый для деятельности европейцев, которые сделают его по-настоящему цивилизованным. Таким образом, в этой – классической – парадигме очевидна доминанта типологического, а уникальное и своеобразное определено как отличное от европейского образца (причем в конечном счете оно должно быть приведено к общему знаменателю, унифицировано под «европейский» культурный стандарт).

Постепенно европоцентристская идеологема утрачивает свою приоритетность (под воздействием экономических, политических, но также и теоретических предпосылок), и тает утопическое убеждение в типологически едином основании всех культур и соответственно в возможности их познания. Немалую роль в преодолении европоцентристской парадигмы сыграли небезызвестные исторические типологии Шпенглера, Сорокина, Данилевского, Вебера и других мыслителей. С одной стороны, выдвигаемые ими задачи по-прежнему носили генерализующий характер: дать обобщенное видение историко-культурного процесса, создать целостный образ мировой культуры, в котором развитие и функционирование отдельных культур обретает некую перспективу и логику развития. Но если раньше Европа занимала первое место в любых типологических построениях, а ее социально-историческое развитие мыслилось как единственный достойный подражания образец и модель развития, то теперь провозглашается задача преодоления этого имманентно присущего типологическому подходу европоцентристского принципа, признания культурной самобытности и несводимости друг к другу разнообразных локальных культур, а следовательно, и отказ от поступательной, линейной, прогрессистской концепции развития. Другое дело, как это намерение было реализовано: в большинстве случаев критерии выделения исторических типов и локальных культур определялись по-прежнему значимыми для европейской культуры ценностными параметрами. Шпенглер, признав все культурно-исторические типы замкнутыми и непроницаемыми, сформулировал очень важный для нас сейчас вопрос: *познаваема ли другая культура в принципе?* Сам Шпенглер, как известно, дал отрицательный ответ, утверждая, что понять какую-либо культуру дано лишь тому, «чья душа принадлежит именно этой культуре». По сути, эта формулировка предвосхищает релятивизм семиотики культуры и одновременно кардинально меняет смысл и направление сравнительного изучения культур, раз и навсегда замыкая его в рамках культуры исследователя.

Последующее развитие социально-культурной антропологии и близкой к ней по духу исторической антропологии школы «Анналов» окончательно развеяло миф об адекватном понимании чужой культуры, но одновременно прояснило *единственный подлинный смысл изучения другой культуры* – познание Себя через познание Другого, кем бы этот Другой ни являлся (идет ли речь о европейском средневековье, культуре детства или традиционной культуре народов Африки). Известная мысль о том, что антрополог рождается трижды (В. Тэрнер – М. Н. Шринивас), позволяет нам понять значение антропологического опыта понимания другой культуры. «Зрелая» культурная антропология в лице Леви-Стросса осознает себя как новый этап гуманизма, свободный не только от европоцентризма, но и от всякого этноцентризма вообще. Антропологическая стратегия анализа Другого диктует, как писал Мерло-Понти, необходимость *остранения* по отношению к собственной культуре, то есть антропология – это больше, чем научная дисциплина, это способ мышления, который необходим, когда объект по определению Другой (Merleau-Ponty, 1953: 157). Этнологами собственной культуры мы можем быть лишь в том случае, если сумеем дистанцироваться от нее. Именно такое дистанцирование осуществляют историки М. Блок, Л. Февр, Ж. Ле Гофф или антропологи М. Мосс, М. Мид, В. Тэрнер, К. Леви-Стросс и др. *Следовательно, дистанцирование, отчуждение, остранение необходимы для анализа своей культуры, а сделать это можно, лишь обратившись к анализу других культур, заранее зная, что познать при этом можно только самого Себя.*

Семиотика культуры и механизмы межкультурной коммуникации

Наконец, переходя к современной парадигме интерпретации Иной культуры, следует отметить, что решающую роль в ее формировании сыграли, несомненно, диалогическая концепция культуры (прежде всего, М. М. Бахтин), семиотика культуры (тартуско-московская школа) и в какой-то мере постструктурализм. Суммируя результаты этой эпистемологической микрореволюции в культурологии, зафиксируем следующие положения, связанные с осознанием *диалогического принципа мышления* как единственно возможной стратегии сравнительных исследований:

- существование Другого неустранимо, и этот вездесущий Другой – не обязательно другие экзотические страны, этот Другой может быть обнаружен и внутри своей культуры («культура детства», бессознательное, контркультура, женщина, гомосексуалы)[1]. Собственно говоря, как отмечает Ю. Лотман, всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»). Как это бинарное разбиение интерпретируется – зависит от типа данной культуры, однако само разбиение, или дифферен-

циация (как условие формирования *семиосферы*), является универсальным принципом;

- история демонстрирует не только постоянное присутствие этого Другого, но и имплицитные поиски его (сначала за пределами своей культуры – история географических открытий, а затем – внутри ее);
- исходная культура задает парадигму экстракультурного пространства, которое иногда построено по принципу зеркального отражения (Lotman et al., 1975: 58–59[2]). То, что не дозволяется в данной культуре с точки зрения ее норм, разрешено и даже «*нормально*» в другой культуре: с этим представлением связана традиция *антиповедения* (то есть – обратного, перевернутого, поведения «наоборот») в различных культурах[3]. «Варвар» создан цивилизацией и «нуждается» в ней. В данном случае не суть важно, какими качествами наделяется этот «варвар», важно, что мы имеем дело с «конструктом, перевернутым как ее [культуры. – *А. У.*] собственное перевернутое отражение» (Лотман, 1996: 175, 191);
- осознание радикальной инаковости другой культуры позволяет полнее ощутить собственную идентичность. Так, несмотря на негативные последствия колониальной практики европейского капитализма и установки на европоцентризм, идентичность европейской культуры определяется некоторыми теоретиками (Todorov, 1982) в свете ее интенциональной диалогичности: активные поиски на протяжении всей истории других народов, других культур свидетельствуют об онтологической значимости категории Другого именно для европейской культуры – она нуждается и ищет Другого постоянно как свою вторую половину (например, те же японцы сознательно замыкались в своей культуре вплоть до XVIII в., а покоренные индейцы Америки не испытывали никакого интереса к Другому – европейцы вписывались в их мифологию как *Свои,* вернувшиеся домой боги). Вероятно, можно говорить о некоей изначальной децентрированности европейской культуры, озабоченной поиском Другого как условием собственного существования;
- вся история культурных контактов, узнавания других стран амбивалентна – одновременно открывалась и отвергалась человеческая инаковость (Todorov, 1982);
- обнаружение Другого, Иного в Себе, в своей культуре способствует воспитанию терпимости, толерантного отношения и нацеленности на диалог;
- способность к остранению – это непременное условие диалога с другой культурой.

Экспликация этой модели интерпретации может быть осуществлена на основе целого ряда текстов, принадлежащих к различным семиотическим традициям, однако их общим знаменателем является попытка понять, каким образом в разные исторические периоды происходило общение и понимание иных

культур, а также каковы закономерности, лежащие в основе этих процессов. Прежде всего, я имею в виду здесь работы Б. А. Успенского (например, проведенный им анализ «Хождения за три моря» русского купца Афанасия Никитина (Успенский, 1994)) и Ю. М. Лотмана (Лотман, 1992), посвященные интериоризации образа Другого в русской культуре (от средневековья до XIX в.); исследование Ц. Тодорова, посвященное истории завоевания Америки (Todorov, 1982), и работы У. Эко, в которых осмысливается опыт встречи европейцев с культурами Востока (Еко, 1997; 1996). Различие в подходах обусловлено здесь не только спецификой европейской и русской семиотических традиций, но также своеобразием исходных источников (дневники Христофора Колумба или книга Марко Поло, повествующая о его путешествии в Китай) и особыми исследовательскими задачами. Так, для Эко анализ «культурных недоразумений» – предпосылка исследования того, каким образом исходная культура задает модель восприятия Иного и интерсубъективный характер *когнитивных типов*, которыми мы руководствуемся при встрече с другими культурами. Ю. М. Лотмана интересует в большей мере то, когда и в каких условиях «чужой» текст оказывается необходим для творческого развития «своего» или почему контакт с другим «я» составляет неизбежное условие творческого развития «моего» сознания (Лотман, 1996: 112). Ц. Тодоров стремится понять, в каких конкретных формах происходила межкультурная коммуникация между испанскими завоевателями и индейскими племенами, а также – различие в стилях и целях коммуникации между европейцами и туземными племенами Южной Америки. В любом случае знакомство с этими работами позволяет нам увидеть, что и история культурного самоопределения, номинации и очерчивания границ субъекта коммуникации, и процесс конструирования его контрагента – «Другого» – представляют собой наиболее фундаментальные проблемы для семиотики культуры (см.: Лотман, 1992: 118).

Когнитивная модель в процессе интерпретации Чужой культуры

Предметом исследования для известного итальянского теоретика У. Эко в его последних книгах и лекциях стали те «недоразумения», которые возникают вследствие того, что люди не всегда способны понять: разным культурам присущи разные языки и картины мира. Согласно Ю. М. Лотману, когда две различные культуры встречаются, то прежде всего они испытывают шок от увиденных различий. Здесь возможны, считает У. Эко, три стратегии поведения (см.: Еко, 1996):

завоевание – представители культуры А не способны увидеть в представителях культуры В нормальных людей (и наоборот) и определяют их как «варваров» – то есть, этимологически, как неговорящих существ и соответственно не

человеческих существ в принципе. В этом случае остается либо цивилизовать этих других существ, либо уничтожить их;

культурное заимствование – представители культуры А понимают, что встреченные ими люди культуры В являются носителями неизвестной им мудрости; вполне может случиться, что культура А подчиняет себе политически и в военном плане культуру В, однако в то же время она уважает их экзотическую культуру, пытается понять ее, заимствует отдельные элементы. Греческая цивилизация преобразовала Египет в эллинское царство, но греки почитали египетскую мудрость со времен Пифагора и пытались постичь или, точнее, выкрасть секрет египетской математики, алхимии, магии или религии;

наконец, ***обмен*** – процесс двустороннего влияния и уважения. По мнению У. Эко, эта стратегия поведения была реализована в процессе знакомства Европы с Китаем. Со времен Марко Поло, но особенно священника Маттео Риччи, обе культуры обменивались своими секретами, китайцы восприняли от иезуитских миссионеров идеи европейской науки, а иезуиты перенесли в Европу многие аспекты китайской цивилизации (не удивительно, что по сей день итальянцы и китайцы не могут разрешить вопрос о том, кто же все-таки изобрел спагетти).

Несмотря на их кажущуюся абстрактность, предлагаемые У. Эко модели взаимодействия обретают свою познавательную функциональность в изучении конкретно-исторических реалий. Все эти возможности (со)существуют одновременно, в потенциальном модусе, реализация же той или иной модели зависит от разнообразных политических, экономических, религиозных и других социально-культурных факторов. Можно также предположить, что все три типа отношений могут сменять друг друга в зависимости от политической конъюнктуры, но при этом надолго остаются в коллективной памяти культур, участвующих в коммуникации. Все это было бы особенно интересно исследовать на примере не столько отдаленных друг от друга стран, сколько культур, соседствующих друг с другом: отношения Беларуси и Украины, Беларуси и России, Беларуси и Литвы и т. д. на протяжении последних веков (и даже в ходе только XX в.) прошли разные фазы сближения и отторжения, сотрудничества и вражды, продуктивного обмена и насильственной ассимиляции, и память об этих взаимоотношениях играет не последнюю роль в конструировании новых политических или культурных дискурсов.

В истории культуры известно немало случаев, когда в результате продолжительного и интенсивного обмена формировались своего рода культуры-гибриды. С другой стороны, общение между культурами может не состояться вовсе (в результате полного невежества и безразличия обеих сторон) или состояться, но иметь негативные последствия (уничтожение одной культуры другой). Типология форм межкультурной коммуникации достаточно обширна. Важно лишь отметить то обстоятельство, что с точки зрения семиотики диалог подразумевает

асимметрию, которая выражается «во-первых, в различии семиотической структуры (языка) участников диалога и, во-вторых, в попеременной направленности сообщений. Однако если без семиотического различия диалог бессмысленен, то при исключительном и абсолютном различии он невозможен[4]. Но для возможности диалога необходимо еще одно условие: взаимная заинтересованность участников ситуации в сообщении и способность преодолеть неизбежные семиотические барьеры», ситуация взаимного влечения к контакту должна предшествовать самому контакту (Лотман, 1996: 193, 199).

У. Эко обращает внимание именно на это последнее обстоятельство, указывая, что в истории культурных контактов не редки случаи, когда данная культура изобретает посредством ложных интерпретаций и эстетического бриколлажа идеальный образ далекой и идеализированной культуры, как это произошло, например, с Китаем, с Полинезией Гогена, сиддхартским синдромом хиппи, Парижем В. Минелли или Нью-Йорком в глазах итальянских ксенофилов. «Экзотика» – универсальное понятие, которое меняет свою содержательную определенность в зависимости от исторического периода и страны, но всегда существует и, как правило, предшествует «открытию» самого «экзотического». Путешествуя и исследуя другие страны, мы пользуемся своего рода «*фоновыми книгами*». Не то чтобы мы возили их с собой повсюду в физическом смысле, однако мы пользуемся уже сложившимся в нашей культуре определенным, стереотипизированным представлением о мире, других народах и странах. Значение этих «книг» таково, что любой феномен, с которым сталкивается путешественник, интерпретируется и объясняется в терминах этого видения мира (депозитарием «фоновых книг» можно было бы считать анекдоты – благодаря им жители Украины чаще всего воспринимаются как страстные любители сала, а белорусы как нация, в меню которой значится только картошка).

