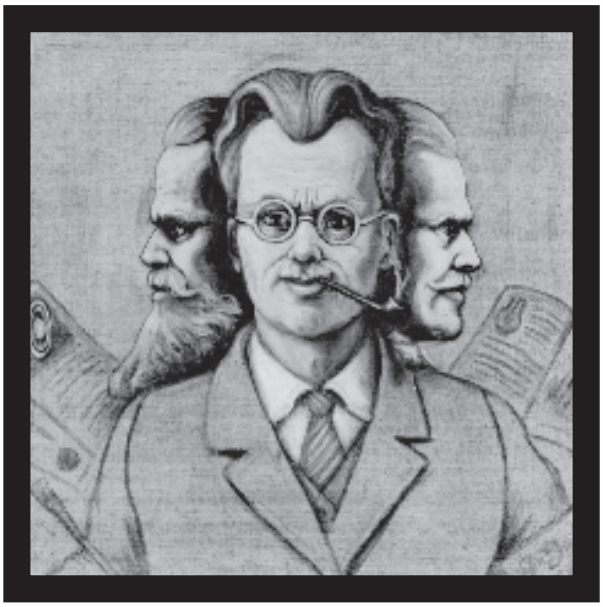
Перекрёстки

N 1-2 / 2005

ЖУРНАЛ ИССЛЕДОВАНИЙ
ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОГО
ПОГРАНИЧЬЯ



E.H.U. International
Проект CASE «Центр перспективных научных исследований и образования»
Центр европейских и трансатлантических исследований

Перекрестки № 1–2/2005
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:
Public Institution “E.H.U. International”
Kraziu str. 25, LT-01108
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu-international.org

Формат 70x108 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «GaramondBookNarrowC».
Усл. печ. л. 28. Тираж 299 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Zalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

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

© E.H.U. International, 2005
© Проект CASE «Центр перспективных научных исследований и образования»
© Центр европейских и трансатлантических исследований

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Павел Терешкович

КОНСТРУИРУЯ ПРОШЛОЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ СОВРЕМЕННЫХ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИДЕОЛОГИЙ (УКРАИНА И МОЛДОВА) 5

Сергей Запрудский

СУБЪЕКТИВНАЯ ЭТНОЯЗЫКОВАЯ ЖИЗНЕННОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: НЕСКОЛЬКО БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКИХ СРАВНЕНИЙ 21

Оля Гнатюк

ПРОЩАНИЕ С ИМПЕРИЕЙ
Между Востоком и Западом 37

ПЕРЕВОДЫ

Александр Кьёссев

УНИВЕРСИТЕТ МЕЖДУ ФАКТАМИ И НОРМАМИ 98

Питер Коз

КУЛЬТУРНАЯ, ТРАНСКУЛЬТУРНАЯ И МУЛЬТИКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ 124

ИССЛЕДОВАНИЯ

Аттила Мелег

ДРЕЙФУЯ НА ВОСТОК: ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА НА КАРТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ АКТОРОВ 142

Олег Бреский

ГЕОГРАФИЯ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ: ПРОСТРАНСТВО ПОГРАНИЧЬЯ 168

ДОСЬЕ

Александра Гужон

НОВЫЕ СОСЕДИ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА
Политические и идентифицирующие стратегии в Украине, Беларуси и Молдове 187

РЕКОНСТРУКЦИИ

Здислав Краснодэмбски

ДЕМОКРАТИЯ ПЕРИФЕРИИ (главы из книги)
На периферии 229
Окончательное разочарование? 261

РЕЦЕНЗИИ/ОБЗОРЫ

Олег Бреский

ВОСТОЧНО-ЕВРОПЕЙСКОЕ ЧТЕНИЕ ЛОРДА АКТОНА 298

Алесь Пашкевич

ПРИКЛЮЧЕНИЯ AMERICAN RELIE ADMINISTRATION В БЕЛАРУСИ 307

Андрей Вашкевич

К ИСТОРИИ КАТОЛИЦИЗМА В БЕЛАРУСИ 311

НАШИ АВТОРЫ 314

РЕДАКЦИОННАЯ ИНФОРМАЦИЯ 316

Павел Терешкович

КОНСТРУИРУЯ ПРОШЛОЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ СОВРЕМЕННЫХ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИДЕОЛОГИЙ (УКРАИНА И МОЛДОВА)

Колись ніяких кнопок не було,
а люди були здарові, їли тіки сало
і картоплю і жили сто двадцять літ.
Лесь Подерв'янский, «Утопія»

«Грандиозной ложью всей своей жизни Баудолино
доказал, что лжи исторической на свете
в принципе не существует, потому что история –
это не то, что было, а то, что
рассказывается и тем самым создает
для общества опору и прецедент».
*Елена Костюкович, комментарий
к «Баудолино» Умберто Эко*

Искажение истории есть часть бытия нации.
*Эрик Хобсбаум (вольная трактовка известного
тезиса Эрнеста Ренана*)

Цель предлагаемой статьи – анализ современных национально-государственных идеологий Украины и Молдовы. В качестве объекта исследования избраны два знаковых, как мне кажется, текста для каждой из этих стран Пограничья. Это книга Л. Кучмы «Украина – не Россия» и «История Молдовы» В. Стати. Оба они – суть послания, своеобразные месседжи власти как своему народу, так и народам соседних стран.

Мне показалось вполне уместным использовать для анализа этих текстов методику двух американских социологов М. Левинджера и П. Литл. Во многом они отталкиваются от идеи К. Колхауна, что национализм – это дискурсивная формация, предоставляющая коллективные формы риторики

различных движений и политических практик. Центральное место в концепции Левинджера – Литл занимает положение о том, что все национальные движения развиваются в соответствии с некоторыми общими образцами. Сигналами начала национальной мобилизации являются обращения (послания) национальной элиты к массам, отражающие ее (элиты) представления о соответствии статуса нации в настоящем, прошлом и будущем некой идеальной желаемой модели. Эти заявления структурируют опыт нации и предлагают программу действий, обычно в форме инверсии причин кризиса. Их структура и содержание поразительным образом совпадают у различных народов и в различные времена. Все они имеют общую триадоподобную схему, в которой идеализированные образы прошлого и будущего противопоставлены убогому настоящему. Вариации касаются идентификации истоков и виновников национальных бедствий.

Такая модель нарратива не только стимулирует политические действия, но и определяет причины национального упадка и предписывает специфические действия, необходимые для его преодоления. В контексте нарратива все три элемента представляются в виде серии бинарных оппозиций, противопоставляющих какие-либо из состояний (прошлое – настоящее, настоящее – будущее). Сотворяемый миф артикулирует смысл, помещая кажущиеся несвязанными события в согласованную последовательность или упорядоченную реальность. Цель националистической риторики – связать пространство воображаемого с пространством действий и, таким образом, добиться присоединения своей аудитории к коллективным акциям. Триадоподобная схема создает символические оппозиции при помощи серии нарративов о потерях и обретениях. Они подчеркивают пропасть между идеальным состоянием и реальностью. Именно в смешении бинарных оппозиций (прошлое против настоящего и настоящее против будущего) кроется взрывоопасная энергетика националистической мобилизации. Националистическая риторика не только структурирует требования, но и определяет идентичность акторов. Сам факт принадлежности к национальному сообществу предполагает участие каждого конкретного индивидуума в коллективной борьбе. Создание и/или сохранение групповой идентичности является решающим элементом национальной мобилизации.

По мере того как национальные элиты завоевывают поддержку аудитории, они прибегают к смене дефиниций причин кризиса и, как следствие, действий. Чем более тяжелыми или многочисленными являются потери, тем больших усилий требует восстановление национального статуса. Эскалация действий может быть заранее спрогнозирована благодаря анализу содержания риторики.

Триадоподобная схема национальной риторики не уникальна: она характерна для христианских нарративов, а также классических мифов о «золотом

веке». Миллениаризм и консервативное движение за возвращение к «семейным ценностям» также эксплуатируют эту парадигму. Феминизм и рабочее движение – наоборот.

Славное прошлое

Славное прошлое суть некое изначальное состояние нации в качестве чистого, единого и гармоничного сообщества.

Многие историки и теоретики национализма отмечали буквальную одержимость его идеологов поисками исторических корней своих движений. Один из парадоксов национализма, замечает Б. Андерсон, состоит в том, что, несмотря на свою очевидную модерность, он всегда стремится представить свою историю не иначе как укорененную в глубине веков. Любой национализм примордиален – спекулирует на якобы существующей древности, исконности своей традиции.

Конструирование славного прошлого действительно универсальная черта националистической риторики. Б. Андерсон считает, что продуцирование истории есть не что иное, как средство преодоления ощущения «случайности» национализма. Изобретение национальной идентичности в данном случае предстает не как результат стечения обстоятельств, а как нечто вечное и сакральное. Согласно К. Колхауну, «дискурс национализма сам по себе неизбежно предполагает дискурс этнического происхождения». Обращение к истории придает национализму основательность и законность. Мифические образы содержат специфический набор добродетелей, которыми нация должна овладеть для достижения своего изначального величия.

«Искажения истории» играют важнейшую роль в развитии мобилизационных процессов. При этом примордиалистские нарративы не имеет смысла рассматривать с точки зрения критериев истинности/ложности, сложившихся в сфере социального знания. Это, скорее, эффективная стратегия националистических социальных движений, средство артикуляции социально значимых лозунгов.

Идеолог Дж. Мадзини утверждал, например, что итальянский национализм носит интернационалистский характер, ибо Италия была объединителем мира. Первый раз это произошло, когда «наши победоносные орлы пересекли весь известный мир от начала и до конца и тем самым приготовили его объединение посредством цивилизующих институтов, и второй раз, когда гений Италии проявил себя в Папстве и... предпринял миссию объединения душ христианского мира».