Так, согласно средневековой традиции, европейцы были убеждены, что единороги существуют. Единороги должны были выглядеть как стройные и нежные белые лошади с одним рогом вместо носа. Поскольку единороги в Европе не водились, то считалось, что они обитают где-то в экзотических странах. Поэтому-то, когда Марко Поло отправился в Китай, он определенно рассчитывал увидеть там единорогов. Он был торговцем, а не интеллектуалом, однако прочитал немало книг и знал описания единорога. На Яве он встретил животных, которые *выглядели* похожими на единорогов, так как они имели один рог вместо носа. Он идентифицировал их как единорогов, но поскольку был наивен и честен, то не мог не сказать правду об этих животных. Правда же заключалась в том, что они выглядели совсем иначе, чем их описывала тысячелетняя европейская традиция.

Что же *увидел* Марко Поло, прежде чем попытался идентифицировать увиденное как животное, напоминающее единорога? «Видеть» здесь выступает, скорее, как риторическая фигура. Во-первых, эти животные были не белыми, а чер-

ными, они имели шерсть буйвола и толстые, как у слона, ноги, а рог был черным и огромным. «Голова как у дикого кабана и всегда глядит в землю; любит жить в топях да по болотам». Марко Поло был очень разочарован: «С виду зверь безобразный. Непохожи они на то, как у нас их описывают; не станут они поддаваться девственнице...» (Книга Марко Поло, 1955: 178).

И в самом деле, то, что увидел Марко Поло, являлось носорогом. И эти животные вовсе не были такими нежными, какими должны были быть единороги. Однако Марко Поло не мог сказать, что он встретил каких-то неведомых животных: инстинктивно он отождествил их с уже известным ему по описаниям образом. Так он оказался жертвой «фоновых книг». Ч. С. Пирс в свое время указывал на то, что процесс познания основан не на нашей способности к интроспекции или интуиции, а на гипотетическом рассуждении, связывающем внешние факты с предшествующим знанием. В случае с Марко Поло не существовало никакой платоновской идеи носорога, и он не создавал образ и понятие носорога *ex novo*, он создал *бриколлаж* из уже имевшихся у него представлений и понятий. Познание носорога происходило как процесс изломанной абдукции. Что обычно случается, когда мы встречаемся с чем-то, ранее нам не знакомым и не виденным, но которое необходимо каким-то образом идентифицировать, найти соответствующее место в уже существующей у нас классификации мира. В терминах когнитивных наук можно сказать, что Марко Поло руководствовался *когнитивной моделью.* В связи с чем возникает немаловажный вопрос о том, *каким образом чувственные данные взаимодействуют с моделями восприятия* (концептуальными или семантическими), *детерминированными данной культурой.*

Самым проблематичным в этой истории оказывается дифференциация процесса восприятия от процесса семиозиса (интерпретации). Например, ацтеки, впервые увидевшие лошадей, должны были сконструировать когнитивный тип *лошадиности*, но на основе чего: запаха, цвета, формы, морфологических или моторных признаков? Синэстетический характер восприятия соответствует также *мультимедийности* (множественной опосредованности) когнитивного типа. Само собой разумеется, что когнитивный тип еще не является понятием[5]. Семиозис осуществляется на основе данных восприятия. Однако мы воспринимаем благодаря тому, что конструируем когнитивные типы, рождающиеся как результат стимулирующего воздействия на нас материальных объектов и существующих культурных конвенций (Еко, 1997: 336). Де-натурализируя процесс восприятия (то есть фактически отождествляя его с семиозисом), У. Эко менее всего интересуют физиологические механизмы, участвующие в формировании когнитивного типа. То, что здесь имеет наибольшую значимость, – это интерсубъективный характер интерпретации данных (в опыте) объектов и как этот процесс отражается затем в системах репрезентаций (вербальных и визуальных). *Когнитивный тип* рождается не на основе воспри-

ятия, а из культурного опыта интерпретатора и впоследствии играет свою роль в восприятии других объектов. То есть культура задает способы восприятия мира, а *вЪдение* – это менее всего физиологический феномен. Восприятию предшествует работа нашего когнитивного аппарата и структура аппарата лингвистического. То, что У. Эко называет *contenuto nucleare* – сущностное содержание, некая совокупность ключевых признаков объекта, – также результирует из циркулирующих в обществе интерпретаций (Eco, 1997).

Подобным образом У. Эко интерпретирует случай с книгами о китайской культуре, появившимися в Европе в XVI–XVII вв. Так, в 1667 г. иезуит Кирхнер опубликовал огромный и красиво оформленный труд «Иллюстрированный Китай». Информация (например, географического характера) была для того времени очень точной, ее нельзя было даже сравнивать с изданием Птолемея 1561 г., однако, как показывает У. Эко, интерпретация этой информации соответствовала свойственной эпохе барокко любви к чудесному. Кирхнер действовал подобно Марко Поло, интерпретируя вербальные сведения о Китае соответственно своим «фоновым книгам». Поскольку он был уверен, что китайцы были вдохновлены христианскими идеями с незапамятных времен, он попытался описать китайских богов в духе христианского мифа о Святой Троице[6]. И не только это. Он также допускал, что китайская культура берет свои истоки в египетской цивилизации, и сделал все возможное, чтобы полученная им информация укладывалась в эту модель интерпретации. Так, например, он объясняет феномен китайской пагоды через ее сравнение с египетскими пирамидами, а оригинальные китайские идеограммы сводились в конечном счете к египетским иероглифам, поскольку, согласно его идее, Хам импортировал в Китай египетскую письменность.

В этих «новых открытиях» Кирхнера можно найти не только влияние «фоновых книг», но также некоторым образом и опосредованные политические и экономические интересы Европы того времени. Средневековые теологические концепции в течение многих веков вдохновляли европейскую картографию и географию, что в свою очередь сказывалось на политических приоритетах[7]. Китай в отличие от колонизированных стран (Южной Америки) был сильной империей с развитой культурой, и европейские императоры (подобно Леопольду I) искали путей сближения с этим государством в интересах политической утопии христианского единства Востока и Запада. В результате чего «христианская интерпретация» духовного развития Китая возникла как часть этого имперского проекта. Китай был представлен не как неизвестная варварская страна, которую следует покорить, но, скорее, как «гениальный сын», которого нужно вернуть в отчий дом.

Таким образом, проблема установления коммуникации с Китаем возникла не как вопрос завоевания, а как вопрос обмена, в процессе которого Европа должна играть главную роль как носительница истинной религии. Тогда как,

например, мексиканцы, с их «дьявольской письменностью», должны были быть обращены в истинную веру даже против их воли; китайцам же, письменность которых не являлась столь почтенной, как египетская, но и не считалась дьявольской, как мексиканская, якобы можно было внушить мысль о превосходстве западной мысли мирным и рациональным способом. Таким образом, классификация иероглифик, идеограмм и пиктограмм, осуществленная Кирхнером, отражала различие между двумя способами взаимодействия с экзотическими цивилизациями. То, что является чрезвычайно важным для нас здесь, – это то обстоятельство, что Кирхнер в своем стремлении узнать Китай ближе стремился *не к открытию нового и непонятного, а к узнаванию уже известного ему из «фоновых книг». Вместо стремления понять различия Кирхнер искал тождества* (Еко, 1996).

Познать Себя в Другом: проблема культурной идентичности европейца в свете истории завоевания Америки

Ю. М. Лотман, исследуя механизмы диалога и предшествующие ему причины, указывал две основные побудительные причины, обусловливающие потребность и желание освоить Иное: «1) нужно, ибо понятно, знакомо, вписывается в известные мне представления и ценности; 2) нужно, ибо непонятно, не знакомо, не вписывается в известные мне представления и ценности. *Первое можно определить как «поиски своего», второе – как «поиски чужого».* (Лотман, 1992: 110). Результатом же общения является, скорее, обнаружение Себя, чем подлинное открытие Другого.

Ц. Тодоров в предисловии к своей книге *Завоевание Америки* определяет цель своего исследования следующим образом: «...это попытка открыть и исследовать Другого как Я (в себе самом) и Я как Другого» (Todorov, 1982: 11). «Другой», понятый абстрактно, – это социальная группа, к которой «Я» не принадлежит. Этот «Другой», как уже отмечалось выше, может быть обнаружен внутри своего социума: женщины – это Другой для мужчин, богатые – «Другой» для бедных и т. д. Но этот Другой может быть также Другим социумом, Иной культурой со своими обычаями, традициями, моралью. Тодоров выбирает для своего анализа этого внешнего Другого, – чтобы показать, как в реальности Я может или должно вести себя при встрече, в присутствии Другого. Место встречи – Мексика, исторический контекст – открытие Колумбом Америки и ее освоение испанцами в течение следующих ста лет.

Эта встреча до сих пор может считаться одной из самых непонятных и удивительных в мировой истории. Дело в том, что в отношении других континентов и народов у европейцев не было ощущения радикальной инаковости и чуждости. Не этим ли объясняется беспрецедентная жестокость европейцев в отношении покоренных индейских племен, сопоставимая лишь с жестокостью в

отношении «неверных» времен крестовых походов?[8] Несомненно, завоевание Америки отражает своеобразную смену парадигм коммуникации с другими народами, произошедшую в сознании европейцев в течение предшествовавших веков: идея крестового похода была заменена идеей миссии. Но, с другой стороны, мир христианства был настолько закрыт для восприятия Иного, что освоение нового мира неизбежно должно было принять форму расширения христианского мира. Цель оправдывала средства – насилие неизбежно (если не физическое, то духовное) (Ле Гофф, 1992: 142).

В то же время, по мнению Ц. Тодорова, именно эта абсолютная инаковость позволила европейцам *ощутить собственную идентичность*. «Наша генеалогия начинается с Колумба». Кроме того, с того момента, как была открыта Америка, мир сразу как бы уменьшился в размерах, обрел границы. Причем это заметил и сам Колумб, сказав, что «мир очень мал». Можно ли объяснить, как и почему эта встреча состоялась, причем состоялась именно таким образом, а не иначе?

Некоторые историки склоняются к версии, что Колумб направился к берегам далекого континента в поисках «индийского золота», движимый банальной жаждой наживы (см.: Галич, 1990). Другие полагают, что Колумб действительно отправился на поиски золота для испанской короны, однако это могло быть лишь внешним мотивом: подобная экспедиция позволяла реализовать давнюю мечту Колумба о дальних путешествиях. Собственное обогащение Колумба интересовало постольку, поскольку это обеспечило бы ему социальный престиж, а затем и признание его «открытий». Другое дело, что по иронии судьбы Колумб открыл совсем не то, что намеревался открыть. Его мечтой было увидеть Великого Хана, которого описал Марко Поло (кстати, впечатление от книги Марко Поло, повествующей о его двадцатилетнем путешествии по Востоку, также могло сыграть свою роковую роль в этой истории случайного открытия Америки[9]). Помимо тщеславия первооткрывателя, Колумба преследовало также и чувство богоизбранности – он надеялся выполнить священную миссию «всеобщей христианизации», распространить евангельское учение вплоть до самых дальних уголков Земли. В этом смысле Колумб выглядит вполне современным человеком: с одной стороны, налицо устремленность к неким высшим, потусторонним целям (религиозным), с другой – обнаружение смысла, удовлетворенность в этой – земной жизни. В этом контексте сама история открытия Америки обретает дополнительный смысл – речь идет о ситуации перехода, перемещения от одного мира к другому – от *сакрального к профанному* и наоборот.

Итак, Колумб отправился на поиски не столько индийского золота, сколько «земного рая», который традиционно связывался с Дальним Востоком. Герменевтический опыт Колумба по интерпретации увиденного был в известной мере предопределен знанием библейских текстов. Ц. Тодоров считает, что Колумб в принципе не был нацелен на открытие Другого – ибо он заранее *знал*, что он

увидит (речь идет об *обнаружении*). Колумб был «финалистом»: конечный смысл был задан изначально. Отцы церкви учили, что смысл существовал всегда, но мог быть закрыт – до определенного момента. Какую роль играл личный опыт в этой истории? Эмпирия не значила ровным счетом ничего для Колумба. Опыт мог лишь подтвердить, проиллюстрировать уже известную Истину, но опровергнуть ее он не мог.

По каким знакам Колумб *угадывал, опознавал искомое?* В «земном раю» должно быть всегда лето и жаркая погода, там растут вечнозеленые растения и поют сладкоголосые птицы, а люди предположительно – чернокожие. Таким образом, Колумб следовал канонической модели интерпретации – доверяя Авторитету других источников[10].

Известно, что Колумб совершенно искренне наслаждался невиданной им доселе природной красотой. Внимание к природе отчасти обусловлено сугубо прагматическим интересом мореплавателей, ориентировавшихся по природным знакам. Но финализм Колумба проявлялся и здесь: необычная природа истолковывалась как зримый образ иного мира, иной реальности. Знаки природы были индексами, указывавшими на существование земного рая.

В этом земном раю Колумб чувствовал себя первым человеком – Адамом, которому предстоит не только исследовать каждую пядь своего обиталища, но и дать имена всему увиденному. Имена в его понимании должны были соответствовать природе вещей. Фетишизм Колумба в отношении имен отразился, в частности, и в том, что он неоднократно менял орфографию своего имени, подписывал документы и письма именем *Cristobal* (*Christium Ferens* – вестник Христа) (Todorov, 1982: 38), *Colon* же означало «заселять» – таким образом, собственное имя Христофора Колумба отражало его «сущность» – быть евангелистом и колонистом одновременно. Итак, Колумб воспринимал увиденные им земли как земли абсолютно девственные (как бы до-культурные), которые нуждаются в именах, и именно ему, Колумбу, предстоит дать им эти имена. Мотивации были различны, но они всегда были. В своих дневниках он всякий раз объясняет причины, по которым он присвоил то или иное имя открытым им землям (островам). Хронологическая последовательность открытия земель отражает аксиологическую иерархию Колумба: Бог – Дева Мария – Король Испании – Королева – наследник (так на карте мира появились Сан Сальвадор, Санта Мария де Консепсьон, Изабелла, Хуана и др.). Колумб догадывался, что у этих земель уже были имена – так сказать «естественные» имена , но так как он творил Историю, свой (или наш Европейский) миф, то следовало воспроизвести этот культурный мир и его порядок, его логику в заново открытых землях. Были, конечно, и простые имена, логика номинации которых была связана с некими очевидными вещами, – например, «золотая река». В любом случае, принцип именования оставался в силе: имена должны соответствовать сущности вещей. Кстати, как отмечает Ю. М. Лотман, существенную сторону любого куль-

турного контакта составляет наименование партнера, которое равнозначно включению его в «свой» культурный мир, кодирование «своим» кодом и определение его места в своей картине мира (Лотман, 1992: 118).

Итак, первым символическим жестом в отношении Америки стало *именование*. Декларация этих имен имела также и непосредственный политический подтекст – указание на их принадлежность испанской короне. Примечательно, что Колумб не допускал и мысли о том, что эти имена конвенциональны, неестественны и/или насильственны: испанский язык ощущался как отражение естественного порядка вещей. По этому поводу можно вспомнить о том, что в эту эпоху латынь уже не являлась универсальным языком, средневековое моноязычие уступило место национальным языкам, однако мечта о совершенном и универсальном языке оставалась – не удивительно, что в качестве такового представители каждой нации полагали свой родной язык. И Колумб здесь не исключение. Забавно, но сам Колумб был полиглотом – он говорил на португальском, испанском, итальянском, латыни, однако все эти языки он рассматривал, скорее, как смежные, как индивидуальные и локальные искажения Единого языка. Тем более понятно, что все другие языки – не родственные романской группе языков (то есть не похожие на латынь) – вообще не воспринимались им в качестве языков (как тут не вспомнить об отношении древних греков к варварам). Не случайно Колумб поставил задачу «научить индейцев говорить» – как если бы они были немыми или не знали никакого языка вовсе. Когда же ему пришлось признать, что язык у индейцев все-таки есть, то в отдельных словах, которые звучали подобно словам его родного языка (естественно, Колумб трактовал их семантику на свой манер), он «угадывал» далекие корни европейских языков, и, таким образом, сама концепция Единого и Универсального языка оставалась в силе. Разумеется, Колумб впоследствии не раз попадал в весьма щекотливые ситуации по причине своей простодушной веры в могущество и сакральность родного языка.

Ц. Тодоров задается вопросом о том, насколько прогрессивной и успешной была коммуникация с жителями открытого Колумбом земного рая, если, во-первых, политика именования, которой придерживался Колумб, отражала его интерес к сигнификации, к означиванию, в лучшем случае – к коммуникации с природой, но не с людьми; во-вторых, представления Колумба о миссионерской роли и универсальности испанского языка никак не способствовали развитию вербальной коммуникации с туземцами. Полное фиаско ожидало также и попытку установить невербальную коммуникацию. Тодоров заключает, что коммуникация с индейцами не могла быть успешной при Колумбе, ибо Колумб и его люди в принципе не были в ней заинтересованы. (Показательно, что он не останавливался по пути нигде дольше чем на один день, торопясь увидеть новые края.)

В герменевтике Колумба люди – обитатели открытых им земель – составляли лишь часть диковинного пейзажа. И все же какими показались ему индей-

цы? Он счел их совершенно несчастными существами – лишенными всего: одежды, обычаев, культуры. Нагота индейцев представилась ему наготой не только телесной, но и духовной. В то же время эта нагота в какой-то мере еще больше стимулировала его богоизбраннические порывы: первозданность земель, готовых к именованию, дополнялась нагими обитателями, готовыми к принятию любой культурной оболочки – например, к принятию христианской религии и законов. Следует, однако, отдать должное Колумбу в том, что он, познакомившись с индейцами поближе, счел их людьми весьма кроткими, добрыми и благожелательными – «лучшими в мире». Таким образом, снисходительность и симпатия Колумба к добрым, но «обездоленным и несчастным» индейцам определила его протекционистскую политику в новых землях. И если материальное угнетение и физическое истребление индейцев лежит на совести преемников Колумба в новых землях, то их духовное порабощение, вне всякого сомнения, было начато им самим.

Как же могло случиться, что несколько сот завоевателей покорили 25 миллионов туземцев и смогли уничтожить целую уникальную цивилизацию доколумбовой Америки? В том, что касается цивилизации, можно вспомнить, что испанцы не только вывезли все ценное, но также уничтожили книги ацтеков – то есть письменная традиция оборвалась. Однако как можно объяснить секрет непротивления злу насилием, почему индейцы не оказали достойного сопротивления?

Прежде всего стоило бы выяснить: *а что же подумали индейцы, увидев Колумба и других пришельцев?* К сожалению, сведения об этом крайне скудны и противоречивы, поэтому внутренний мир индейцев для нас закрыт, однако с большей или меньшей уверенностью можно констатировать, что прибывшие на их землю люди сразу же вписались в прогнозы и предсказания туземной мифологии, а испанцы очень ловко этим воспользовались. Особенно показательна история о возвращении ушедшего бога Кетцалькоатля (см.: Todorov, 1982: 151–152).

Кетцалькоатль в представлениях индейцев был фигурой и исторической (реально существовавший правитель), и легендарно-мифологической (божество). В один день он покинул свою страну, направившись на восток (к Атлантике), и исчез. Однако, согласно мифу, он обещал своему народу обязательно вернуться и опять взять власть в свои руки. Не то чтобы миф о нем был особенно важен или популярен, но он существовал. Поэтому Монтесума воспринял Кортеса в качестве вернувшегося бога Кетцалькоатля – это заблуждение явилось, возможно, главной причиной отсутствия сопротивления со стороны индейцев. Причем источники отражают своеобразный мифологический ренессанс среди индейцев: из маргинального мифа о боге, который ушел и обещал вернуться в неопределенном будущем, возник новый и теперь уже центральный по значимости миф, сила которого была основана на якобы осуществившемся пророчестве – так Кортес на долгие годы в сознании индейцев стал Кетцалькоатлем.

Если испанцы не воспринимали индейцев как Других людей, но, скорее, как часть природы, то индейцы в свою очередь также относились к испанцам не как к подобным себе людям – испанцы предстали перед ними как боги. Дело в том, что испанцы не были похожи ни на кого из соседей индейцев. Но не только это счастливое для завоевателей отождествление их с местными богами помогло испанцам добиться своей цели: в ситуации реальной коммуникации испанцы в целом продемонстрировали совершенно иную парадигму общения, нежели индейцы. Не Колумб, но Кортес сумел добиться покорения этих народов – ибо в отличие от первого он был заинтересован в коммуникации, а прежде чем искать золото, он занялся собиранием информации.

Собственно, именно различием в коммуникативных стратегиях Ц. Тодоров и объясняет конечное поражение ацтеков и майя. Различное представление о личности, а также целый комплекс различных религиозных верований обусловили успешность завоевания Америки испанцами. Так, индейцы жили в своем мифологическом времени – циклическом по определению, руководствовались представлением о предустановленной гармонии, не рассматривали смерть как личную трагедию, ибо индивид подчинялся законам группы (отсюда и особая значимость ритуала жертвоприношения – кровь одного человека могла сохранить целостность социального коллектива). Кроме того, индейцы совершенно особым образом почитали умение говорить – Язык был еще одним божеством, значение которого возрастало во время ритуальных речей, связанных с обрядами рождения, инициации, свадьбы, похорон, встречи, прощания. Такова роль устной речи в обществах, не имеющих письменности: всякое событие должно быть «проговорено» и занесено в анналы социальной памяти (стать мифом). Жрец должен был по определению быть искусным ритором. Ц. Тодоров отмечает абсолютную неспособность индейцев к импровизации, к Иной интерпретации согласно изменившимся обстоятельствам – культ традиции и четкой социальной иерархии блокировал эту возможность в ее потенции. Речь старейшины должна была заучиваться на память – слово в слово (что и делали в школах). Не письмо, а именно устная речь являлась доминирующей формой памяти коллектива. И хотя письменность присутствовала, ее роль и сущность были принципиально иными, чем у европейцев. Прежде всего, это было пиктографическое письмо, в котором знак как таковой (как знак произвольный) отсутствовал, что в известной мере препятствовало возможности создания абстракций высокого порядка. На момент завоевания индейские народы находились на различных ступенях эволюции письменности – у майя, например, уже происходил переход от пиктографического к фонетическому письму, но в целом это не сказывалось на общности менталитета инков, майя и ацтеков. И этот менталитет оставался безразличен к импровизированным речам и поступкам, он был устремлен в прошлое, а не в будущее, а также – в себя, а не вовне. Индейцам даже не приходила в голову мысль отправиться в дальние путешествия и

открывать новые миры. А встреча с новым миром в любом случае должна была интерпретироваться через обращение к прошлому – ответ на новые вопросы был *там*. Если же событию не находилось объяснения в мифе, то оно как бы лишалось атрибута существования. Само слово, обозначавшее «истину», этимологически восходило у некоторых племен к слову «основа», «корень», «начало». Истина всегда тождественна. Сама природа пиктографического письма исключала возможность *лжи* как результата *социальных конвенций*. Этот тип письменности соответствовал стремлению индейцев к установлению истины. К отражению реальности во всем ее правдоподобии.

Итак, в этом традиционном обществе непредвиденных событий не случалось, а если что и случалось, то реакции на такие события были предсказуемы. И все-таки вторжение испанцев оказалось непредсказуемым событием, изменившим жизнь всех индейских народов. Испанцы выглядели настолько необычно, что индейцы и сам Монтесума без устали вопрошали у своих старейшин, не сохранилось ли каких-нибудь описаний ушедших богов. Никакого описания, никакого ответа не было. Индейцы привыкли общаться с природой, необъяснимые природные явления интерпретировались как проявления божественной воли, а не человеческой. Не поэтому ли они потерпели сокрушительное фиаско в ситуации межкультурной, межчеловеческой коммуникации?

В отличие от индейцев, завоевателей интересовала не референциальная истина, а *знаки*. Кортес руководствовался идеями Макиавелли, который в своем трактате *Государь* писал, что государь не обязательно должен иметь все необходимые для мудрого правителя качества, но он должен *показать*, что они у него есть, он должен заставить других поверить в свою богоизбранность. Речь не идет о непосредственном влиянии Макиавелли на поведение Кортеса, мы имеем дело, скорее, со своеобразным веянием времени (Todorov, 1982: 151). Кортес тщательно продумывал систему информирования индейцев – через информантов и переводчиков, которые во многих случаях были индейцами. Кортес, определив, какое «божественное» место отведено ему в сознании индейцев, старался всячески укрепить их в этой вере. Заботясь о своем образе в сознании Другого, он придавал значение любому жесту, который становился символически важным. Он посылал Монтесуме множественные сообщения, которые не могли быть интерпретированы однозначно. Он устраивал целые спектакли (с пушками и лошадьми, костюмами и световыми эффектами), осознавая всю их символическую ценность. Например, он мог показать индейцам пушку, которая была не способна стрелять, но индейцы этого не знали и знать не могли. Показательна в этом смысле история с «бессмертностью» лошадей: мало того, что индейцы не видели никогда до вторжения испанцев живых лошадей и потому само животное казалось им спутником бога, но их также заставили поверить в то, что даже лошади бессмертны (Кортес повелел уничтожать трупы погибших животных сразу после битвы (Todorov, 1982: 145)). Стремление к получению полной

информации об индейцах и ориентация на осмысленные для адресата сообщения обусловили ту легкость, с которой испанцам удалось убедить местное население в сошествии богов на их землю. Таким образом конкистадоры обратили в свою пользу мифы и предания индейских племен. Подчинение символической реальности подготовило почву для физического подчинения. Кортес, в отличие от Монтесумы, умел обращаться с человеческими знаками и навязывал свою интерпретацию индейцам, обнаружив способ рационализировать их историю (по существу продемонстрировав истинность новоевропейской модели «власти-знания»). Кортес знал, что язык является способом означивания мира, что он служит цели интеграции социального коллектива, но он постиг и другую истину – язык (или системы знаков вообще) может оказать неоценимую помощь в манипулировании Другим. Язык – не только средство общения человека с богом, но и *способ действия* в отношении Другого. Эту истину Нового времени отразил создатель первой опубликованной в Европе грамматики национального языка (и это была грамматика испанского языка!) А. де Небрийя, отметив, что «язык – это верный спутник империи».

Главным в это время было, пожалуй, то, что теперь европейская культура открыто продемонстрировала свою извечную децентрированность: Центр мира всегда находится где-то в другом месте, которое нужно искать. Ц. Тодоров полагает, что стремление коммуницировать было присуще европейцам – и в силу христианской религии, и в силу иного представления о времени и пространстве, и по целому ряду других причин.

Испанцы покорили индейцев потому, что их коммуникативная стратегия, нацеленная на межличностное общение, оказалась исторически более перспективной и полезной в ситуации открытия и познания другого культурного мира (Todorov, 1982: 313). Коммуникативная стратегия индейцев не хуже и не ниже, но она не отвечала ситуации встречи с другим народом, не предполагала наличия Другого. Хотя, безусловно, она выигрывала в отношениях человека с внешним миром – с природой. Преодолев наследие колониализма, Европа столкнулась с необходимостью пересмотра своих отношений с этим внешним миром (не в смысле вечного «возвращения назад к природе», но в смысле изменения модели «коммуникации» с природой). То есть оба способа коммуникации, продемонстрированные и испанцами и индейцами, имеют равные права на существование – коммуникации с миром и с человеком, однако в исторической перспективе один способ преобладает над другим.

Что же касается завоевания Америки, то его история показательна своей амбивалентностью: *одновременно открывалась и отвергалась человеческая Инаковость* (Todorov, 1982: 67).