Описания славного прошлого нации программируют потенциальные направления массовой мобилизации. Например, болгарские националисты считали в XIX в., что языком нации должна быть его наиболее чистая форма, ли-

шенная заимствований. Это язык деревни, где он чище, чем в городах, населенных кроме болгар турками и греками. Не случайно, что политическая программа болгарского национального возрождения была нацелена на языковой пуризм и славянизацию фамилий.

Политическим деятелям часто бывает очень тяжело отыскать подходящий прецедент для сиюминутных целей национальной борьбы. Робеспьеру, например, пришлось искать демократические примеры за пределами Франции, которая никогда в прошлом не была республикой. Э. Смит отмечает, что мифология и символизм нации всегда представляют ее «проект» и «этику». Образ «Золотого века» может запрограммировать будущее этнии и даже путь к нему.

Миф о «Золотом веке» помимо его временной и пространственной локализации неизбежно включает в себя «галерею героев», микронарративов, исключительно важных для необходимого националистической риторике объединения мира воображаемого с миром реальных действий. Впрочем, «жития» национальных героев – неотъемлемый компонент описаний не только славного прошлого, но и убогого настоящего.

Убогое настоящее

Убогое настоящее есть результат прохождения идеального в прошлом национального сообщества через серию трагических событий, подорвавших его целостность. Ключевым моментом этой части риторики является идентификация причин национального упадка. Категоризация потерь – исключительно важный момент в демаркации нации как сообщества. Принципиальное значение имеет в данном случае сам жанр обращения к потерям. В этом контексте естественно возникает и проблема идентификации врагов, приписывания им ряда идентифицирующих качеств, как-то: коварства, цинизма, лицемерия и т. д. Виновность агентов упадка нации определяется или имплицитно, или эксплицитно.

Разрушение языковой чистоты часто предписывается действиям другой нации. При этом утрата языковой и/или культурной чистоты часто воспринимается лишь как свидетельство более значительных травм. Это исключительно важный символ, по сравнению с которым все остальные потери могут выглядеть менее значительными.

Целенаправленная де-тюркизация фамилий в XX в. означала, что проявление османского наследия в какой-либо форме угрожает целостности болгарской нации. В манифесте алжирской независимости «Несчастные мира сего» Ф. Фенона утверждалось, что европейские империалисты лишили африканские народы политической автономии посредством разрушения их исконных культур. Во всех этих случаях рассуждения о культурной деградации являются ключевым аргументом критики подчиненного политического положения на-

ции. В XIX в. немецкий националист Ф.-Л. Ян, основатель националистического гимнастического движения, утверждал, что германцам никогда не преодолеть витальные последствия позорного Вестфальского мира, ибо он нарушил расовую чистоту германского народа.

Чувствительность нации к внешнему воздействию часто объясняется ее собственным моральным разложением. Дж. Мадзини считал, что униженное положение итальянской нации было последствием падения нравов аристократии, не способной мыслить категориями великой державы.

Нарративы убогого настоящего, таким образом, служат акцентирующим механизмом выражения группового недовольства. Они преувеличивают и сгущают негативизм настоящего социального существования или переформулируют как несправедливое и аморальное то, что ранее казалось неудобным, но все-таки терпимым.

Необходимо подчеркнуть, что убогое настоящее не есть что-то только сиюминутное. Это состояние может длиться столетиями.

Утопическое будущее

Утопическое будущее – это проект национального возрождения, инверсия или отрицание существующего ненормального состояния и создание идеального национального общества. Утопическое будущее представляется достижимым только благодаря коллективным усилиям, в результате которых нация способна преодолеть трудности, все то, что обусловило ее деградацию, и вернуть себе свое изначально гармоничное состояние.

Один из идеологов немецкого национализма Э. М. Арндт следующим образом «объединял» пространство воображаемого с пространством действий: «От Северного моря до Карпат, от Балтики до Альп, от Вислы до Шельды одна вера, одна любовь, один дух и одна страсть должна объединить весь германский народ в братский союз. Не должно быть больше ни католиков, ни протестантов, ни пруссаков, ни австрийцев, ни саксонцев, ни баварцев, ни силезцев, ни ганноверцев. Германцы должны научиться чувствовать, как велики, могущественны и удачливы были их предки под одним императором в одной стране». Арндтовское представление о политически и духовно едином сообществе – один из вариантов утопии. Для Яна гармонический век – это результат национального образования и расовой чистоты. Для Робеспьера – установление первой подлинной республики в мире. Для Мадзини – создание такой страны, которая будет величественнее и могущественнее, чем при цезарях и папах.

Диагноз и рецепт

Помимо серии бинарных оппозиций прошлое, настоящее и будущее связывают диагностические и прогностические структуры. Диагноз национальной деградации определяется посредством идентификации внешних и внутренних агентов, разрушивших сообщество, а также собственно перечня нанесенного ущерба (утрата территории, лингвистической или расовой чистоты, политическое деление, моральный упадок).

Предписание действий, необходимых для национального возрождения, выражается как инверсия диагноза посредством коллективной борьбы. Отличительная черта националистической риторики состоит в том, что диагноз и предписание являются зеркальными отражениями друг друга. Так как предписание суть инверсия диагноза, любое обращение к прошлым страданиям является имплицитным призывом к современным действиям.

* * *

Украина не Россия

«Эдем» согласно Л. Кучме – это прежде всего сама Украина. «Мне и самому всегда ясно слышалось, – отмечает он, – в названии “Украйна” слово “рай”, к тому же такой рай, который надежно “укрывает” своих обитателей». И в самом деле, «вид белостенной хаты под соломенной четырехскатной крышей – на мой вкус, одно из самых прекрасных зрелищ на свете. А если возле нее еще садок вишневый ...».

Эдем – это еще и Украина в виде гетманщины. «Украина “отстоялась” в качестве Гетманщины. Она была неизмеримо более автономной, чем УССР. Гетманщина – ключевой компонент истории... национальная украинская держава с ярко выраженными демократическими чертами политического устройства и социально-экономических отношений. …Украинская культура (тогда) стояла существенно выше российской». И даже «в конце XVIII в. в Украине все еще самое грамотное население в империи». Прекрасна, впрочем, была скорее сама идея. Леонид Данилович (Кучма) это понимает. «Если бы созданное Богданом Хмельницким выжило, стало бы украинским чудом, новым словом в развитии европейской государственности – демократически устроенная держава, опирающаяся на класс свободных мелких земледельцев-казаков, то есть фактически вооруженных фермеров, на крестьян, арендаторов и на вольные города... Воистину слишком хорошо, чтобы сбыться».

«После эдема» не так уж все и было плохо. Леонид Данилович «не склонен демонизировать политику царской России по отношению к украинцам, она ощутимо мягче политики Франции в Провансе и Бретани». «Украину нельзя называть колонией России, – неоднократно подчеркивает Л. Кучма, – она часть

имперской метрополии. Это не потерянное время». Потому что «немалая часть нашей современной территории... это земли, отнятые Российской империей (а значит, и Украиной) у турецкой Оттоманской империи...».

Хотя, конечно, империя остается империей. «Москва оттянула у нас, особенно в послевоенные годы, множество прекрасных дарований». «Этот колоссальный налог активными людьми никто на Украину специально не налагал, но поступления по нему шли исправнее, чем по любому другому». Но это скорее следствие переизбытка украинских талантов, чем империалистического грабежа: «“Платили”, конечно, все части империи, но я почему-то убежден, что относительная доля Украины превышала вклад других. Украинцы – прирожденные служаки... украинцы честолюбивы, украинцы артистичны, украинцы предприимчивы».

Главная же жертва империи – украинский язык. В 1989 г. 23% населения Украины не знали украинского языка, в том числе 2 млн украинцев. Накануне независимости «украинский язык был близок к состоянию катастрофы». Украинский язык и сегодня не в лучшем положении. Даже теперь, когда достигнуто главное – независимость, каждый очередной год – это преодоление преград.

Определение языка как главной жертвы далеко не случайно, хотя, казалось бы, в Украине и других проблем более чем достаточно, да и империи можно было бы предъявить куда более значительный счет. Но язык – это символ, и, о чем пишут Левинджер и Литл, его утрата – индикатор более серьезных потерь.

«Герои» – это прежде всего западные украинцы. У них «европейская ментальность украинского народа проявляется нагляднее, предметнее всего... есть “уважение к личности”». Причем «у западных украинцев это в крови. Они вежливые. Они учтивее нас, мягче». У них – уважение к законности. А отсюда – уважение к собственности. «Галицкие националисты» оказываются куда толерантнее «интернационалистов» Востока и Юга. Все это следствие европейского влияния. Данила Галицкий был королем, одним из европейских королей. Западная Украина «раньше Киева попала в зону действия Магдебургского права».

Но главное «преимущество (Западной Украины) – в сознательном украинстве... (которое) есть дар Божий». Западные украинцы исключительно преданны своему языку, это они сберегли его от поглощения.

Коллективным героем выступают и казаки с их безумной смелостью и гордой независимостью. Вот характеры, вот цельность!

Казак Богдан Хмельницкий и личный герой Леонида Даниловича. Ему посвящено около 10% всей книги. Л. Кучма укоряет даже таких пророков украинства, как М. Грушевский, П. Кулиш, Т. Шевченко, за то, что не жаловали Б. Хмельницкого, который «подарил нашу независимость Москве». И зря. «Знай Т. Шевченко, что выбранный гетманом путь, несмотря на протяженность и тяготы, все-таки ведет к независимой Украине, он, возможно, нашел бы для Богдана более теплое слово».

Л. Кучма восторгается эрудицией Хмельницкого – тот читал латинские тексты. Он автор Зборовского мирного договора с Польшей – «по сути, первой конституции Украины. Именно с этого времени весь Старый Свет, и Россия в том числе, признали державу Хмельницкого в качестве отдельного государственного образования с собственной территорией на обоих берегах Днепра, с ясными, а не приблизительными границами, своей армией, судом, вероисповеданием, органами управления и, надо отметить особо, языком». Что же касается союза с Россией, то «наверняка гетман тысячу раз обдумал свой шаг» и «каким-то ***сверхчеловеческим*** чутьем Богдан выбрал единственно правильный путь». И суть его состоит в том, что гетман решил предоставить Украине возможность попользоваться Россией. ... «Не зря сказал о Хмельницком Костомаров: “Дело его не на десятки лет, а на целые века. Вот это и в самом деле за гранью постижимого”. Неужели он мог предвидеть, что в составе России Украина соединится с Волынью и Подолией? Что она выйдет к Черному и Азовскому морям, обеспечив себе этим будущую экономическую базу?».

Так, «благодаря Хмельницкому, одним из главных чудес мировой истории стало появление в XVII в. <...> новой страны, сумевшей затем сохранить свою жизнеспособность на протяжении столетий. ...Запущенные Хмельницким процессы вели к цели вопреки всему. Самое поразительное, что руками ***мучителей*** Украины Бог вернул ей, казалось, на век утраченные части».

Конструирование «нового Богдана» совсем не случайно. Вот как нужно обходиться с неизбежным злом – Россией. Апология гетмана – суть апология политики самого Леонида Даниловича.

Еще один пример – Антон Головатый, выторговавший у Екатерины казацкую автономию на Кубани. «Полная независимость, как при Богдане, была нереальной. Не ставя перед собой недосягаемую цель, он добился максимума достижимого. Мог бы пойти на Петербург и умер бы героем. Но он действовал иначе. Он – одно из воплощений украинца. Упрямство в нем совершенно непротиворечиво сочетается с гибкостью, хитрость с умом, чувство долга с прагматизмом, реализм с целеустремленностью, талант дипломата со здоровым цинизмом (который можно назвать знанием человеческой натуры), природное чувство юмора с артистизмом».

Не менее примечательна апология Мазепы. Л. Кучма несколько раз подчеркивает, что он был одним из самых богатых людей Европы. И что в этом плохого? «Богатство не мешало Мазепе быть горячим патриотом Украины. Причина предательства Мазепы “не в деньгах, не в легкомыслии, не в карьере (ему около 70)”. Боль и страх за судьбу Украины – вот что двигало им. Целью же была ее независимость».

Характерно, что другие герои Украины выглядят блекло на этом фоне. Дежурные возвышенные фразы о Т. Шевченко («пророк, сумевший “расшифровать” Божий замысел об Украине, Божье послание о ней»), Котляревском, Ско-

вороде. То же самое, но с более глубоким подтекстом об украинцах – цивилизаторах России. «Московию превратили в Россию не немцы Петра, а хохлы Елизаветы»... Зерно истины в этом есть. Украинцы принимают участие в становлении петербургского классицизма. «Малороссийский» дух проникает всюду. «Без украинского участия, – заключает Л. Кучма, – Россия не стала бы тем, чем она стала, это была бы другая страна... другой была бы культура... другим сложился бы даже русский язык». В общем, это наша, украинская Россия и империя. Примечательно, что в ряды украинских просветителей наряду с Л. Зизанием, П. Берындой, М. Смотрицким попал и С. Полоцкий, как «выпускник Киево-Могилянской Академии» (!).

«Враги» – это прежде всего русские, мучители, как пишет Леонид Данилович. Серия бинарных оппозиций демонстрирует их «инакость» украинцам, которым «претила самоуверенность “москалей”, их пройдошливая манера ведения дел. Даже появился глагол “москалить”, то есть плутовать». «Среди русских я чаще, чем среди украинцев, встречал людей, тяготившихся своим делом и потому делавших его плохо. Среди них (русских) нет трепетного отношения к закону. У украинцев как-то больше почтения к порядку и власти, это видно даже по тому, что в украинском селе священник и учитель (люди, поставленные властью) всегда были почитаемы больше, чем в русском».

Во всем русские хуже украинцев. «Дерево быстро сереет... и русский бревенчатый дом довольно скоро приобретает не очень веселый вид. ...Даже зажиточное русское село выглядит бедным. Русская деревянная деревня самим своим обликом не очень вдохновляет жителей, не настраивает их на хозяйственную неуемность, на изобретательность в быту. Украинские собратья опускают руки много реже – эстетика не позволяет».

Даже название «Украина» лучше, утверждает Л. Кучма, приводя высказывание С. Шелухина: «Насколько много говорит народное имя Украины душе, совести и сердцу, настолько имя Русь не вызывает к себе высоких и интимных чувств и привязанности, ибо было присвоено владыками в знак торжества над покорившимся народом».

И вообще, Россия – евразийская страна, причем в известном смысле более азиатская, чем европейская.

Русские и в лице деникинцев были враждебны Украине, «не признавали культуры... желали ее гибели и развала». И последние несколько лет «такие люди... опять в ассортименте». Леонид Данилович в доказательство цитирует: «Национально мыслящие русские люди ради будущего русского народа не должны ни под каким видом признавать прав на существование за государством “Украина”, “украинским народом” и “украинским языком”. История не знает ни того, ни другого, ни третьего – их нет». И еще цитата: «России совершенно не нужен сильный украинский президент, сильная Украина». Впрочем, «все это маргиналы», утверждает Л. Кучма. Русские националистические страсти разго-

раются в большей мере именно в Украине. Но каких-то других русских в его книге не заметно.

Враги вообще со всех сторон. «Турция... в последние годы выступает в качестве покровительницы и защитницы интересов крымских татар и даже православных гагаузов ... что не может не волновать нас». «В общественных кругах... (Польши) есть силы, которые мечтают о том дне, когда украинские города... станут польскими. И мечтают они об этом совсем не молча». С поляками вообще давние счеты, они даже хуже русских: «Как бы ни тяжело было под гнетом московских властей, он (Мазепа) знал, что гнет польских панов был бы для него еще тяжелее». Правда, говорится об этом как бы вскользь. «Тема перекраивания... границ периодически всплывает и в Венгрии, попусту будоража людей».

Что же делать? Во-первых, «необходимо по-хозяйски распоряжаться всем, чего мы набрались (sic!) и от России, и от Запада». Интересно, что Леонид Данилович издает **«предписания»** не только украинцам. «Многим людям русской культуры еще предстоит изжить в себе имперский комплекс и осознать русский народ равным среди других равных народов». И не следует выдвигать территориальные претензии на «земли, отнятые Российской империей (а значит, и Украиной) у турецкой Оттоманской империи в результате политики, которую сегодня принято называть имперской, и затем заселенные российскими жителями – в основном, украинцами и русскими. Эта страница истории перевернута и ревизии не подлежит, как не подлежит ревизии превращение Египта фараонов в арабский или греческого Константинополя в турецкий Стамбул».

А вообще врагов нужно прощать. «Мы уже не можем отдать под суд Екатерину или Сталина. Да Сталин бы еще и оправдался… заявив, что он великий собиратель украинских земель. То же утверждала бы и Екатерина.

Пусть исторические обиды остаются именно историческими. Когда-то монгольский хан Батый сжег Киев и тем самым положил конец Киевской Руси. Но в моем сердце нет сегодня неприязненных чувств к Монголии. Современные крымские татары не несут ответственности за своих предков...».

«Светлое будущее» Украины – в Европе. Помимо европейскости западных украинцев на это работает география. «По своим размерам Украина стоит на первом месте в Европе. Географический центр Европы находится на украинской территории, в Закарпатье. Мне представляется это символичным», – отмечает Л. Кучма. «Украина соткана из отчетливо разных регионов. Украине в этом отношении близка Польша. Близка Испания. Близка, собственно, любая европейская страна достаточных размеров ...».

Пожалуй, самое потрясающее – «нумерологическое» объяснение неизбежности победы европеизма. Леонид Данилович обращает внимание на «удивительную арифметическую закономерность. От крещения Руси до независимости Украины прошла тысяча лет. Она делится на три равных отрезка, каждый

из которых был отрицанием предыдущего. От Переяславской Рады до независимости – 337 лет. Примерно “на полпути” от крещения до Рады в 1321 г. Киевщину захватывает Гедимин. Что же мы видим? От крещения до Гедимина – Украина в русле восточно-христианской традиции. Следующая треть – западное влияние, западно-восточный синтез. Последняя треть – возвращение в православный культурный круг.

Но вот истекла и эта треть. В какой новый цивилизационный цикл мы вошли?.. Сейчас настал черед преобладания “римского”, а лучше сказать западного».

* * *

Молдова – не Румыния

«История Молдовы», утверждает ее автор В. Стати, – это приглашение к спокойному и честному раздумью. Особо умиляет в этом контексте помещенная на с. 40 таблица «Динамика этнолигвистической ситуации в Молдове. XIV – середина XIV вв. (sic!!!)» с точностью до 5(!) человек.

Впрочем, это не случайно. Молдова – страна исключительная. «В мире немного стран, которые начали бы писать свою историю с первых десятилетий своего существования. Молдова одна из таких стран». Это подлинный **«эдем»**, и «если бы боги из греческих легенд узнали об этих местах, они наверняка поселились бы здесь, покинув свои горы». Молдова – благодатная земля. Сладкозвучен молдавский язык, само название Молдова. А «этноним молдаван (молдовень) – один из самых древних на юго-востоке Центральной Европы. Во всяком случае древнее названий других соседних с Молдовой народов».

Молдова – это земля, где мудрость доминирует над волей. «Это страна осмотрительных людей с душевным характером, которая дала великих гениев».