Таким образом, открытие Другого, свершающееся в жизни каждого человека, появившегося на свет, имеет также и свою историю, конкретные социальные формы и культурно детерминировано (Todorov, 1982: 308). Завоевание Амери-

ки маркирует существенное изменение в парадигме европейского мышления – встреча с Иным изменила его, поэтому между Колумбом и Кортесом лежит целая эпоха. С того времени Европа устремилась не только к открытию Другого, но и к ассимиляции его в свою культуру, в свой мир, в свою традицию. Несомненно, Иной в эту эпоху представал как Чужой, которого нужно покорить, завоевать, уничтожить, но главное – *сделать Своим: необходимо расширить границы «Я» за счет освоения внешнего культурного пространства.*

Однако иногда наилучший результат встречи культур состоит в том, что рождается критический взгляд. Обращенный на самое себя (Todorov, 1986: 21). Парадоксальным образом, хотя результаты завоевания были невероятно трагическими, это обогатило представления европейцев о *Себе*: покорение Другого произошло благодаря способности *понять* это Другое; прогрессивность европейской цивилизации сказалась в способности импровизировать, отвечая на изменение обстоятельств, – индейский миф о Кетцалькоатле был присвоен и интерпретирован по-иному европейцами. *Подвижность взгляда в отношении Себя* проявилась и в том, что сегодня (в немалой степени благодаря культурной антропологии и посредством рационального осмысления) утверждается принципиально иная модель коммуникации с Другим – открытие, но не уничтожение, а признание его самоценности и автономности; поиск не компромисса, но диалога. Причем для диалога существование двух «Я» является необходимым условием – исчезновение, растворение «Я» в «Мы» уже чревато негативными последствиями (как это произошло с тоталитарными режимами).

Другой на Своей культурной территории

Какие последствия для конкретной культуры может иметь встреча с «иным миром»? Как результаты такой коммуникации проявляются в механизме ее собственной динамики? Выше уже отмечалось, что современная семиотика культуры постулирует необходимость присутствия и общения с Другим («притекания текстов *извне*») для имманентного развития данной культуры. Не случайно наряду со стремлением к *унификации кодов* (поиск языка общения) и максимальному облегчению взаимопонимания между адресатом и адресантом (на основе «фоновых книг», формирующих образ другой культуры из собственных мифов и своей картины мира и тем самым – подготавливающих ее восприятие[11]) в механизме культуры работают и прямо противоположные тенденции – *индивидуализации кодов.*

Ю. М. Лотман отмечал, что «развитие культуры, как и акт творческого сознания, есть акт обмена и постоянно подразумевает «другого» – партнера в осуществлении этого акта. Это вызывает к жизни два встречных процесса. С одной стороны, нуждаясь в партнере, культура постоянно *создает собственными усилиями* этого «чужого», носителя другого сознания, иначе кодирующего мир и

тексты. Этот создаваемый в недрах культуры – в основном по контрасту с ее собственными доминирующими кодами – образ экстериоризируется ею вовне и проецируется на вне ее лежащие культурные миры. [...] С другой стороны, введение внешних культурных структур во внутренний мир данной культуры подразумевает установление с нею общего языка, а это, в свою очередь, требует их интериоризации. Для того чтобы общаться с внешней культурой, культура должна интериоризировать ее образ внутрь своего мира» (Лотман, 1992: 112–117).

Анализируя механизмы «приема» и последующей трансформации и перевода чужих культурных текстов в рамках данной конкретной культуры, Лотман выделял следующие этапы (Лотман, 1996: 197–199):

- *поступающие извне тексты сохраняют облик «чужих»*. В воспринимающей культуре они занимают высшее место в иерархии: им приписываются ценность, красота, божественное происхождение и т. д. Чужой язык делается знаком принадлежности к «культуре», к элите (например, можно вспомнить о статусе французского языка в русской культуре XIX в. или греческого языка в эпоху Ренессанса);
- оба начала: «импортированные» тексты и «своя» культура – взаимно перестраиваются. Умножаются переводы, переделки и адаптации. Одновременно коды, импортированные вместе с текстами, встраиваются в метакультурную сферу. Теперь «новое» истолковывается как органически вытекающее из старого, которое, таким образом, реабилитируется (показательна история возвращения Аристотеля в лоно европейской культуры из арабской);
- обнаруживается стремление отделить некое высшее содержание усвоенного миропонимания от той конкретной национальной культуры, в текстах которой она была импортирована. Складывается представление, что «там» эти идеи реализовывались в «неистинном»... виде и что именно «здесь», в лоне воспринявшей их культуры, они находятся в своей истинной, «естественной» среде;
- тексты-провокаторы полностью растворяются в культурной толще воспринимающей культуры, а сама она приходит в состояние возбуждения и начинает бурно порождать новые тексты (феномен схоластики в средневековой Европе или формирование русской литературы в XIX в.);
- культура-приемник, в пространство которой переместился общий центр семиосферы, переходит в позицию культуры-передатчика и сама становится источником потока текстов, направляемых в другие, с ее позиции периферийные, районы семиосферы.

Идеи Ю. Лотмана при всей их семиотической универсальности были адресованы не некоей абстрактной культуре, а представляли собой попытку понять феномен русской классической культуры, сложившейся в XIX в. «Загадочность» русской культуры стала предметом отдельного анализа в целом ряде его работ, где Ю. Лотман показывает, каким образом «русское», с одной стороны, форми-

ровалось как антитеза воображаемому Западу, а с другой – как естественный продукт «брожения» западных идей в русском контексте. Так, образ Запада в русской культуре ассоциировался долгое время с коллективным персонажем, олицетворявшим тип русского западника. «Эта фигура во внутренней коллизии выполняла роль «представителя» Запада»... Но русский западник был очень мало похож на реального человека Запада своей эпохи, он сам конструировал свою идентичность посредством контраста, отталкивания от наблюдаемой им русской действительности. «Это был идеальный, а не реальный Запад» (Лотман, 1992: 117). Показательно, что культурное переживание Россией запредельного культурного контекста невозможно без таких явлений в ее внутренней структуре. Однако образ Запада и соответственно модель прозападнического поведения стали возможны благодаря тому, что в истории русской культуры (как, впрочем, и в истории любой другой культуры) были периоды интенсивного диалога с Западом, в котором Россия выступала в функции «приемника», что и обеспечило последующую интериоризацию иных культурных кодов в ее собственной традиции: хронологически первым «приемом» было принятие христианства на Руси, а следующим таким периодом можно считать XVIII – начало XIX в., что в итоге привело к формированию русской классической культуры.

Примечания

1 Этот «Другой», согласно точке зрения Ю. Лотмана, Б. Успенского и других представителей тартуско-московской школы семиотики, наделяется зеркально противоположными (по отношению к исходной культуре) характеристиками, но, прежде всего, он лишается атрибутов «культурности»: Другой выступает как сфера хаоса, дезорганизации, энтропии. Не случайно описания других народов и иных культур в средневековых текстах в своей совокупности следовали некоему универсальному принципу описания: «в центре расположено нормальное «мы», по отношению к которому остальные занимают парадигматическую позицию аномального». Соответственно освоение этого экстракультурного пространства предполагает его «упорядочивание», приведение к некоей норме, образцом которой выступает исходная культура (см.: Lotman et al., 1975: 58).

2 Причем Ю. Лотман полагает, что антропологической основой семиотизации культуры по принципу зеркального отражения, мены «правого-левого» является асимметрия человеческого тела (см.: Лотман, 1996: 177).

3 См., в частности, работу Б. А. Успенского *Антиповедение в культуре древней Руси* (Успенский, 1994: 320–332).

4 Существует обширная литература, посвященная проблеме поиска совершенного и уникального языка в истории различных культур, в которой отмечается, что в основе этой утопии, восходящей к библейскому мифу о Вавилонской башне, лежит стремление к адекватному общению и пониманию участников акта коммуникации. При этом отмечается, что реализация этой утопии (если бы это могло произойти) нарушила бы естественное разнообразие и множественность культур. Предложенная Р. Якобсо-

ном (см.: *Лингвистика и поэтика*) модель коммуникации отражает этот идеал – идеал системы с одним кодом, которая предполагает полную идентичность отправителя и реципиента. Модель Якобсона может рассматриваться лишь как полезная абстракция, редуцирующая реальную множественность кодов и сложную организацию сообщения к нескольким базисным элементам. Парадокс ситуации заключается даже не в том, что реальные процессы коммуникации – гораздо сложнее и адекватность общения недостижима, а, скорее, в том, что с точки зрения результата коммуникации само общение лишилось бы смысла, оказалось бы бессодержательным. По мнению Ю. М. Лотмана, «идеально одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить». Диалог может иметь место лишь при условии исходной неидентичности говорящего и слушающего. В то же время отмечается, что другим условием диалога является пересечение языкового пространства обоих субъектов коммуникации (Лотман, 1992: 12–15).

5 Исследователи льежской «группы μ» отмечают, что если «референт специфичен и обладает определенными физическими свойствами», то *тип*, напротив, – это класс, наделенный лишь концептуальными свойствами. Тип – это мыслительный конструкт, результат процесса интеграции, его функция состоит в том, чтобы гарантировать отношения эквивалентности или преобразующегося тождества между референтом и означающим (см.: Group μ «Iconism» // Advances in Visual Semiotics / Ed. by Th. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok. Paris: Gruyter, 1994. P. 31).

6 Как указывал Ле Гофф, исследуя средневековые представления европейцев о мире, окружавшем их, «географический горизонт был одновременно и духовным горизонтом христианского мира» (Ле Гофф, 1992: 131). Реальностью был христианский мир, по отношению к которому определялось все остальное.

7 Так, в отличие от христиан Восточной Европы, на себе познавших все прелести монголо-татарского ига и однозначно рассматривавших монголов как проклятых язычников, в умах западноевропейских христиан «монголы породили странные мечты». Их считали не только готовыми принять христианство, но уже втайне принявшими его. Ж. Ле Гофф отмечает, что на монголов распространился очень популярный в средневековье миф о пресвитере Иоанне (и основанных им пресвитерианских общинах), таинственном христианском государе, чье царство помещали в XIII в. в Азии, а два века спустя – в Эфиопии. Отсюда «великая мечта о союзе христиан и монголов, который, зажав ислам в свое кольцо, уничтожит его или обратит в христианство и установит наконец царство истинной веры на земле». Отсюда и все те миссии, посланные в царство монголов (экспедиции Гильома Рубрука, Плано Карпини и др.) (Ле Гофф, 1992: 140–141).

8 Подобная инаковость приписывалась лишь, пожалуй, мусульманскому миру: Магомет (Антихрист) был одним из «худших страшилищ средневекового христианства». Как отмечает Ж. Ле Гофф, мусульманин был неверным, врагом Господа и о примирении с ним не могло быть и речи (Ле Гофф, 1992: 136–137).

9 Был обнаружен экземпляр книги Марко Поло с множественными заметками на полях, сделанными рукой Колумба.

10 Странным образом это соответствует хронологически почти параллельным и весьма сходным представлениям православных священников о чувственном, материальном рае на Земле, который можно посетить, перемещаясь в пространстве (и пересекая моря) (см.: Успенский, 1994: 254–255).

11 Ю. М. Лотман использует термин «культура-двойник», имея в виду создание образа-эквивалента в автохтонной культуре, который можно уподобить словарю-билингву,

облегчающему процедуру перевода.

Использованная литература

Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М., 1990.

Книга Марко Поло. М.: Государственное издательство географической литературы, 1955.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман Ю. М. Символические пространства // Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера. М., 1996. С. 239–295.

Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Том 1. Таллинн, 1992. С. 110–120.

Лотман Ю. М. Механизмы диалога // Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера. М., 1996. С. 193–205.

Лотман Ю. М. Понятие границы // Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера. М., 1996. С. 175–192.

Путешествия Христофора Колумба. М., 1952.

Труды по знаковым системам. Вып. 831 (XXII). Зеркало. Семиотика зеркальности. Тарту, 1988.

Успенский Б. А. Антиповедение в культуре древней Руси // Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 320–332.

Успенский Б. А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале *Хождения за три моря* Афанасия Никитина) // Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 254–297.

Eco U. From Marco Polo to Leibniz: Stories of Intercultural Misunderstanding // Lectures at the Italian Academy for Advanced Studies in America, Columbia University, 1996: <http://www.columbia.edu/cu/casaitaliana/marco>.

Eco U. Kant e l'ornitorinco. Milano: Bompiani, 1997.

Lotman J. M., Uspenskij B. A., Ivanov V. V., Toporov V. N., Pjatigorskij A. M. Theses on the semiotic study of cultures // The Tell-Tale Sign. Lisse, 1975. P. 57–83.

Merleau-Ponty V. Eloge de la philosophie. Paris: Gallimard, 1953.

Todorov T. Le croisement des cultures // Communications. № 43. 1986. P. 5–23.

Todorov T. La conqukte de l'Amerique. La question de l'autre. Editions du Seuil, 1982.

ИССЛЕДУЯ БЕЛАРУСЬ И УКРАИНУ*

Лет пятнадцать назад внезапно обозначившаяся, по тогдашней терминологии, «этническая субъектность» народов СССР становилась предметом горячих дискуссий буквально на любой этнографической конференции, особенно в ее неформальной части. До сих пор хорошо помню затянувшиеся до трех ночи прения о проблеме достаточности оснований идентичности белорусов. В ответ на мой довод, что к числу таких оснований относится факт ликвидации общинного землевладения на большей части Беларуси еще в середине XVI в. (т. е. почти на 350 лет раньше, чем в России), оппонирующий мне уважаемый сибирский профессор произнес: «Не верю». Даже в обстановке заурядного гостиничного номера, за столом, заставленным необходимыми атрибутами «неформальности», такой прием выглядел явно выходящим за рамки академических правил. Дискуссия прервалась, причем не до утра, а, как позже выяснилось, почти на полтора десятка лет, и не только вследствие отсутствия подходящей ситуации для ее проведения. Осмелюсь утверждать, что профессорское «не верю» (на которое сложно обижаться уже хотя б потому, что даже белорусские историки далеко не всегда отдают должное последствиям «устава на волоки») есть результат не незнания как такового, а, скорее, специфического видения или, что, вероятно, будет более точным, не-видения белорусов и украинцев, Беларуси и Украины, российским академическим знанием в последние десятилетия XX в. Я не собираюсь утверждать, что это не-видение было абсолютным, российские ученые, занимавшиеся изучением Бе-

* Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник. 2003 / Гл. ред. Б. Н. Флоря. М.: Наука, 2003. 414 с.

ларуси и Украины, хорошо известны – тем более что их было и есть совсем немного. Однако даже беглый взгляд на тематику современных российских научных публикаций свидетельствует, что Беларусь с Украиной явно обделены вниманием исследователей (на фоне, например, повышенного интереса к Центральноазиатскому региону). В этом контексте появление рецензируемого ежегодника – явление экстраординарное. Это и очевидное свидетельство (о чем пишут сами его авторы) того, что ситуация не-видения уже отрефлексирована как ненормальная, и того, что она уже начала преодолеваться.

Среди первых впечатлений от сборника хотелось бы отметить его информационную насыщенность. Возникают ассоциации с хорошим веб-сайтом, позволяющим быстро разобраться, кто есть кто и кто чем занимается. В этом отношении помимо четырнадцати статей и четырех рецензий особый интерес вызывают материалы трех дискуссий и «круглого стола», в которых приняло участие свыше двадцати человек. Сюда следует добавить и два текста, посвященные Отделу восточного славянства Института славяноведения РАН и Центру украинистики и белорусистики МГУ. Таким образом, современная российская белорусистика и украинистика представлена, как мне кажется, предельно полно, со всеми ее плюсами и неизбежными минусами.

Среди минусов, что бросается в глаза сразу же, необходимо отметить явный перекос научных интересов в сторону украинской тематики. Статьи Е. А. Верниковской («Роль унии в этнокультурном развитии Белоруссии конца XVI–XVII в. в современной белорусской историографии») и, с некоторыми оговорками, М. В. Дмитриева («Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий»), Ю. А. Лабынцева и Л. Л. Щавинской («Западнобелорусское и западноукраинское церковное летописание конца XIX – первой половины XX в.») смотрятся, скорее, как исключения из этой тенденции. Схожая, хотя и в меньшей степени, ситуация характерна и для материалов круглого стола «Механизмы формирования украинской и белорусской наций в российском и общеславянском контексте (дореволюционный период)», одного из наиболее интересных, на мой взгляд, текстов сборника. В то же время украинской проблематике посвящено два объемных раздела «Россия и Украина в XVI–XIX вв.: спорные вопросы взаимоотношений» и «Регионы и границы Украины в исторической перспективе». О причинах столь явной диспропорции можно только догадываться, равно как и о том, почему российские коллеги столь упорно игнорируют термин «Беларусь», который уже двенадцать лет является официальным.

Центральной темой всего сборника, на мой взгляд, стала попытка ответить на вопрос, сформулированный А. И. Миллером: «Как это получилось?» А именно: как это получилось, что проект «большой русской нации», несмотря на все интеллектуальные, культурные, политические и полицейские ресурсы, реализован не был, даже несмотря на то что «число убежденных украинских нацио-

налистов (без ругательств, а в смысле людей, которые мыслят категориями украинской нации) было очень невелико даже в начале XX в.» (с. 73)? В трактовке Б. Н. Флори и М. В. Дмитриева этот вопрос звучит еще более драматично: как получилось, что распался существовавший уже в XVI–XVIII вв. «единый народ», «общерусская или большая «нация», сложившаяся как факт» (с. 56)? Как мне показалось, ответ на этот главный вопрос так и не был четко проговорен. И во многом потому, что, несмотря на заявленное стремление проанализировать механизм формирования украинской и белорусской наций в XIX в., участники круглого стола говорили больше о собственно русском взгляде на эти процессы, чем о самих механизмах. Я совсем не считаю, что от этого тексты докладов менее интересны. Совсем наоборот, особенно для читателей в Украине и Беларуси. Более того, хотелось бы отметить два тезиса в выступлении Л. Е. Горизонтова, носящие принципиальное значение, впрочем, не нашедшие единодушной поддержки участников дискуссии. Во-первых, это констатация факта, что «нигде имперский дискурс не противостоял так сильно национальному строительству, как в украинском и белорусском случаях» (с. 130). И во-вторых, озвученный им вопрос, «был ли понятен великороссам язык местного восточнославянского населения на Украине и в Белоруссии», на который сам Л. Е. Горизонтов отвечает: «Имеется немало свидетельств, что нет» (с. 133).

Анализируя сегодняшнее состояние украинистики и белорусистики в России Л. Е. Горизонтов отмечает, что «вообще, если сравнивать украинско-польские с российско-украинскими и даже белорусско-польские с российско-белорусскими контактами в области гуманитарных наук, сопоставление окажется далеко не в нашу пользу». С этим сложно не согласиться, можно лишь дополнить, что на месте польского компонента может быть и американский, и немецкий, и шведский... Я также солидарен и со следующим утверждением Л. Е. Горизонтова: «Следует с полной определенностью сказать, что все стороны много потеряли в результате разрушения единого научно-информационного пространства, меры же нашего академического и государственного руководства абсолютно неадекватны остроте ситуации» (с. 399). Грустно, когда с коллегами из России чаще встречаешься и знакомишься в Питтсбурге, Франкфурте или Будапеште. Нам должно и есть что сказать друг другу, и выход в свет, надеюсь, не последнего выпуска ежегодника «Белоруссия и Украина. История и культура» тому хороший повод.

В заключение подчеркну еще раз: я не сомневаюсь, что ежегодник читать стоит, и что он с интересом будет воспринят и в Беларуси и в Украине. Впрочем, нет сомнения и в том, что реакция на него будет далеко не однозначной.

Павел Терешкович

ПОЛИТИЧЕСКИЕ МИФЫ И СИМВОЛЫ*

В последнее время перед народами *«другой Европы»* встал фундаментальный и совершенно новый вопрос о роли и месте их идентитарных и культурных достижений в процессе построения и развития современной европейской цивилизации.

Комплекс «маленьких наций», оказавшихся в «неопределенной» зоне между Россией и Германией, не смог затмить у этих народов осознания своего исторического величия, неповторимости культурного патримониума и героического прошлого, которые вновь напомнили о себе после краха коммунистической идеологии.

Коллективное исследование «Политические мифы и символы в Центральной Европе», изданное в 2002 г. во Франции, а в 2003 г. переизданное в Республике Молдова, ставит перед собой цель изучения отношений между рациональностью научного познания (Logos) и социальными представлениями (Mythos) в области политики различных общественных формаций и исторических эпох.

Опубликованная книга является иллюстрацией одной из самых значительных тенденций современного исторического и культурного дискурса, который демонстрирует повышенный интерес к истории социальных представлений, политической эволюции мифов и к роли идентитарных символов посткоммунистических культур. Трудности и риски контроля над старыми идентитарными комплексами, стереотипами и источниками неприязни/антипатии требуют расшире-

* Mythes et symboles politiques en Europe centrale Sous la direction de Chantal Delsol / M. Maslovski, J. Novicki. Preface de Pierre Chaunu, Presses Universitaires de France, 2002. 692 p., 39 †.

ния исследований и диалога (особенно если учесть нарастающие противоречия между «космополитизмом» и «регионализмом»).

Книга «Политические мифы и символы в Центральной Европе» была создана под многонациональным и междисциплинарным руководством академического «триумвирата»: Ш. Дельсон – признанный авторитет в области современной политической философии, директор центра европейских исследований при университете Marne-la-Vallйe; М. Масловский – теоретик польской литературы, содиректор научного центра межкультурных исследований Центральной и Восточной Европы при университете г. Нэнси; и И. Новицкая – специалист в области межкультурных исследований при университете Marne-la-Vallйe. *Введение* написано известным историком П. Шеню. Перу утополога Ж.-Ж. Вуненбургера принадлежит оригинальное *Avant-propos,* а философу Ш. Дельсону – *Послесловие.*

В книге представлены работы сорока ученых ведущих вузов и научных центров Польши, Украины, Чехии, Венгрии, Беларуси, Румынии, Италии, США, Великобритании и Франции, которые используют широкий спектр дисциплинарных и научных подходов (от политической истории до социологии и философии). Тематика каждой из семи глав оставляет достаточно места для презентации более узких проблем, о чем свидетельствуют уже сами названия этих глав: *Исторические корни* (Les origines), *Крепости* (Les remparts), *Золотой век* (Le siиcle d'or), *Герои* (Les hйros), *Священники и шуты, разоблачители* (Prкtre et bouffon, les dйmystificateurs), *Родина* (La patrie), *Свой/Чужой* (Familier/йtranger). Такая предельно широкая структура позволила задействовать богатый материал, сплетая в единое целое множество вопросов и проблем, среди которых: закономерности культурно-исторической эволюции мифов, причины становления когнитивно-доминирующего типа сознания в эпоху Возрождения, истоки и особенности этнических стереотипов, история религиозных традиций и др.

Особое место уделено исследованиям мифов в процессе образования современных идентичностей. Среди них миф «национального героя»/«национального писателя» у румын, украинцев, венгров, чехов, поляков, политическая/государственная символика у белорусов, символическая роль мифа «Малой Родины» у польского народа. Как пишет Н. Тейлор-Терлецкая, «уход в аполитическое время, в прежние духовные ценности, возвращение к историческим корням – все эти Утопии Центральной и Восточной Европы свидетельствуют о ностальгии по прошлой жизни».

Материалы, изложенные в коллективном труде «Политические мифы и символы в Центральной Европе», дают возможность увидеть, как кристаллизовались мифы и символы в течение многих веков, изменяясь и преображаясь в зависимости от тех или иных исторических условий. Например, миф «Родины» (по словам Ш. Дельсона) выступал в разных, порой противоположных, значениях. Если для европейского *Запада* он сочетался с представлениями о тысяче-

летней истории народа и культурной стабильности, то для народов Центральной и Восточной Европы в нем сконцентрированы страдания и постоянная борьба в защиту своих территорий.

На страницах рецензируемой книги миф «Родины» часто пересекается с мифом «Пограничья». Например, К. Гальмиш в статье *Мифы границ как персональная Родина* (Le mythe des confins comme patrie personnelle) рассматривает миф «Родины» не только в контексте исторических и политических границ, но также и *культурных пограничий.* Культурное пограничье рассматривается здесь как «постоянный источник коллективных представлений», а миф «Малой Родины» – как «гипертрофическая типология пограничья». Согласно другому мнению, у народов Центральной и Восточной Европы эти мифы (сочетающиеся с культурным диалогом) очутились перед угрозой потери своего значения «под влиянием постмодернистских тенденций унификации культур» (Н. Тейлор-Терлецкая).

С интересом читаются разделы, посвященные романтическим трактовкам мифологии, в которых миф рассматривается как горизонт человеческого самоопределения, как символ трансцендентного бытия и т. п. Романтизм создал не только новый взгляд на мифологию – он как бы ре-мифологизировал миф, поместив его в совершенно иное пространство – пространство эстетического восприятия. Побочным результатом подобного подхода оказалось изменение самого эстетического восприятия, которое приобрело напряженность и значимость, совершенно незнакомые прежним эпохам.

Л. Боя в статье о *румынском варианте коммунистической мифологии* (Mythologie communiste, version roumaine), Н. Яннакакис в исследовании о *выходе из коммунизма* (Sortie du communisme), Е. Едлицкий в *Мираже Запада* (Les mirages de l'Occident) и А. Ресцлер в *Мифах и символах Европы* (Mythes et symboles de l'Europe) размышляют о месте и роли современных политических мифов и символов в процессе становления новой Европейской цивилизации, которая, не освободившись от своего прошлого, не может позволить себе их игнорировать.

Библиография представляет широкий спектр методологических работ и концептуальных проектов по данной проблематике, исследования по различным регионам Центральной и Восточной Европы, которые существенно расширяют перспективы дальнейших научных поисков.

Одна из особенностей данной книги состоит в том, что здесь авторы рассматривают миф как универсальную, постоянную и неотъемлемую часть сознания. Такой подход к мифологии предполагает предельно широкий анализ эволюции мифов в разные исторические эпохи. В *Послесловии* к книге Ш. Дельсон утверждает: «Это только видимость, что мифы не существуют в современной жизни, они всего лишь скрываются под прикрытием науки». Дакже *Западу* не удалось освободиться от мифов, просто культура рационализма создала «дру-

гие мифы, метаморфизованные, которые теперь обитают в цитадели познания под другим именем».

Книга «Политические мифы и символы в Центральной Европе» представляет собой оригинальное и одновременно серьезное приглашение к размышлениям об идентитарных ценностях исторической памяти, о коллективных представлениях, политических мифах и этнических стереотипах народов Центральной и Восточной Европы (хотя в самом названии указывается только пространство Центральной Европы). Будем надеяться, что читатель книги сам увидит различия между «рациональными и иррациональными элементами, дабы избегнуть падения в мистицизмы иррационального и фантазмы рационального, делящие между собой ответственность за многочисленные исторические бедствия» (Ж.-Ж. Вуненбургер).

Лудмила Кожокари

ВЕЛИКАЯ ПОСТСОВЕТСКАЯ ДЕПРЕССИЯ*

Интеллектуальные журналы тяготеют к рецензированию последних хитов академических звезд, что, наверное, и правильно. Тем не менее «мировые» звезды (во всяком случае – на постсоветском пространстве) представляют собой лишь вершину академического айсберга. «Внизу» же – несчетное количество печатных воплощений нового типа мышления, порожденного крушением фундаментального советско-марксистского нарратива и активной постмодернизацией постсоветского пространства. Рецензируемая работа с авторефе-рентным заглавием является своего рода квинтэссенцией такой литературы. Соответственно рецензия имплицитно распространяется на более широкое интеллектуальное и академическое поле.

В рецензируемой работе автор реконструирует кейнсианскую теорию функционирования экономической системы. На взгляд автора, она позволяет понять природу не только постсоветского экономического спада, но и функционирование развитых рыночных экономик.

Очевидным достоинством применения оригинального кейнсианского подхода является стремление понять природу ожиданий, пронизывающих социально-экономические структуры общества. Использование категории ожиданий является одним из самых главных достоинств исследования, в котором конкретные структуры и параметры концептуализируются, а затем, будучи преломленными на постсоветское пространство, вплетаются в ткань интегрированного политико-экономического подхода. В рамках последнего произ-

* Минченко А. А. Великая постсоветская депрессия: осознание, определение, преодоление. М.: Логос, 2002. 304 с.