«Эдем», впрочем, всегда связан с конкретными **«героями»**. Молдавский «эдем» – это государство Штефана Великого. Путь к нему был долгим. «Возникновение самостоятельного Молдавского государства в 1359 г. было не только следствием борьбы... за национальное освобождение, но и предпосылкой политического порядка: все возрастающая воля жить свободно и мирно трудиться на своей земле, в своей стране, управляемой своими воеводами».

Штефану Великому посвящено 60 из 420 страниц текста (около 15%). В. Стати дает ему емкую и выразительную характеристику – «прозорливый политик, умелый администратор, хороший хозяйственник».

Прежде всего – он последовательный проводник централизованной власти. Штефан Великий «обновил централизованный аппарат государства, привлекая верных людей, надежных патриотов, витязей из средних слоев населения». Структурой института «господарства» Молдова выгодно отличалась от

соседних стран, самостоятельно определяя и творя свою судьбу. Штефан Великий заботился о реорганизации армии. Отстаивал справедливость, как ему предписывал закон. Был рачительным хозяином. «Вследствие его политики по консолидации общества... ремесла развивались интенсивно». История Молдовы, в отличие от Валахии, подчеркивает В. Стати, имеет богатую историографию. «У основания ее стоял... самый известный ее сын – Штефан Великий». Он – строитель множества церквей и т. д.

«Штефан... не вел ни одной захватнической войны», – утверждает В. Стати. И тут же добавляет: «Кампания в Покутию (1490 г.) являлась сугубо карательной экспедицией». Она была вызвана и оправдана «двуличием польских, впрочем, как и венгерских, королей...». «Штефан... не мог оставить безнаказанным подобное лицемерие...». «Летом 1490 г. он вторгается в Покутию...».

В. Стати подробно описывает методы правления великого государя. «С особой жестокостью наказывал господарь тех, кто пытался подрывать его власть, устои страны. 16.01.1471 г. по его приказу были обезглавлены крупные бояре: Исая ворник, Негрилэ чашник и Алекса стольник, которые имели злой умысел против господаря и против государства. Недовольство господарем многих бояр, малых и больших, выявилось еще в 1467 г.: одни предали на поле брани (*Битва у Бая*), другие – выступив открыто против господаря на юго-западе страны. После победы у Бая Штефан казнил за предательство или за неадекватное выполнение боевого задания 20 крупных бояр, которые были обезглавлены, и 40 малых бояр, которых посадили на кол. Даже в конце своей жизни господарь не позволял боярам не выполнять его решения. В начале июня 1504 г. Штефан Великий назначает наследником своего младшего сына Богдана. Некоторые бояре воспротивились этому решению. По приказу господаря они были обезглавлены. Времена были жестокие. Молдова находилась под постоянной угрозой». «Чтобы сохранить независимость, – констатирует В. Стати, – надо было постоянно укреплять централизованную власть». Не утаивает автор и того, что Штефан Великий был «человек невысокого роста, гневливый и быстро проливал невинную кровь; часто на пиршествах убивал без суда». Ну и что? «Был он человеком со всем тем, что было характерно для людей и для властителей тех времен: все человеческое ему не был чуждо». Интересное человеческое качество – «проливать невинную кровь». Но все равно, подчеркивает В. Стати, «Штефан III своими знаменитыми военными операциями и звонкими победами, искусными дипломатическими, политическими действиями, своими культурными, духовными деяниями действительно был и останется ВЕЛИКИМ. Несмотря на то, что Великий Воевода, как любая политическая личность, имел завистников и злопыхателей. (Таких он имеет и сегодня. Современные завистники украли его у Молдовы и перекрасили в “румына”)».

Кто из «героев» может сравниться со Штефаном? Разве что «предки молдаван, свободные даки, которые не были в римских цепях, сохраняли свой язык,

традиции, образ жизни, а потом в виде восточнокарпатских романцев мирно сосуществовали со славянами в X–XII вв.».

Все остальные правители, а тем более интеллектуалы, теряются на фоне Великого Штефана. Даже Николай Милеску Спатару – первый молдавский ученый, писатель, дипломат, достигший мировой известности, и ученый-энциклопедист Димитре Кантемир, автор фундаментального труда «Описание Молдовы». Единственное исключение – «один из первых этнологов Европы, великий молдавский летописец Мирон Костин опередил на многие века все этнические теории XX в. Даже с точки зрения III тысячелетия наследие его заслуживает всяческого признания... ибо он автор первого этнологического трактата о молдаванах на молдавском языке «О племени молдаван». Непревзойденной. Игнорируемой. Преданной забвению.

«После эдема/героя» Молдова превращается в **«**беспризорную страну: следует длительный период, когда на престол Молдовы претендовал, кто хотел, восседал тот, у кого были деньги, и грабил, кто мог».

Даже вмешательство Петра I в правление Д. Кантемира не спасает положение. *Тяжелой и горькой* была судьба молдаван, которые сопровождали Д. Кантемира в Россию. Одни стали видными деятелями русской культуры и науки, другие добились высоких воинских званий. Большинство же рассеялось среди русскоязыкого мира Левобережья Днепра.

Впрочем, несмотря на обилие коварных врагов, молдаване и сами виноваты. «Историческая драма Молдовы и молдаван была в том, что по сути никто не протестовал, никто не сопротивлялся, чтобы не допустить раздела Молдовы». И главное, что завоеватели похищали народную память. «После 1812, 1862, 1918 гг. история Молдовы пишется завоевателями, отражая их точку зрения».

Но после «эдема» были и вполне приемлемые периоды существования.

Прежде всего это две эпохи мирного развития: 1812–1918 и 1945–1990 гг.

«В период 1812–1918 гг. в условиях Российской империи Молдова между Прутом и Днестром, пользуясь вначале определенными экономическими (налоговыми) и даже национально-культурными привилегиями (до середины XIX века молдавский язык был квазиофициальным), нашла свое место в империи и перестроила производство применительно к ее экономическому обороту. Длительный мирный период, усердно возделывая свои плодородные земли, молдаване и другие совместно проживающие с ними национальности жили в большинстве своем относительно обеспеченно, по меркам того времени, и особенно в сравнении с другими губерниями России. Национальное достоинство молдаван не было унижено». «Имперские переписи пользовались термином молдаване для названия мажоритарного населения Бессарабии, однако этот термин являлся самоназванием этого населения, а не выдумкой русских» (Ч. Кинг, 2000). Национально-культурные потребности не подавлялись. Они игнорировались.

В период 1812–1918 гг. молдаванам между Прутом и Днестром никто никогда не запрещал называться молдаванами, называть родной язык молдавским и свободно им пользоваться. Русская губернская и местная администрация просто не обращала внимания на национально-культурные потребности молдаван. Молдавский язык и культура не развивались.

«Экономические процессы в “Бессарабской губернии” проходили в тех же правовых рамках и в тех же условиях рыночной экономики, как и во всей России. Плодородная земля и самоотверженный труд давали свои плоды, попадавшие и на стол молдавских крестьян»...

«Период 1960–1990 годов, соотнесенный со всей современной историей Молдовы, может считаться поистине цветущим, несмотря на уничижительные оттенки, придаваемые этому невинному прилагательному. В эти годы Молдавская Республика утвердила свое место и значение во всесоюзной экономической системе (и мировой), выйдя по некоторым отраслям на передовые позиции. На всесоюзном уровне республика лучше всех была обеспечена современным сельскохозяйственным оборудованием и техникой. Была построена сеть автодорог, которая еще не окончательно разрушена».

«Весь мир обошли фильмы *Последний месяц осени* (сценарий Иона Друцэ, режиссер Вадим Дербенёв), киноленты Эмила Лотяну *Лэутары, Табор уходит в небо,* во многих странах экспонировались полотна Элеоноры Романеску, Михаила Греку, Михаила Петрика, Валентины Русу-Чобану, графика Ильи Богдеско, Евгения Мереги, Георге Врабие, Аурела Давида и др. Трудно встретить подобное извержение творческих способностей, подобные достижения в литературе и искусстве за столь короткое время в соседних странах».

«Вопреки идеологическому давлению и при отсутствии по-настоящему демократической атмосферы, 1960–1990 годы явились периодом высвобождения творческого потенциала молдавского народа, настоящей “золотой эпохой” полного проявления и утверждения научных и художественных достижений, по своему значению равных свершениям XV–XVI веков».

«Убогое настоящее» просто ужасно. «Все – от мала до велика – государственные, правительственные, судебные, исполнительные структуры заполнены элементами политически (а значит, и экономически) коррумпированными, глубоко враждебными молдавской государственности, которые саботируют все действия и решения главы государства и парламента. Они открыто пренебрегают историей, культурой, языком и национальным достоинством молдавского народа». И «все это следствие того, что Республика Молдова – единственная страна на планете, граждане которой изучают историю другой страны».

«Враги». «Так уж предначертал Всевышний, чтобы молдаване с самого их появления постоянно защищали свои очаги...». Врагов, безусловно, много. Это и турки, и римляне, двуличные польские, впрочем, и венгерские короли, и даже временами русские, названные почему-то москалями, когда они пришли в

Молдову в 1739 г. Но главные и безусловные враги молдаван, конечно, румыны во всех исторических ипостасях (мунтяне, арделяне, валахи и т. д.). «Молдова, – как уже цитировалось выше, – это земля, в которой мудрость доминирует над волей». Существа критические и творческие, молдаване дали миру Эминеску, тогда как мунтяне (валахи) – Тудора Владимиреску-раскольника и Михая-захватчика.

Даже в древней балладе “Миорица” (XII–XIII вв.) богатому молдаванину противопоставлены жадные завистливые чужаки: унгурянин и врынчанин. «Валахи более жестоки и опасны, чем турки. Антимолдавский фронт Турции, Валахии и татар в эпоху Штефана Великого становится решающим фактором разорения и кромсания Молдовы. Так было и в XV, и в XX и в XXI веках. Даже Эминеску, попавший под влияние румын, становится ксенофобом. В тумане политиканского дурмана и шовинизма (он) часто впадает в грех исторической деформации».