водится попытка синтеза кейнсианской политической экономии, постмодернистской критики и психологии.

Фундаментальной предпосылкой рецензируемой монографии является попытка понять психофизическое состояние человека, что позволяет дать «экономико-психологическое» обоснование процессов системной трансформации постсоветских обществ. В итоге традиционная для экономической теории проблема выбора обретает психологическое и этическое измерение через «самореализацию» и «самоидентификацию» человеческой личности (с. 51). Таким образом, экономика видится пронизанной «иррациональными ценностями», доверием и «комплексом деятельных ожиданий субъектов», составляющих так называемую «экономическую рефлексию» общества (с. 116).

В этом отношении автор пытается пойти дальше Кейнса, активно развивая «субъективистскую» составляющую его «Общей теории...» (идущей от Джевонса и других маржиналистов, а также австрийской школы). Коллективная психология играет здесь огромную роль: представление о «здоровье» экономики оказывает непосредственное влияние на ее функционирование.

Действительно, само «ожидание спада» способно его углубить, поскольку предприниматели не будут уверены в возврате вложенных средств. Типичным примером является Россия в начале 1990-х гг., когда падение производства достигало 20% ежегодно. Неудивительно, что при «минималистском» государстве («ночном стороже») никто не отваживался на сколько-нибудь крупные вложения и поэтому процветала так называемая «краткосрочность» (*англ.* short-termism), что характерно для любых серьезных экономических спадов. Хорошим примером решения проблемы краткосрочности оказалось создание скоординированных рыночных экономик в странах Западной Европы после Второй мировой войны. Поэтому совершенно справедливым и актуальным является следующее предложение автора: для оживления экономической активности необходимо снижение неопределенности (с. 57). Возможно, здесь имеется в виду усиление роли государства – однако не просто как «еще одного агента», ведущего себя по законам микроэкономики, но взаимодействующего с другими участниками: центральным банком, объединениями нанимателей и профсоюзными организациями.

Однако, фокусируясь на психологическом аспекте и дискуссии о типах рациональности и иррациональности, автор отходит от второй составляющей кейнсианского синтеза. Ведь Кейнс не только использовал субъективистскую традицию, но и представил экономическую систему как «объективный механизм», работу которого можно познать и представить через систему уравнений, включающих сбережения, инвестиции и занятость. Ценность теории Кейнса именно в том, что он связал микроэкономическую рациональность отдельных субъектов и макроэкономическую систему управления спросом. Поэтому определение экономической системы как сферы человеческой деятельности,

«внутри которой поведение отдельного субъекта, мотивируемого собственными интересами, косвенным образом трансформируется в реализацию интересов общества» (с. 102), видится как чересчур тяготеющее к методологическому индивидуализму австрийской школы.

Следует обратить внимание на некоторые существенные методологические неточности автора. Утверждение, что кейнсианская теория есть «общая экономическая теория» в смысле того, что все иные – частные случаи, актуализирующиеся в тех или иных конкретных исторических обстоятельствах, – не совсем верно. Не ясно, почему в «период инфляции «Общая теория» обретает форму монетаризма» (с. 100). Во-первых, существуют разные типы инфляции. Монетаристская теория инфляции описывает инфляцию спроса, в то время как в некоторых постсоветских странах – и в особенности в Беларуси – мы наблюдаем скорее инфляцию издержек, генерируемую высокой степенью долларизации экономики, раскручивающую спираль «девальвация – заработная плата – инфляция». Это не монетаристская ситуация «избыточного спроса», как считает автор (с. 154), а наоборот, ситуация нехватки совокупного спроса, поскольку производственные мощности далеко не полностью загружены.

Между прочим, оригинальная кейнсианская концепция экзогенности денег была оспорена целым рядом посткейнсианских экономистов (см., например, работы Ф. Арестиса). Пример – контроль денежного обращения. Посткейнсианская теория показала, что в развитых рыночных экономиках (а также и в переходных странах) предложение денег может носить эндогенный характер. Что касается постсоветских экономик с высокой степенью долларизации – к которым следует отнести и Беларусь, – то и здесь эффективное предложение денег превышает их номинальное предложение по причине неофициальной долларизации.

Концентрируясь на сложной системе ожиданий как движущего механизма современной экономики, автор упускает из виду конкретных носителей этих ожиданий, а именно социальные группы, стремящиеся тотализировать свой частный, корпоративный интерес. Поэтому не совсем корректным представляется утверждение о том, что «сама экономическая теория, которая в сложившихся условиях по необходимости может быть только монетаристской» (с. 134), а не МВФ оказывается консолидирующей силой, способной менять путь развития тех или иных государств. Ведь теория появляется только тогда, когда существуют вполне конкретные материальные условия.

Но в то же время альтернативные «Вашингтонскому консенсусу» и политике МВФ проекты действительно появляются после «осознания важности проблемы», что способно не просто «придать дополнительную ценность», как утверждает автор, а стать первым шагом к принятию социальными силами общества новых идей, которые смогут создать ситуацию контргегемонии доминирующим неолиберальным установкам.

«Структурный анализ», проведенный автором, позволил ему выработать вполне конкретные критические идеи, перекликающиеся с альтернативными «Вашингтонскому консенсусу» проектами стабилизации и структурной перестройки, среди которых – контроль за потоками капиталов и необходимость дедолларизации переходных экономик.

Заслуживает внимания и ряд знакомых сюжетов, развитых автором. Во-первых, он продолжает прорабатывать когерентные постмодернистской социологии идеи виртуализации экономической деятельности (правда, зачастую эти идеи взывают к повышению материалоемкости продукции, что противоречит глобальному тренду экологизации экономики). Во-вторых, поднимает несколько актуальных для экономики проблем, а именно: необходимость перехода от инструментально-экономической парадигмы экономического роста к новой парадигме – экономическому развитию, где существенная роль отводится социальным (и экологическим) вопросам. При этом автор не забывает о глобализации экономического (и, как следствие, – политического) пространства.

К сожалению, все вышеперечисленные достоинства дискредитируются нечеткой логической композицией текста. Между «основной» частью работы, развивающей кейнсианскую модель, методологической и заключительной, рассматривающей проблемы глобализации, наблюдается разрыв логической ткани текста. Аналогичный упрек можно предъявить и композиции самих частей. Например, структура пятой части работы, которая рассматривает пути выхода из экономического кризиса, включает в себя параграфы о создании акционерных обществ, развитии сельского хозяйства и *реформировании негосударственного высшего образования*. Такое логическое членение, очевидно, является неполным. В шестой части совсем неправомерным выглядит обращение к задаче линейного программирования смоделировать возможности взаимного ядерного уничтожения. Более того, автор многократно использует вставки из метафизики, теологии, теософии, беллетристики и квазинаучных дисциплин. Осуществляя попытку построить оригинальную теоретическую конструкцию, находящуюся в тесной взаимосвязи с собственной мировоззренческой позицией, автор отходит от академической конвенциональности.

В самом тексте рецензируемой работы наблюдаются многочисленные логические сбои. Ряд тезисов, особенно в «методологической» части работы, пытающейся осуществить синтез экономической теории, психологии и этики, непрозрачен для понимания. Так, неясно, например (с. 9), почему «экономичность» ограничивается исключительно областью синтетических суждений, и вообще – зачем понадобилось это более чем спорное утверждение, если далее по тексту к нему нет никаких отсылок?

Наблюдаются значительные проблемы с академической преемственностью. Продекларированный в аннотации к рецензируемой работе «психоаналитичес-

кий подход» не соответствует традиционно сложившимся в академической среде концепциям психоанализа, при этом в тексте не имеется никаких отсылок к классикам психоанализа. Существенно искажается понимание и других академических традиций, например феноменологии и гендерного подхода. Последний видится автором следующим образом: «Применяя гендерный подход, можно констатировать, что первая группа нравственных ценностей имеет отношение к мужественной, активной ипостаси человеческого духа, в то время как вторая несет женственную определенность пассивного» (с. 14). Ситуация усугубляется апелляцией к «гунам страсти» и *«демоническому злу»* (с. 19).

Еще одним заслуживающим внимания моментом является парадигматическая нечеткость работы, которая, по нашему мнению, становится фундаментом методологических и терминологических недочетов. Безусловно, исходной парадигмой здесь может быть назван советский марксизм с присущими ему ходами мышления и терминологическим аппаратом (качество-количество, диалектика, дуализм материи и духа, синтез противоположностей и т. д.). Однако он является лишь верхним пластом глубоко утоенного метафизического (с присущими ему взаимоотношениями между «бытием», «сущностью» и «сущим») и просвещенческого мышления («закостеневшие традиции», «беспредельность» человеческого развития, власть человека над природой). Правда, автор в меру собственных сил пытается выйти за эпистемологические границы советского марксизма, используя ходы вполне актуальных мультидисциплинарного синтеза и постмодернистского мышления. В результате имплицитные естественнонаучные предпосылки мутируют в такие формы, как структурно-системный подход и синергетика.

Неудача автора в создании новой исследовательской парадигмы обусловлена, по всей видимости, отсутствием академической традиции. Это подтверждается не только неконвенциональными в академической сфере ходами мышления, но и злоупотреблением новыми терминами и определениями. Последнее делает исследование довольно-таки сложным для понимания даже для специалистов, не говоря уже о студентах вузов (которым, в том числе, оно и адресовано). Часто за обилием новых терминов теряется логическая нить. Бритвы Оккама настоятельно требует подавляющее большинство авторских терминов: например, «психотическое бытие» взывает к переименованию в «психическое».

Если рассмотреть работу в ключе *нашего времени*, то становится понятным, что основная ее проблема происходит из невозможности быстрого усвоения иной академической традиции в условиях осознанного отказа от советского марксизма. Следствием чего является воспринятый (от советского марксизма) эпистемологический оптимизм с имплицитным притязанием на *правильность*. В отсутствие достаточных академических оснований она утверждается посредством гуманистического пафоса и непосредственной экс-

пликации мировоззрения. В этом смысле рецензируемая работа действительно повествует о Великой постсоветской депрессии, которая ищет своего позитивного выхода.

Кирилл Гайдук, Глеб Гобзем

ТРИПТИХ УКРАИНСКОЙ ГУМАНИСТИКИ

«Український гуманітарний огляд» (главный редактор – Наталья Яковенко) – несколько номеров доступны в интернете по адресу http://tdcse.iatp.org.ua/uho.htm – издается национальным университетом «Киево-Могилянская академия» и обществом исследователей Центрально-Восточной Украины. Он посвящен рецензиям и обзорам новинок в области истории, культуры, философии, искусства, литературы и религии. Публикует проблемные материалы, дискуссии, обзоры, информационные материалы. Своими задачами журнал провозглашает преодоление барьера между «столичной» и «периферийной» наукой и декларирует незаангажированность в отборе авторов. На самом деле, география авторов журнала не ограничивается городом Киевом, хотя и ему не удалось избежать явного преобладания киевлян.

«Україна модерна» (главный редактор – Я. Грицак) издается Институтом исторических исследований Львовского национального университета имени Ивана Франко. Посвящена широкому полю исследований прошлого Украины с выраженным акцентом на проблемах истории Западной Украины. Публикуются как рецензии, так и оригинальные материалы, статьи, воспоминания.

«Критика» (главный редактор – Г. Грабович) – доступна по адресу http://www.krytyka.kiev.ua/ – издается совместно издательством Gilan-Lava и издательством «Критика». Основанная в 1997 г. по образцу таких известных изданий, как «Нью-Йорк ревю оф букс», «Таймз литерари саплемент» и «Культуры», «Критика», создала на своих страницах своеобразный сплав профессионального подхода с междисциплинарным и просветительским началами. Если «Український гу-

манітарний огляд» и «Україна модерна» ориентированы скорее на исторические аспекты проблем гуманистики, то «Критика», пожалуй, более всего в своих эссе, рецензиях и дискуссиях приближена к настоящему и будущему украинской гуманистической мысли. Кроме того, в рамках проекта «Критики» издаются книги, большей частью на историческую тематику, что значительно расширяет выразительный формат издания.

Все три издания имеют весьма близкую концепцию, зачастую публикуют одних и тех же авторов, да и состав их редколлегий в значительной степени совпадает. Это вызвано тем простым фактом, что и «Український гуманітарний огляд», и «Україна модерна» издаются «под крылом» «Критики» и фактически принадлежат к одному интеллектуальному клану. Впрочем, в данном конкретном случае клановость совсем не явилась преградой на пути создания качественного интеллектуального продукта – скорее наоборот. Еще один интересный факт – все эти издания выходят в свет благодаря финансовой помощи Запада. Среди тех, кто поддерживал или поддерживает их, – Украинский научный институт при Гарвардском университете, Фонд кафедр украиноведения, Фонд «Возрождение» и многие другие. Подобная поддержка накладывает определенные ограничения на издания и в то же время способствует тому, что именно они для многих представляют украинскую гуманистику как внутри страны, так и за рубежом – не в последнюю очередь благодаря доступу к соответствующим каналам распространения.

Что же предлагают читателю эти издания? «Український гуманітарний огляд», издающийся раз в полгода, имеет четыре рубрики: «Проблемы», «Дискуссии», «Обзоры» и «Информация». В первых двух рубриках обсуждаются наиболее заметные публикации в украинской гуманистике последних лет, заметные зачастую не только научной ценностью, но и скандальностью. Девятый выпуск «Українського гуманітарного огляду» открывает статья М. Минакова «Культурная альтернатива университету: Идея Университета». М. Долинская исследует «Терминологические соблазны и ловушки для украинских «социотопографов». В. Делуга пишет о греческой религиозной общине в Польше. Для обсуждения предлагается работа К. Мацузато «Из комиссаров антиполонизма в просветители деревни: мировые посредники на правобережной Украине 1861–1917 гг.». В. Кравченко пишет о Переяславском комплексе украинской историографии. В разделе «Дискуссии» помещены работы Л. Тимошенко о городском праве Украины на фоне жанрово-стилистического бесправия; О. Омельчука о фигуре Евгения Маланюка в свете биографическо-эволюционного метода; весьма интересный пример научной дискуссии на грани сведения личных счетов дает ответ «Без названия» В. Горобца на «почти рецензию» и «Открытое письмо оппоненту» Т. Яковлевой.