На этом фоне характеристики русских и России выглядят более чем положительными. «Несмотря на обиду, нанесенную стране отнятием “Бессарабии” от кровного тела ее, Молдовы, мы обязаны отблагодарить... россиян за победы над Турцией». Русская администрация хоть и нарушала «молдавские права и обычаи...», но она дала стабильность, отсутствие войн, строительство дорог и т. д.

«Предписания» В. Стати скучны и банальны, как передовица «Правды». «Находящейся сегодня у власти политической силе выпала трудная задача создать широкую демократическую многонациональную коалицию, которая принципиально и последовательно на строго научной основе поддерживала бы исторические, политико-юридические и национально-культурные ценности Молдавского государства. Внимательно прислушаемся к мудрому совету народного писателя Иона Друцэ: “Чтобы вывести Молдову в один ряд с цивилизованными странами, нужно будет мобилизовать весь наш моральный и интеллектуальный потенциал. Это – самая важная, жизненная проблема, если хотите. У нас есть уникальный исторический шанс – конституционное большинство в парламенте. У нас не было и не будет впредь конституционного большинства в парламенте. Единственный раз и нам улыбнулась судьба, не упустим свой шанс”».

«Светлое будущее», вероятно, наступит с победой молдовенизма. **«Молдовенизм выражает национальное чувство молдаван, молдавский дух.** Он то, что для американцев американизм, для французов – французизм, для ромов – ромизм, для румын – румынизм. По всем международным актам **молдаване, как всякий другой народ, имеют полное право публично и свободно выражать – особенно в собственной стране – свое национальное чувство – молдовенизм».** Но для того, чтобы молдовенизм победил, нужен герой, образчик которого описан выше более чем подробно.

* * *

И в заключение. Чем вызвано появление подобных месседжей (характерных только для начальных стадий национальной мобилизации) по завершению 13 лет независимости и ее признания сотнями государств мира? Позволю себе объяснить это пространной цитатой из Э. Геллнера, не нуждающейся, на мой взгляд, в существенных комментариях.

«Новые государства оказались меньше и поэтому слабее, чем империи, которым они пришли на смену. Но это сокращение размеров и потенциала отнюдь не было компенсировано их этнической однородностью и, следовательно, большей сплоченностью населения. Проблема меньшинства встала не менее остро, чем она стояла в исчезнувших империях – пресловутых “тюрьмах народов”. Новые государства сами превратились в провинциальные тюрьмы для своих меньшинств. Причем эти меньшинства, то есть те, кто внезапно приобрел здесь статус меньшинства и все сопутствующие иррдентистские настроения, в прошлом нередко входили в состав этнических или лингвистических групп, культура которых была доминантной. Новый статус оказался для них непривычным и вызвал естественное негодование и сопротивление. Хотя они могли искать покровительства у своего, некогда родного им государства, призванного защищать их собственную культуру. Во всяком случае, им не надо было возрождать или изобретать былое величие своей нации, ибо они были живыми его свидетелями и воспоминания об этом – теперь горькие – еще стояли у них перед глазами.

Итак, новый международный порядок, установленный во исполнение принципа национализма, имел все пороки системы, которую он сменил, плюс целый ряд собственных. Последствия этого не заставили себя ждать».

Сергей Запрудский

СУБЪЕКТИВНАЯ ЭТНОЯЗЫКОВАЯ ЖИЗНЕННОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: НЕСКОЛЬКО БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКИХ СРАВНЕНИЙ *

В 1977 г. психологи Г. Гилс, Р. Бургис и Д. Тэйлор предложили понятие «жизненности», которое принимает во внимание разнообразные факторы, взаимодействующие в процессе сохранения языка. В этноязыковую жизненность они включили сочетание таких факторов, которые стимулируют группу «вести себя как отличительную и активную коллективную сущность в межгрупповых ситуациях» (Giles, Bourhis, Taylor 1977:308; цитируется по: Kraemer, Olshtain 1989:197). В соответствии с этим подходом было предложено объединить три социоструктурных фактора – статус, институциональную поддержку и демографию – в единое целое, которое получило название этноязыковой жизненности. Эта модель дает возможность оценить объективную жизненность (ОЖ) какого-либо языка. В начале 1980-х Р. Бургис, Г. Гилс и Д. Розенталь ввели новое понятие «субъективной этноязыковой жизненности» (СЭЖ), которое обозначает субъективную оценку жизненности группы членами этой группы (Bourhis, Giles, Rosenthal 1981).

* В основу публикации положен доклад, прочитанный на 36-м Национальном съезде Американской ассоциации содействия славистическим исследованиям (Бостон, 4 – 7 декабря 2004 г.). Высказываю искреннюю признательность Олександру Тараненко из Киевского национального лингвистического университета, а также Ганне Кышенко и Ольге Алексеевой, сотрудницам научно-исследовательской группы факультета социологии и психологии Киевского национального университета имени Т. Шевченко за проведение анкетирования в этих университетах. Я благодарен также Генадю Лавжалю за статистическую обработку данных.

С тех пор во многих странах было проведено большое количество исследований, в которых анализировалось отношение между объективной и субъективной жизненностью или устанавливалось соотношение между жизненностью разных этноязыковых групп, находящихся в состоянии конкуренции (ср., например: Giles, Rosenthal, Young 1985; Ytsma, Viladot, Giles 1994). В 1994 г. был опубликован специальный выпуск «International Journal of the Sociology of Language», посвященный проблеме этноязыковой жизненности (Landry, Allard 1994). Тема этноязыковой идентичности также заняла прочное место в разнообразных учебниках по социолингвистике, опубликованных в последние годы на Западе (ср., например, Fishman 1999).

Языковое развитие в Беларуси и Украине на протяжении последних 15 лет было неоднозначным и в настоящее время оно не исключает возможности значительного упадка белорусского языка в будущем и ослабления употребления украинского (в некоторых сферах). Эти обстоятельства, а также определенные сдвиги, которые произошли в языковой ситуации в последнее время, создают благоприятные предпосылки для изучения в этом регионе субъективной этноязыковой жизненности[1].

В 1997 г. мы провели исследование жизненности и идентичности среди студентов четырех минских высших учебных заведений. Его результаты были представлены на конференциях «Белорусский язык во второй половине двадцатого века» (Минск, 1997) и «Язык и идентичность на пограничье культур» (Белосток, 1998). В 2000 г. похожее исследование с привлечением украинского материала было проведено совместно с научным сотрудником Института языкознания имени Потебни Национальной академии наук Украины Богданом Ажнюком. Материалы всех трех конференций опубликованы (см.: Запрудскі, Лаўжаль 1998; Запрудскі, Лаўжаль 2000; Запрудскі, Ажнюк, Лаўжаль 2001).

Имея целью получить новые данные о взаимоотношениях между субъективной этноязыковой жизненностью и идентичностью белорусов, украинцев и русских, проживающих в Беларуси и Украине в 2000–2001 гг. (в Беларуси) и в ноябре 2004 г. (в Украине), мы провели новые опросы[2].

Метод

В качестве образца в процессе подготовки опросника была использована анкета, помещенная в приложении к статье Bourhis, Giles, Rosenthal 1981. По аналогии с работой Ytsma, Viladot, Giles 1994 были добавлены несколько пунктов о силе групп и языков. Опросник состоял из 30 вопросов. Информанты определяли свое мнение о следующих факторах, влияющих на этноязыковую жизненность:

а) *статусные переменные* – историко-культурный престиж группы, экономическое развитие, социальный и языковой статус (было 5 вопросов такого типа);

б) *демографические переменные* – численность населения, пропорция носителей языков, эндогамия, уровень рождаемости, уровень эмиграции и иммиграции (6 вопросов);

в) *переменные институциональной поддержки* – представленность языка или общины в деятельности правительства, в промышленности, бизнесе, образовании, политике, культуре, религии и СМИ (8 вопросов).

Опросник был заполнен 250 белорусскими и 152 украинскими студентами соответственно трех и двух белорусских и украинских вузов. Для основной обработки были отобраны те анкеты, респонденты которых идентифицировали себя белорусами (в Беларуси) или украинцами (в Украине)[3] и признали своими родными языками белорусский/украинский или русский[4]. Таким образом, белорусская выборка сократилась до 155, а украинская – до 122.

Раздел опросника о нынешней и будущей силе и активности белорусов и белорусскоязычной общины (*resp.* украинцев и украиноязычной общины) состоял из 4 вопросов. Опросники были подготовлены на белорусском и украинском языках. Мы использовали 7-балльную шкалу, где минимально возможным выбором была цифра 1. Студенты заполняли анкеты на занятиях. Средний возраст студентов обеих групп составлял 19 лет. Среди белорусских респондентов женщины составляли 92%, среди украинских – 70%. В опросниках был также раздел, посвященный идентичности. В нем студенты определяли значение для них этнической идентичности, родного языка и владения этим языком их детьми. В этом разделе использовалась 10-балльная шкала, где также минимально возможным выбором была цифра 1.

Результаты
Субъективная этноязыковая жизненность (СЭЖ)

В этой части статьи мы рассматриваем воспринимаемую жизненность белорусов vs русских в Беларуси и жизненность украинцев vs русских в Украине.

Белорусы. Средние числа, полученные в белорусской студенческой группе по каждому пункту анкеты, показаны в табл. 1.

Белорусский статус. Студенты полагают, что белорусский народ не слишком гордится своей историей и культурой (1), и воспринимаемый статус русских более высок. Белорусы воспринимаются как имеющие экономический статус ниже, чем средний (2); статус русских несколько выше. По оценкам студентов, белорусы и русские одинаково хорошо воспринимаются в Беларуси (3). Белорусский язык не очень престижен в Беларуси (4), его престиж вне Беларуси (5) еще ниже.

Таблица 1. Средние баллы в белорусской группе (n=155)

		Белорусы		Русские	
		mean	sd	mean	sd
Статус					
1	гордость за историю и культуру	3.56	1.48	4.46	1.71
2	богатство	3.12	1.31	3.53	1.45
3	оценка группы в Беларуси	4.92	1.54	4.85	1.23
4	оценка языка в Беларуси	3.45	1.54	5.88	1.24
5	оценка языка в международном масштабе	2.36	1.49	5.66	1.32
Демография					
1	оценочная пропорция	4.81	1.35	3.17	1.46
2	оценочная языковая пропорция	2.31	1.11	5.70	1.04
3	браки в своей группе	3.06	1.65	2.93	1.58
4	уровень рождаемости	3.51	1.59	3.25	1.41
5	эмиграция	3.21	1.41	3.11	1.52
6	иммиграция	2.74	1.50	2.81	1.43
Институциональная поддержка					
1	деятельность правительства	2.70	1.42	6.40	1.04
2	экономика	4.27	1.39	4.45	1.35
3	бизнес	1.94	1.34	6.59	1.03
4	образование	4.96	1.53	5.79	1.32
5	политическая власть	4.86	1.50	4.44	1.34
6	культурная жизнь	5.44	1.24	4.53	1.52
7	религия	3.64	1.79	5.69	1.42
8	СМИ	5.17	1.53	5.49	1.50
Общая жизненность					
1	сила/активность (группы)	4.66	1.33	4.66	1.35
2	сила/активность (группы) через 20–30 лет	4.78	1.76	4.77	1.41
3	сила/активность (языка)	4.24	1.55	5.24	1.43
4	сила/активность (языка) через 20–30 лет	4.78	1.78	5.01	1.43
Идентификация					
1	важность принадлежности к белорусскому народу	7.35	2.65		
2	отношение к языку	6.76	3.05		
3	владение языком детьми	7.80	2.91		

Белорусская демография. По мнению студентов, белорусов в Беларуси гораздо больше, чем русских (1). Что касается языковой пропорции (2), то русскоязычные оцениваются как большинство. Не наблюдается существенной разницы в частоте смешанных браков (3), в уровне рождаемости (4), в уровнях эмиграции (5) и иммиграции (6).

Белорусская институциональная поддержка. Студенты считают, что белорусский язык не слишком поддерживается вследствие его незначительного употребления по сравнению с русским в государственных органах (1) и в сфере предпринимательства (3). Что касается экономики (2) и представленности

белорусов и русских в политической власти (5), разница между белорусами и русскими воспринимается как незначительная. Студенты полагают, что русский язык получает сильную поддержку в образовательной сфере (4), а белорусскому языку здесь уделяется намного меньше внимания. В культурной жизни студенты видят более сильной позицию белорусов (6). Белорусский и русский языки по-разному оцениваются в религии (7), при этом баланс недвусмысленно склоняется в пользу русского языка. Наконец, нет существенной разницы в воспринимаемой позиции языков в СМИ (8).

Общая жизненность белорусов. Белорусы имеют скорее среднюю воспринимаемую силу и активность (1), в этом плане они мало отличаются от русских. Когда речь идет о будущей силе обоих народов (2), оценочная относительная сила остается той же. Студенты оценивают относительную силу и активность белорусскоязычных людей (3) более низко по сравнению с силой и активностью русскоязычных. Они предсказывают некоторый подъем для белорусскоязычных и совсем небольшое падение для русскоязычных в будущем (4).

В блоке статусных факторов наиболее высокие оценки получило общее восприятие белорусов, а наименьшие – международный статус белорусского языка и экономический статус белорусов. Демографические факторы также оцениваются очень по-разному. Опрошенные считают, что значительная доля белорусов среди населения страны и низкий уровень эмиграции позитивно влияют на жизненность. Но небольшое количество белорусскоязычных и низкий уровень иммиграции имеют негативное значение. Значительные контрасты можно также наблюдать в отношении пунктов, которые затрагивают институциональную поддержку. Студенты склонны выставлять достаточно высокие оценки по пунктам, относящимся к представленности белорусов в культурной жизни и употребительности белорусского языка в СМИ. В то же время употребительность белорусского языка в предпринимательской сфере и в государственных органах оценивается самым низким образом.

Что касается направления развития общей жизненности через 20–30 лет, для белорусской выборки интересно то, что респонденты-белорусы и респонденты-русские оценивают эти параметры в целом одинаково. Единственное отклонение – вопрос о будущей силе и активности белорусскоязычных людей. В то время как этнические белорусы предвидят здесь некоторую позитивную динамику, этнические русские предсказывают небольшой регресс.

Украинцы. Средние числа, полученные в украинской студенческой группе по каждому пункту анкеты, показаны в табл. 2.

Украинский статус. Студенты считают, что украинский народ гордится своей культурной историей (1), однако его воспринимаемый статус статистически не отличается от статуса русских. Украинцы обладают средним воспринимаемым экономическим статусом (2), он немного ниже, нежели статус рус-

Таблица 2. Средние баллы в украинской группе (n=122)

		Украинцы		Русские	
		mean	sd	mean	sd
Статус					
1	гордость за историю и культуру	4.86	1.32	5.06	1.35
2	богатство	3.88	1.15	4.35	1.16
3	оценка группы в Украине	5.84	1.23	4.39	1.32
4	оценка языка в Украине	5.34	1.39	5.02	1.37
5	оценка языка в международном масштабе	3.17	1.51	4.80	1.38
Демография					
1	оценочная пропорция	4.87	1.47	3.06	1.45
2	оценочная языковая пропорция	4.10	1.14	4.28	1.23
3	браки в своей группе	3.69	1.30	3.44	1.28
4	уровень рождаемости	4.02	1.37	3.56	1.18
5	эмиграция	4.98	1.18	3.80	1.46
6	иммиграция	2.82	1.32	2.94	1.21
Институциональная поддержка					
1	деятельность правительства	5.00	1.32	4.56	1.61
2	экономика	4.55	1.29	4.69	1.26
3	бизнес	4.25	1.54	5.30	1.18
4	образование	6.12	0.99	3.46	1.39
5	политическая власть	5.33	1.18	4.02	1.41
6	культурная жизнь	5.50	1.18	4.29	1.50
7	Религия	4.83	1.44	4.67	1.56
8	СМИ	5.57	1.19	4.74	1.51
Общая жизненность					
1	сила/активность (группы)	4.96	1.40	4.41	1.33
2	сила/активность (группы) через 20–30 лет	5.77	1.39	4.18	1.67
3	сила/активность (языка)	5.01	1.28	4.93	1.29
4	сила/активность (языка) через 20–30 лет	5.85	1.31	4.12	1.67
Идентификация					
1	важность принадлежности к украинскому народу	8.14	2.58		
2	отношение к языку	8.08	2.46		
3	владение языком детьми	9.07	1.87		

ских. Считается, что как группа (3) украинцы воспринимаются гораздо лучше, чем русские. Студенты полагают, что украинский язык имеет высокий престиж в Украине (4); престижная ценность, которую они приписывают русскому языку, немного ниже. Международный статус украинского языка оценивается поразному, но всегда в пользу русского языка (5).

Украинская демография. Студенты считают, что пропорция украинцев по отношению к русским определенно в пользу украинцев (1). Они полагают, что в Украине немного больше русскоязычных, чем украиноязычных (2). Что касается смешанных браков (3), то можно заметить, что, по мнению студентов, смешанные браки среди русских более частые. Воспринимаемый уровень рож-

даемости (4) среди украинцев оценивается несколько выше по сравнению с уровнем рождаемости русских. Студенты думают, что уровень эмиграции (5) среди украинцев много выше, чем у русских. Но с точки зрения уровня иммиграции (6) украинцы и русские практически не отличаются.

Украинская институциональная поддержка. Студенты полагают, что употребление украинского языка в государственных органах (1) находится на довольно высоком уровне и что русский употребляется немного реже. Они не видят значительной разницы между двумя народами с точки зрения их роли в экономике (2). Впрочем, в сфере предпринимательства (3) более сильны позиции русского языка. В сфере образования (4) репрезентация украинского языка воспринимается как значительно более высокая по сравнению с русским. Студенты также думают, что украинцы явно имеют больше политической власти, чем русские (5). По мнению респондентов, украинцы преобладают и в культурной жизни (6). В СМИ (8) украинский язык используется более активно, чем русский, однако относительно употребления украинского и русского языков в сфере религии (7) не видят существенной разницы.