В рубрике «Обзоры» комментируются работы В. Александровича о западноукраинских иконописцах XVI ст., П. Лукина о народных представлениях о госу-

дарственной власти в России XVII в., «Словарь церковно-обрядовой терминологии» Н. Пуряевой, «Восток – Запад: Историко-культурологический сборник. Выпуск 4: Russia et Britannia: империи и нации на окраинах Европы», первый выпуск альманаха «Социум. Альманах социальной истории», «Очерки истории архивного дела в Украине» под редакцией И. Матяш и Е. Климовой, «Мирные договоры между Речью Посполитой и Россией в XVII веке», «Польско-украинские договоры в XVII веке», работа С. Белоконя «Музей Украины. Сборник Павла Потоцкого. Время, среда, гибель», второй том «Judaica Lublinensia».

Восьмой выпуск «України модерної» делится на несколько основных разделов – «Статьи», «Воспоминания», «Проблемы историографии», «Рецензии». Раздел «Статьи» открывается статьей Л. Вулфа «Мои сокровенные фантазии»: Леопольд фон Захер-Мазох и миф Восточной Европы» – текст, написанный в качестве предисловия к англоязычному изданию «Венеры в мехах». Я. Грицак анализирует выбор псевдонимов М. Шашкевичем (Руслан), Т. Дидницким (Богдан) и И. Франко (Мирон) и связывает их с тремя примерами конструирования идентичности в Галичине. Ф. Тер пишет о польском театре во Львове с 1842 по 1914 г. О. Федорук рассматривает украинско-польские отношения через восприятие П. Кулиша и в контексте галицкого общественно-литературного процесса 1860-х гг. А. Заярнюк на примере Самборщины описывает патриотов галицкого села 1860–1870-х гг.: святоюрцев, обрядников, патерналистов и популистов. И. Вушко по данным о деятельности библиотеки Оссолинских исследует эволюцию читательских интересов львовян во второй половине XIX ст. Г. Биндер пишет о перспективах исследования истории партий в австрийской Галичине. В разделе «Воспоминания» публикуются воспоминания о юношеских годах (1950-е гг.) львовского историка Н. Крикуна. В разделе «Проблемы историографии» Л. Гентош пишет о фигуре митрополита Шептицкого в украинских и польских научных изданиях последнего десятилетия. В рубрике «Рецензии» М. Глушко анализирует региональные пособия по украинскому народоведению. Т. Курило пишет о книге Д. Поля, о гонениях на евреев в Восточной Галичине в 1941–1944 гг. В. Заруба комментирует вопрос о школе М. Грушевского. И. Гирич дает отзыв на книгу «Михаил Драгоманов. Документы и материалы. 1841–1994», Р. Сирота – на монографию Б. Кордана «Канада и украинский вопрос, 1939–1945: исследование по искусству государственного управления», А. Портнов – на сборник «Тигель народов: общественные и этнические отношения на старинных восточных территориях Польши, 1939–1953».

В номере 75–76 издания «Критика» публикуются статьи М. Поповича «Отсвет будущего», Т. Возняка «Уроки русского», В. Кулика «Отчаянье и Ющенко», М. Рябчука «Жабий глаз протестного электората», А. Гараня «Отмеривание ксенофобии», А. Мокроусова «Провоцируемое общество», А. Винникова «Тройной Леон», О. Кочерги «Их традиции в нашем правописании», Г. Наконечной «Толстой как зеркало украинского правописания», Р. Кабачия «Молчаливая война

топонимов», И. Чорновола «Бастион держится», В. Фадеева «Украинские интеллектуалы: в режиме вытеснения», М. Минакова «Украинская интеллектуальная докса: попытка диагноза», И. Кучмы «Интеллектуалы, интеллигенция, эксперты», А. Репы «Инфицированность элитизмом», Т. Лютого «В сумерках интеллектуализма», Н. Нечуй-Розума «Бессмертное достижение отечественного литературоведения», Я. Бурумы «Культ изгнания», С. Матвиенко «Ее танатография эроса», Т. Гаврилова «Тодесартен», В. Махно «Румынский синдром».

Лично меня заинтересовали некоторые параллели в темах трех изданий. Они не всегда бросаются в глаза, но временами выражены достаточно четко. Тема Украины как родины мазохизма (в лице Захер-Мазоха, имевшего счастье родиться во Львове) и роль Л. фон Захер-Мазоха и его работ в конструировании мифа Восточной Европы освещается в статье Л. Вулфа в «Україні модерній». Та же тема (почти на подсознательном уровне) вплетается в отрывок из романа «Двенадцать ритуальных обручей» Ю. Андруховича в 65-м номере «Критики».

Близость (иногда граничащая с идентичностью) состава авторов и редколлегии трех изданий позволяет проследить вариации и развитие определенной проблемы словно с нескольких фокусных точек. Зачастую при чтении этих трех изданий возникает чувство, как при просмотре фильма на DVD, где есть возможность выбора камеры и фокуса. Например, параллелизм статей М. Минакова «Университет: кризис идентичности» в 65-м номере «Критики» и его же статьи «Культурная альтернатива Университету» в 9-м выпуске «Українського гуманітарного огляду» дает взаимодополняемую и выпуклую картину прошлого, настоящего и будущего концепции Университета.

Без сомнения, «Критика», «Україна модерна» и «Український гуманітарний огляд» выделяются на общем фоне критических и дискуссионных изданий Украины. Выделяются как своим качественным уровнем, так и широтой охвата и глубиной проблематики. Несмотря на уклон в историческую тематику и определенный (впрочем, зачастую оправданный) параллелизм статей и дискуссий, пейзаж украинской гуманистики без этих изданий лишился бы значительной части своей прелести.

Виктор Радченко

«ARCHE» 2003[1]

Ответить на вопрос, что такое журнал «Arche» для поля культурного производства Беларуси, трудно, особенно если стремиться к поиску простых определений. Явление это комплексное, с попытками вместить в один контекст и политику, и литературу, и вполне научные статьи, и «нестрогие» эссе (что, наверно, каким-то образом в целом характеризует культурную ситуацию в стране).

Журнал издается с 1998 г. и уже можно говорить о его истории, или, точнее, – эволюции. «Arche» давно минул стадию «чего-то нового» и стал «чем-то обычным». В 2003 г. вышло шесть тематических номеров издания (*«Расейскае пытаньне»*, *«Туманнасьці беларускай гісторыі», «Pax Americana», «Чэскі альбом»*[2], *«Віленская анталёгія»*[3] и *«Эўропа на ўсход ад Эўропы»)*.

Как уже говорилось, «Arche» – явление неоднородное и многофункциональное. Среди основных (с моей точки зрения) блоков можно выделить следующие: **репрезентация** (представление читателю текстов созданных вне белорусского контекста), **история, политические исследования** (Беларуси), **глобальная политика**.

Репрезентация. Бесспорное достоинство «Arche» в представлении статей, сборников и монографий, написанных за пределами страны (прежде всего на Западе), которые затрагивают белорусскую (политическую, историческую и т. д.) проблематику.

Это и рецензии на англоязычные издания, посвященные истории/политике Беларуси, и статьи «белорусистов» и специалистов по Восточной Европе, и интервью с исследовате-

лями, чья сфера научных интересов тем или иным образом связана с Беларусью.

Все эти материалы дают более-менее полное представление об образе Беларуси в глазах научного сообщества «других стран», проблемах стороннего восприятия политической ситуации и культурного контекста Беларуси. Через «Arche» мы познакомились с целой системой стереотипов в отношении Беларуси и, главное, в определенной степени поняли логику «внешних» исследований ее «внутреннего» пространства. Более того, оказалось, что многие из этих текстов содержат концепции и идеи, вполне пригодные для развития наших собственных исследований.

Среди материалов подобного типа выделим статью Л. Юревича *(Юрэвіч Л. Беларусазнаўства па-англійску. № 6)*, которая дает достаточно системный обзор англоязычных энциклопедий и других информационных ресурсов о Беларуси с кратким анализом их содержания (либо отсутствия такового), обзор политологических изданий В. Силицкого (*Сіліцкі В. Савецкая экзотыка, расейская правінцыя ці эўрапейская дзяржава? № 2)* и В. Рыч (*Рыч В. Беларусь: ні дыктатура, ні дэмакратыя. № 2).*

P. S. Презентация. «Arche» периодически знакомит своих читателей с различными интеллектуальными и медийными проектами Беларуси, в частности № 3 презентует новый политологический журнал «Палітычная сфера».

История. История традиционно является актуальной темой для белорусских интеллектуалов. Причин этому много, но все они так или иначе связаны с недопроявленной идентичностью белорусов. Отсюда и разнообразные попытки написания «новой истории», и развенчивания всевозможных исторических мифов прежних идеологий.

Кроме «классических» текстов (к примеру, *Прыбытка Г. Апалёгія Рэчы Паспалітай. № 2),* журнал уделяет значительное место репрезентации Беларуси в иностранных историографиях. В этом плане наиболее удачными следует считать те материалы, где рецензии на новые издания сочетаются с авторской рефлексией. В качестве примера сошлемся на статью А. Котлярчука (*Катлярчук А. Чаму беларусы не апанавалі літоўскай спадчыны. № 2),* в которой автор описывает путь западных исследователей к новой парадигме в изучении ВКЛ и постановку вопроса о причинах «отказа» белорусов от права наследия на это государство. Интерес представляет и вторая статья этого автора (*Катлярчук А. Яшчэ раз пра месца беларусаў у гісторыі. № 5)*, где снова затрагиваются проблемы исторической репрезентации Беларуси. Обзор новой исторической литературы представлен и в материале В. Соколовского (*Сакалоўскі У. Новае выданьне па гісторыі Беларусі. № 1*).

Определенный интерес представляют попытки анализа исторической науки с позиции других дисциплин, в частности политологии – *Казакевіч А. Вялікае княства Літоўскае як ідэалягічная рэальнасьць. № 5.*

Кроме того, в журнале достаточно часто публикуются архивные материалы. Среди них отметим следующие: *Сідарэвіч А. Правобраз Акту 25 Сакавіка. № 2*; *Лісты Яна Станкевіча да Антона Адамовіча. № 1*; *Антон Луцкевіч. Успаміны аб прэзыдэнту Масарыку. № 4.*

P. S. Можно констатировать, что после прекращения выпуска журнала «*Беларускі гістарычны агляд*» «Arche» в некоторой степени компенсирует отсутствие «неклассических» и одновременно профессиональных исторических изданий в Беларуси.

Политические исследования. Политика – надежное средство для привлечения внимания публики. Интерес к политическим исследованиям стабильно высокий, хотя сам имидж политической науки далеко не однозначный.

Среди знаковых материалов этого плана в «Arche» следует отметить статью В. Силицкого (*Сіліцкі В. Адкладзеная свабода: посткамуністычны аўтарытарызм у Сэрбіі і Беларусі)*, которая печаталась в № 3–6 журнала и представляла собой достаточно системное описание современного политического развития Сербии и Беларуси (начиная с распада социалистической системы). Выявляя причины «опоздания свободы», автор сделал сравнительную оценку властных структур двух стран и концептуально проанализировал оба режима в общеевропейском дискурсе, используя для этого «классические» политические концепции. Статья В. Силицкого содержит большое количество новых фактов, интересных идей, оценок и, несомненно, заслуживает внимания не только интеллектуалов, но и политиков.

В этом контексте нелишне будет отметить рецензию А. Казви (*Казьві А. Тры мэтады палітычнае тэрапіі. № 4)* на имевшую широкий резонанс книгу «Нашествие» и ряд иных изданий белорусских политиков. Автор рецензии пробует описать модели той политической реальности Беларуси, которую пытаются создавать различные общественные силы в стране и за ее пределами.

В 2003 г. «Arche» обратился к феномену «белорусской идеологии», и первой публикацией на эту тему была статья главного редактора журнала В. Булгакова (*Булгакаў В. Новае ў лукашэнкаўскай ідэалёгіі. № 2)*. Анализируя выступление Президента Беларуси на «идеологическом семинаре» в марте 2003 г., автор отмечает в риторике власти проявления «популистского национализма», «колониальных культурных комплексов» и «ценностей домодерного общества». Статья литовского исследователя Н. Прекьявичуса (*Прэк'явічус Н. Навошта Лукашэнку новая идэалогія. № 3*) продолжает этот анализ. В ней, однако, многое от стороннего непонимания политических условий Беларуси. Материал Ю. Чау-

сова *(Чавусаў Ю. Ідэалогія альбо пісьменнасць: беларускае грамадства на раздарожжы. № 3)* претендует на более полное изложение проблемы. Автор анализирует несколько различных «идеологических» изданий в перспективе оценки потенциала возможностей «идеологической работы» (материал Ю. Чаусова излишне фрагментирован и несистемен, хотя, возможно, подобную задачу автор перед собой и не ставил).

Сюда можно отнести и рецензию известного белорусского публициста А. Федуты на книгу С. Ниязова (лидера Туркменистана) «Рухнама» (*Фядута А. Сапармурат Туркмэнбашы супраць Іскандэра Бульбашы. № 2*). Правда, изложения текста в статье нет, да и вообще она является скорее политическим памфлетом, чем аналитикой, и поэтому для нас не представляет особого интереса.

Последнее, что хотелось бы отметить в блоке политических исследований, – это репрезентация Беларуси в политической науке Запада. Здесь мы выделим тексты известного американского специалиста по Украине и Восточной Европе Т. Кузё (*Кузё Т. Гісторыя, памяць і фарміраванне нацыяў на постсавецкай каланіяльнай прасторы. № 3)* и С. Уайта (*Уайт С. Эўрапейскі ці славянскі выбар? № 6)*. Первая статья является качественным описанием проблемы нациостроительства и национальной идентичности в Восточноевропейском регионе, вторая посвящена анализу перспектив интеграции Восточной Европы в «большую» Европу и тем проблемам (культурным, мировоззренческим, политическим), которые стоят на ее пути.

P. S. Материалы политического блока в «Arche» представляют интерес как для широкой публики, так и для различного рода исследователей Беларуси.

Украина. Украинское интеллектуальное поле имеет для Беларуси особое значение. С одной стороны, оно вполне насыщено качественным интеллектуальным продуктом (достаточно вспомнить хотя б контекст киевской «Критики» либо львовского «І»). С другой – это серьезная альтернатива русскому культурного продукту. Кроме того, практически вся проблематика украинской интеллектуальной жизни (от европейской интеграции до проблем языка и национальной идентичности) во многом совпадает с тем, что тревожит и волнует белорусов. Практически любая украинская тема (будь то Переяславская рада либо политико-культурная ситуация во Львове) понятна и в значительной степени интересна белорусской публике.

«Arche» достаточно давно занимается «экспортом» украинского интеллектуального продукта. Между прочим, «Украінскі нумар» (№ 5, 2001) журнала был по объему в раза два больше обычного. Правда, в 2003 г. украинских материалов в целом было не много. Среди них прежде всего стоит отметить две статьи М. Рябчука (*Рабчук М. Імпэрыя як дыскурс № 1; Рабчук М. Шчарбіцкі forever. № 6*). Хотя последняя оказалась явно неудачной и причины ее публикация не совсем

понятны. А вот эссе Я. Грицака *(Грыцак Я. Жарсьці па Львову. № 2),* посвященное Львову как городу-символу, проблемам его культурной идентификации, перспективам развития и т. д., представляется вполне актуальным для белорусского читателя.

Глобальная политика. США и Россия. Традиционно «Arche» много внимания уделяет проблемам «глобальной политики» и, прежде всего, США и России.

Обзору проблемы американского доминирования в мире и будущего мироустройства посвящена значительная часть тематического выпуска журнала *(Pax Americana. № 3).* Вероятно, этот номер был следствием интервенции США в Ирак, поскольку большинство из оригинальных и переводных текстов (представленных в рамках обсуждения заявленной темы) в той или иной степени оказались связанными с различными аспектами операции в Ираке.

Среди материалов, посвященных Америке в других номерах журнала, выделим перевод работы Т. Г. Эша *(Эш Ц. Г. Антыэўрапейскасьць амэрыканцаў. № 2)*, в которой рассматриваются факты «недружелюбного» отношения американцев к европейцам, и статью А. Латышонка *(Латышонак А. Гантынгтан, праверaны часам. № 6)*, где автор анализирует проблемы будущего мироустройства исходя из концепций классиков «жанра» Хантингтона и Фукуямы.

В 2003 г. Россия также стала темой одного из номеров «Arche» (*Расейскае пытанне. № 1)*, для которого был даже проведен опрос о возможности распада России. В опросе приняли участие многие известные политики и общественные деятели – от Х. Г. Вика до Ендарбиева. Наибольший интерес в этом выпуске журнала представляют статьи Н. Павловича (*Паўловіч М. Расійская школьная гісторыя*), который анализирует политику российских властей в области преподования истории и имперские комплексы в школьных учебниках России, и А. Безонсона (*Бэзансон А. Тэзы пра былую й цяперашнюю Расею*), излагающего критический взгляд французского интеллектуала на историю и нынешнее развитие России – на Россию как нечто «другое» для Европы.

Анализ современной политической ситуации в России мы находим в статье А. Батуры (*Батура А. Ад стабілізацыі да мадэрнізацыі. № 5*). В. Булгаков (*Булгакаў В. Аб беларуска-расейскім яднаньні. № 6*) проводит параллели между выборами в Беларуси и России, хотя многие аналогии автора, на наш взгляд, выглядят несколько натянутыми.

Непосредственно с темой России связана и статья А. Левинсона (*Левінсон А. «Каўказ» пада мной. № 6)*, в которой анализируется феномен «кавказской национальности» и разнообразные проявления ксенофобии в современной России.

Не была забыта в 2003 г. и **Центральная Европа**.

Прыступа Н. Палітычная арэна Чэхіі: працэсуальная нестабільнасьць. № 4 – статья, посвященная современному политическому развитию Чехии.

В 6-м номере журнала «*Эўропа на ўсход ад Эўропы*» размещены две «критические» статьи польских авторов о Польше и ее политических перспективах:

Бакула Б. Польскія беды на эўрапейскім парозе. В статье описывается эволюция политической номенклатуры в Польше, олигархизация польского режима и кризис демократии (точнее – ее отсутствие).

Такарска-Бакір Я. Польшча як хворы чалавек Эўропы. Рефлексивная статья о современной Польше и Европе, а также о «посттравматическом» синдроме в польской политической и культурной жизни.

Несистемность материалов – главная беда журнала, затрудняющая его оборот на рынке интеллектуальной продукции. Никогда точно не знаешь, будет ли следующий номер сборником эссе либо «научных» текстов (или смесью того и другого). Тем не менее как поле интеллектуального производства «Arche» заслуживает серьезного внимания.

P. S. Arche – это еще и литература, эссе, рефлексии. Литературу мы рассматривать не будем, а что касается эссе, то хотелось бы отметить тексты Д. Флина *(Флін Д. Біскупы Трой у Ірляндыі і Лісоўскі ў Беларусі ў эпоху Вялікай францускай рэвалюцыі. № 2)* и А. Батуры *(Батура А. Кельцкі тыгр, Гінэс і «Nothing Compares to You». № 2)*. Оба автора, ирландский и белорусский, в пространстве своих эссе объединяют общей проблематикой Ирландию и Беларусь.

Примечания

1 Все тексты журнала за 2003 г. доступны в полном объеме на сайте www.arche.home.by.

2 Значительная часть «чешского номера» *(Чэскі альбом. № 4*) посвящена «прощанию с Быковым», которое представляет собой серию текстов очень разных авторов (от С. Адамовича до В. Акудовича).
Собственно, чешская часть номера составлена из размышлений Гавела про НАТО (*Гавал В. Пяць заўваг пра будучыню NATO*) и нескольких статей о политической ситуации в Чешской Республике. Особый интерес вызывает исследование истории пребывания чехов в Беларуси (*Карашчанка І. Чэхі ў Беларусі).*

3 *Віленская анталёгія (№ 5)* содержит большой корпус текстов, посвященных «культурной святыне» белорусов – Вильне. Это история города как история его евреев (*Зайка В. Літоўскі Ерусалім: ужо нябачны простым вокам; Фрыдман А. Жыцьцё і сьмерць Віленскага гета*), белорусов (*Яновіч С. Вільня – сталіца слабых; Аркуш А. Паўгоду ў скуры віленчука*), поляков (*Мілаш Ч. Вільня; Чыжэўскі К. Духоўнасьць Вільні*).

Андрей Казакевич

НАШИ АВТОРЫ

Абушенко Владимир – белорусский социолог, кандидат философских наук, заместитель директора Института социологии и социальных технологий НАН Беларуси. Автор более двухсот работ по теоретической социологии.

Белич Душан – сербский философ. Переведенный текст является предисловием к сборнику «Балканы как метафора. Между глобализацией и фрагментацией» (Кембридж; Лондон, 2002).

Бобков Игорь – белорусский философ, поэт. Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, сотрудник Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ). Главный редактор журнала «Перекрестки».

Бовуа Даниэль – французский историк, профессор, исследователь истории Польши, Украины, Беларуси и Литвы. Переведенный текст представляет собой раздел книги «История Центрально-Восточной Европы» Т. 2. (Люблин, 2000).

Бирлэдяну Виржилиу – молдавский антрополог. Доктор исторических наук, научный сотрудник Института истории (Молдова), стипендиат Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ).

Гайдук Кирилл – белорусский экономист, магистр европейских исследований (Университет Сассекс). Эксперт минского отделения Международной организации труда.

Гобзем Глеб – окончил Белорусский государственный университет по специальности экономическая теория (1998). Студент факультета философии Европейского гуманитарного университета.

Грицак Ярослав – украинский историк, доктор исторических наук, профессор, директор Института исторических исследований Львовского национального университета им. Франко, соредактор научного ежегодника «Україна модерна». Украинская версия текста впервые была напечатана в киевском месячнике «Критика» в 2003 г.

Казакевич Андрей – белорусский политолог. Аспирант кафедры политологии Белорусского государственного университета, стипендиат Центра перспективных исследований и образования (Минск). Главный редактор журнала «Палітычная сфера».

Кожокари Лудмила – молдовский антрополог, доктор исторических наук, стипендиат Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ).

Миньоло Вальтер – аргентинский литературовед, критик. Живет и работает в США. Директор Центра исследований глобализации и гуманистики (Университет Дюка). Исследует проблемы колониальности, геополитики знания, трансмодерности, теории пограничья. Переведенный текст был любезно предоставлен редакции автором.

Радченко Виктор – украинский экономист. Стипендиат Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ).

Рябчук Микола – украинский писатель, литературный критик. Сотрудничает с киевским месячником «Критика», преподает в американских и британских университетах. Украинская версия текста была напечатана как часть книги «Вид Малоросіі до Украіни» (Киев: Критика, 2000).

Терешкович Павел – белорусский историк, этнолог. Кандидат исторических наук, заведующий кафедрой этнологии, музеологии и истории искусств Белорусского государственного университета, содиректор Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ). Исследует процессы формирования наций в Центральной и Восточной Европе, проблемы теории национализма.

Усманова Альмира – белорусский философ. Кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (Минск). Занимается про-

блемами культурологии, теории и практики визуальных репрезентаций, гендерной теорией.

Шпарага Ольга – белорусский философ. Кандидат философких наук, доцент Европейского гуманитарного университета. Занимается феноменологией, философской антропологией.

ЦЕНТР ПЕРСПЕКТИВНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ОБРАЗОВАНИЯ В ОБЛАСТИ СОЦИАЛЬНЫХ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК (CASE) ПРИ ЕВРОПЕЙСКОМ ГУМАНИТАРНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Центр перспективных научных исследований и образования в области социальных и гуманитарных наук (CASE) при Европейском гуманитарном университете создан в 2003 г. при финансовой поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке и административном содействии Американских Советов по международному образованию ACTR/ACCELS и Американского центра по образованию и исследованиям.

Основной целью деятельности CASE является содействие обновлению системы научных исследований и образования в области социальных и гуманитарных наук, развитию профессионального сообщества, а также мобилизации интеллектуальных и профессиональных ресурсов для изучения процессов социальных трансформаций в Пограничье Центрально-Восточной Европы (Беларусь, Украина, Молдова).

Задачами центра являются:

- Интенсификация научных исследований в области социальных трансформаций в регионе Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Накопление и распространение информации о научных исследованиях и учебно-методических разработках в области социальных трансформаций в регионе Пограничья;
- Координация научных исследований по важнейшим проблемам и направлениям, соответствующим профилю центра;
- Организация продуктивного научного диалога между исследователями и преподавателями региона по проблемам социальных трансформаций в регионе Пограничья;

- Создание сети партнерских образовательных и исследовательских учреждений в Беларуси, Украине, Молдове;
- Создание и развитие информационной базы для проведения исследований по проблематике центра;
- Содействие мобильности региональных и зарубежных исследователей, вовлеченных в работу центра.

Основные виды работ CASE

- Проведение конкурсов для аспирантов и докторантов на получение стипендий для проведения исследований по проблематике CASE;
- Осуществление образовательных программ для стипендиатов CASE;
- Проведение региональных исследовательских семинаров и международных конференций;
- Издание научного ежеквартальника «Перекрестки»;
- Издание сборника работ стипендиатов CASE;
- Издание монографий по проблематике CASE;
- Создание и апробация учебных, учебно-методических материалов, а также инновационных технологий обучения стипендиатами центра;
- Создание библиотеки CASE.

Тематические приоритеты CASE

- Теории и модели пограничья в современных гуманитарных науках;
- Исторические и этнокультурные контексты формирования Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Трансграничная, межрегиональная и транснациональная кооперация в Пограничье;
- Политические и правовые трансформации в условиях Пограничья (Беларусь, Украина, Молдова);
- Беларусь, Украина, Молдова в контексте европейской интеграции: противоречия и преимущества Пограничья;
- Пограничье и проблемы европейской безопасности;
- Национальная идентичность в условиях Пограничья;
- Социальная роль образования и культуры в условиях трансформации (Беларусь, Украина, Молдова);
- Регионы Пограничья в условиях глобализации.

ЦЕНТР ЕВРОПЕЙСКИХ И ТРАНСАТЛАНТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЕВРОПЕЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

Центр европейских и трансатлантических исследований (ЦЕТИ) создан в Европейском гуманитарном университете в 2000 г. в рамках совместной программы и при поддержке Европейского союза и ОБСЕ.

Деятельность центра направлена на достижение следующих целей:

- подготовка высококвалифицированных экспертов в сфере европейских и трансатлантических исследований для Беларуси и стран Восточной Европы с целью развития потенциала научно-экспертного сообщества;
- организация и проведение международных научных исследований по проблематике развития Беларуси и стран Восточной Европы в контексте трансформирующейся Европы и новых трансатлантических отношений.

Задачи центра:

- создание и организация работы магистерской программы по специальности «международные отношения»;
- проведение научных исследований и конференций по проблемам европейской интеграции, европейской идентичности, отношений Европейского союза с соседними странами, трансатлантических отношений, интеграции и развития сотрудничества в регионе Восточной Европы;
- публикация учебных, учебно-методических, научных изданий и журнала по тематике учебной и научно-исследовательских программ центра.

Будучи уникальным академическим проектом в регионе Центральной и Восточной Европы, ЦЕТИ для достижения своих целей развивает партнерские отношения и сотрудничество с университетами, образовательными и исследовательскими центрами и учреждениями в Европе, США, Беларуси и соседних странах.