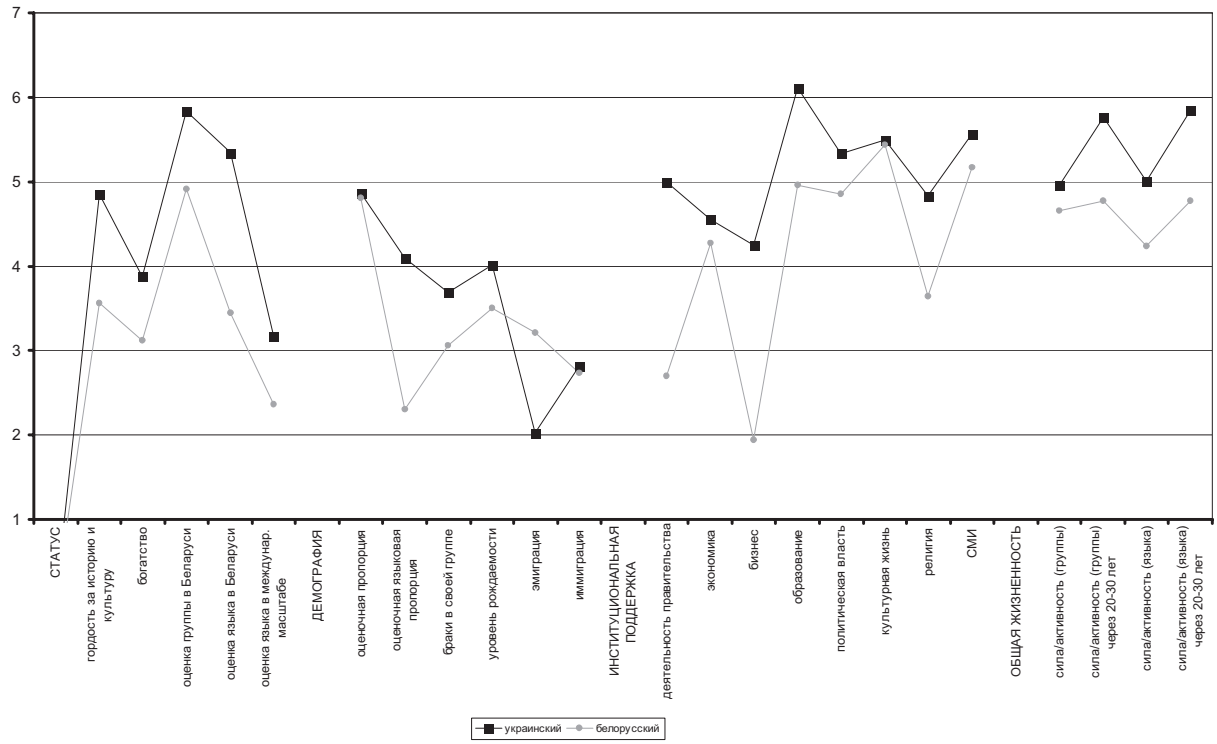
Общая жизненность украинцев. Украинцы обладают немного более высокой воспринимаемой силой и активностью (1), чем русские. Что касается будущей силы обоих народов (2), то оцениваемая относительная сила украинцев должна возрасти, в то время как сила русских уменьшиться. Студенты считают, что относительная сила и активность украиноязычных людей практически равна силе и активности русскоязычных, однако, подобно предыдущему случаю, они предсказывают возрастание силы и активности для украиноязычных и упадок для русскоязычных.

Как можно заметить, что касается статусных факторов, то статус украинского языка в Украине получил самые высокие оценки, а международный статус – самую низкую. Демографические факторы также распределились по-разному. С одной стороны, значительный удельный вес украинцев среди населения и ощутимая пропорция украиноязычных позитивно влияют на жизненность. С другой стороны, высокий уровень эмиграции украинцев имеет негативное значение. Ответы на вопросы, имеющие отношение к институциональной поддержке, сгруппировались наиболее плотно. Здесь употребление украинского языка в образовательной системе оценено наивысшим образом, а его использование в сфере предпринимательства – самым низким.

Что касается направления развития общей жизненности через 20—30 лет, то, как указывалось выше, обнаружилась существенная разница между оценками украинцев и русских. В то время как украинские респонденты предсказывают позитивную динамику для своей группы и, особенно, украиноязычных людей и одновременно предвидят упадок для русских и русскоязычных, русские предполагают подъем для своей группы и довольно скептически относятся к возможности ощутимого подъема для украинцев.

Сравнение белорусского и украинского «профилей жизненности»

Средние оценки по пунктам, составляющим факторы жизненности, представлены на рис. На нем мы можем видеть сравнение белорусской и украинской субъективной этноязыковой жизненности.



Сравнительный профиль белорусской и украинской воспринимаемой жизненности

Рисунок обнаруживает заметное сходство между кривыми на отрезках, относящихся к статусу и общей жизненности. Однако наблюдается значительная разница между профилями на отрезках, относящихся к демографии и институциональной поддержке. Что касается статусных факторов, то обе группы обнаруживают самые высокие оценки по пункту о социальном статусе, а самые низкие – по пункту, посвященному международному признанию. Оценки в белорусской группе значительно ниже по всем пяти пунктам статусного блока. Следовательно, можно сделать вывод, что воспринимаемый белорусский статус заметно ниже.

В демографическом блоке рисунок свидетельствует, что обе группы явно преобладают с точки зрения количественной пропорции населения, однако низкий уровень иммиграции является скорее неблагоприятным фактором. Вопрос об уровне иммиграции оказывается единственным во всех расчетах, где белорусские оценки превышают украинские.

В какой-то мере кривые на отрезке институциональной поддержки совпадают с ситуацией, полученной на отрезке статусных факторов: большинство украинских оценок превышает аналогичные белорусские. Все украинские оценки на отрезке институциональной поддержки находятся выше средней точки шкалы, что указывает на благоприятное сочетание факторов институциональной поддержки. Иная ситуация в белорусском случае. Особенно большая разница фиксируется в употреблении белорусского и украинского языков в государственных органах, в сфере предпринимательства, в религии и в образовании. В то же время различия в оценках, относящихся к культурной жизни, экономике и представленности белорусского и украинского языков в средствах массовой информации, представляются статистически незначительными.

Наконец, кривые соответствуют полученной общей закономерности о более сильной жизненности украинцев; тенденция более оптимистично смотреть в будущее также свойственна украинцам.

Идентичность и жизненность

Средние оценки идентичности для украинцев оказались очень высокими (Me = 8.43). Оценки белорусов ниже (Me = 7.30).

Для того чтобы определить отношения между белорусской/украинской идентичностью и СЭЖ, были сделаны межгрупповые сравнения. Они показали, что идентичность и СЭЖ связаны позитивной корреляцией. Сочетание вышеприведенных цифр с цифрами, касающимися украинской/белорусской СЭЖ, свидетельствует, что идентичность выше в той степени, в какой была выше СЭЖ. Иными словами, высокая жизненность украинцев, по-видимому, предполагает сильную идентификацию, в то время как низкая (или средняя) жизненность белорусов обусловливает более слабую идентификацию.

Затем мы исследовали внутригрупповые отношения между идентичностью и жизненностью по отношению к своей группе / жизненностью по отношению к чужой группе. С этой целью в обеих выборках были выделены группы студентов, которые помечали идентификационный пункт неизменно высоко (8 и выше), – эти подгруппы мы условно назвали «сильными идентификаторами». По контрасту подгруппы, где идентификационные пункты оценивались на 7 и ниже, условно были названы «слабыми идентификаторами». Результаты таких перегруппировок представлены в табл. 3 и 4.

Оказалось, что существует значительная разница между белорусской/украинской СЭЖ для слабых и сильных идентификаторов. В целом белорусская (и особенно украинская) СЭЖ воспринимается как значительно более слабая слабыми идентификаторами и *vice versa*. Особенно отличные суждения обнаруживаются по вопросам общей жизненности в украинской части респондентов.

Таблица 3. Соотношение между белорусскими сильными и слабыми идентификаторами (сильные, n=68; слабые, n=23)

		Сильные идент-ры		Слабые идент-ры	
		бел.	рус.	бел.	рус.
Статус					
1	гордость за историю и культуру	3.71	4.59	3.73	4.64
2	богатство	3.09	3.55	3.00	3.70
3	оценка группы в Беларуси	4.75	4.84	4.64	4.91
4	оценка языка в Беларуси	3.58	5.65	3.13	5.91
5	оценка языка в международном масштабе	2.91	5.62	2.18	4.83
Демография					
1	оценочная пропорция	4.72	3.30	4.57	3.52
2	оценочная языковая пропорция	2.41	5.72	2.11	5.80
3	браки в своей группе	3.19	3.06	2.32	2.64
4	уровень рождаемости	3.37	3.13	3.00	3.17
5	эмиграция	3.26	3.00	2.86	3.23
6	иммиграция	2.76	2.75	2.65	2.52
Институциональная поддержка					
1	деятельность правительства	2.82	6.34	3.35	6.09
2	экономика	4.27	4.48	4.38	4.85
3	бизнес	2.04	6.62	2.09	6.52
4	образование	5.10	5.68	4.65	6.22
5	политическая власть	4.95	4.48	5.52	4.43
6	культурная жизнь	5.50	4.60	5.26	4.61
7	религия	3.99	5.68	2.87	6.09
8	СМИ	5.35	5.46	4.96	5.43
Общая жизненность					
1	сила/активность (группы)	4.85	4.84	4.83	4.43
2	сила/активность (группы) через 20–30 лет	5.18	4.75	4.62	4.52
3	сила/активность (языка)	4.30	5.37	4.22	5.22
4	сила/активность (языка) через 20–30 лет	5.06	5.16	4.18	5.00

Однако некоторые пункты обнаруживают негативную корреляцию между степенью идентификации и СЭЖ. Например, украинские сильные идентификаторы по сравнению со слабыми идентификаторами воспринимают свою группу как обладающую более низкой жизненностью по вопросам экономического статуса и пропорции украинцев относительно русских. Что касается сильных и слабых идентификаторов в белорусской выборке, то негативная корреляция обнаруживается по некоторым пунктам, касающимся институциональной поддержки. В сравнении со слабыми идентификаторами, белорусские сильные идентификаторы выставили более низкие оценки по вопросам представленности белорусского языка в государственных учреждениях и в сфере предпринимательства, а также представленности белорусской общины в экономике и политической власти.

Таблица 4. Соотношение между украинскими сильными и слабыми идентификаторами (сильные, n=81; слабые, n=14)

		Сильные идент-ры		Слабые идент-ры	
		укр.	рус.	укр.	рус.
Статус					
1	гордость за историю и культуру	5.03	5.09	4.57	5.15
2	богатство	3.85	4.36	4.00	4.21
3	оценка группы в Украине	5.91	4.33	5.23	4.92
4	оценка языка в Украине	5.44	5.04	4.43	5.14
5	оценка языка в международном масштабе	3.12	4.79	3.00	5.08
Демография					
1	оценочная пропорция	4.88	3.07	5.00	3.23
2	оценочная языковая пропорция	4.32	4.02	3.38	5.23
3	браки в своей группе	3.78	3.46	3.93	3.86
4	уровень рождаемости	4.11	3.51	3.71	3.93
5	эмиграция	2.09	3.58	2.08	2.38
6	иммиграция	2.90	3.00	2.23	2.69
Институциональная поддержка					
1	деятельность правительства	5.10	4.47	4.64	4.57
2	экономика	4.53	4.78	4.38	4.62
3	бизнес	4.20	5.46	3.71	5.29
4	образование	6.17	3.48	5.86	3.29
5	политическая власть	5.35	4.07	4.62	4.23
6	культурная жизнь	5.56	4.26	5.15	4.31
7	религия	4.89	4.74	4.31	5.15
8	СМИ	5.58	4.72	5.43	4.57
Общая жизненность					
1	сила/активность (группы)	5.16	4.42	3.54	4.43
2	сила/активность (группы) через 20–30 лет	5.99	4.01	4.62	5.15
3	сила/активность (языка)	5.23	4.95	4.00	5.00
4	сила/активность (языка) через 20–30 лет	6.11	3.98	4.62	4.69

Что касается оценок жизненности чужой группы, то в украинской выборке обнаружилось, что в отличие от сильных идентификаторов слабые идентификаторы приписывают довольно высокие оценки будущей силе русскоязычных людей и, особенно, будущей силе и активности русской группы в целом. Они считают, что будущая сила русскоязычных уменьшится незначительно, а будущая сила русских увеличится.

Заключительные замечания

Довольно сложно судить, в какой степени обнаруженная субъективная этноязыковая жизненность украинцев и белорусов соответствует объективной языковой жизненности, подтвержденной достоверными научными данными.

Только в отдельных случаях (например, относительно оценки пропорции населения) можно говорить, что такое сопоставление выглядело бы обоснованным. Так, при трансформации наших данных по пункту «пропорции населения» в обычные процентные отношения мы получили бы, что украинцы составляют около 65% населения, в то время как русские – около 35%. (Подобные цифры получаются и в белорусском случае.) Между тем в соответствии с данными Всеукраинской переписи населения 2001 г. украинцы составляли 77,8% населения Украины, тогда как русские – 17,3% (Про кількість та склад… 2002). Таким образом, респонденты явно занижают количество украинцев и завышают количество русских. Эта тенденция еще более четко прослеживается на белорусском примере, где в соответствии с данными последней переписи белорусы составляют 81,2% населения, а русские – 11,4 (Национальный состав 2001: 38). То обстоятельство, что и украинцы и белорусы завышают количество русских, проживающих в их странах, свидетельствует, вероятно, о достаточно продвинутом уровне русификации украинского и белорусского обществ (и, соответственно, высоких шансах на жизненность русской общины). Судя по ответам на вопрос о пропорциях населения, то обстоятельство, что русские имеют в Украине хорошие шансы на жизненность, достаточно отчетливо осознается респондентами.

Общую картину, в соответствии с которой жизненность белорусов слабее, чем жизненность украинцев, можно признать правдоподобной. Хотя оценки респондентов производны не столько от глубокого проникновения в проблему, тщательного анализа (на который, впрочем, у них не было времени), а от бытующих стереотипов, распространенных в обществе мнений. В этом смысле показательна оценка украинскими респондентами уровня эмиграции. Вероятно, благодаря тому, что в реальной жизни Украины широко распространен феномен *заробитчанства* (гастарбайтерства; «временных поездок за пределы страны на сезонные, временные работы либо для мелкой торговли») и это явление получило очень широкое освещение в СМИ, украинские респонденты вопреки реальности[5] оценили параметр эмиграции (который в первую очередь учитывает выезд за пределы страны на постоянное проживание) как исключительно критический для украинской жизненности.

Специфика украинской субъективной этнолингвистической жизненности может пониматься лучше, если мы сопоставим данные респондентов-украинцев с данными респондентов-русских. В результате этого сравнения мы увидим, что украинцы скорее переоценивают свою жизненность (и, соответственно, недооценивают жизненность русских) по таким параметрам, как употребление языков в государственных учреждениях (украинцы выставили для русского языка в данном случае 4,56, тогда как русские – 5,00), употребление русского языка в образовании (соответственно 3.46 vs. 4.2), в сфере религии

(4,67 vs. 5,10), СМИ (4,74 vs. 5,30), представленность русских в культурной жизни Украины (4,29 vs. 5,10).

Существует известное сходство белорусского и украинского профилей жизненности в отношении статусных факторов и отчасти институциональной поддержки. При этом если профили в части статусных факторов довольно похожи, то профили в части институциональной поддержки значительно различаются в отношении таких пунктов, как использование языков в сфере предпринимательства, государственных органах, религии и образовании. В Украине в отличие от Беларуси в последние годы проводилась довольно интенсивная работа по включению украинского языка в систему образования и власти, и эта деятельность достаточно хорошо замечена украинскими респондентами.

С точки зрения отношения идентичности и СЭЖ сравнения между двумя группами показали, что идентификация и СЭЖ связаны позитивной корреляцией. Более высокая жизненность украинцев, кажется, стимулирует сильную идентификацию, в то время как более низкая СЭЖ белорусов подталкивает к слабой идентификации.

Сложнее выглядит картина при внутригрупповых сравнениях. Хотя в целом, как и в предыдущем случае, наблюдалась (особенно в украинской выборке) позитивная корреляция (то есть респонденты со слабой идентификацией воспринимали жизненность своей группы как ослабленную и наоборот), в ряде случаев (особенно в белорусской выборке) можно было наблюдать и отрицательную корреляцию (то есть ослабленную жизненность своей группы ощущали именно респонденты с сильной идентификацией). Наши данные, таким образом, подтверждают предположение Ytsma et al. о том, что «in low (or medium) vitality groups ID may be negatively related to ingroup SEV»(Ytsma et al. 1994: 76).

В некоторых случаях наблюдается интересная разница между данными украинского анкетировании 2000 г., с одной стороны, и данными анкетирования 2004 г. – с другой. Так, например, в 2000 г. по сравнению с 2004 г. респонденты более высоко оценивали параметр «гордость украинцев за свою историю и культуру», престиж русского языка, употребление украинского языка в государственных органах. К сожалению, ввиду недостаточной сопоставимости проанкетированных в 2000 и 2004 гг. контингентов и особенно по причине разницы измерительных шкал трудно судить, на самом ли деле за прошедшие четыре года одновременно снизилось воспринимаемое употребление украинского языка в государственных органах, а престиж русского языка упал. Если бы это было так, то можно было бы сделать осторожный вывод, что в Украине общий воспринимаемый престиж языка иногда зависит не столько от конкретных языковых практик, сколько от продекларированной правительством «генеральной линии».

Литература

Біланюк Л. Підсвідоме ставлення до мов – дзеркало мовної політики // Урок українскої. № 7. 2001.

Гринів О. Державна мова в конституційному полі // Мовні конфлікти і гармонізація суспільства. Матеріали наукової конференції. 28–29 травня 2001 року / ред. В. Кувда, Л. Масенко, В. Радчук. Київ: Київський університет, 2002. С. 10–16

Дзюба І. Сучасна мовна ситуація в Україні (замість передмови) // Державність української мови і мовний досвід світу. Матеріали Міжнародної конференції / ред. Г. Скрипник и др. Київ, 2000. С. 3–11.

Запрудскі С., Лаўжаль Г. Суб'ектыўная этнамоўная жыццёвасць і этнічная ідэнтыфікацыя // Беларуская мова ў другой палове XX стагоддзя. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 22–24 кастрычніка 1997 года) / рэд. Л. Сямешка, М. Прыгодзіч і др. Мн., 1998. С. 56–60.

Жыццёвасць беларускай нацыянальнай і моўнай супольнасцяў: меркаванні "рускамоўных" беларусаў vs. меркаванняў "беларускамоўных" беларусаў vs. меркаванняў рускіх // Język a tożsamość na pograniczu kultur / red. Ełzbieta Smulkowa, Anna Engelking. Białystok, 2000. S. 129–133.

Запрудскі С., Ажнюк Б., Лаўжаль Г. Суб'ектыўная этнамоўная жыццёвасць і ідэнтычнасць: беларуска-ўкраінскае вымярэнне // Беларуская мова: Шляхі развіцця, кантакты, перспектывы / рэд. Г. Цыхун, С. Запрудскі, Н. Мячкоўская. Мн.: Беларускі кнігазбор. С. 180–185.

Масенко Л. Мова і суспільство. Постколоніальний вимір. Київ: Видавничий дім "КМ Академія", 2004.

Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков: Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Статистический сборник. Т. 1. Мн.: Министерство статистики и анализа Республики Беларусь, 2001.

Падлужны А. І. Мова і грамадства. Мн.: Беларускі кнігазбор, 1997.

Пирожков С., Малиновская Е., Хомра А. Внешние трудовые миграции в Украине: социально-экономический аспект. Киев: Совет национальной безопасности и обороны Украины, Национальный институт проблем международной безопасности, 2003.

Плотнікаў Б. А. Унутраныя фактары сучаснага стану беларускай мовы // Беларуская мова ў другой палове XX стагоддзя. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 22–24 кастрычніка 1997 года) / рэд. Л. Сямешка, М. Прыгодзіч і др. Мн., 1998. С. 35–37.

Погрібний А. Державна мова як важіль українського державотворення // Мовознавство. Доповіді та повідомлення на IV Міжнародному конгресі україністів / ред. В. Німчук и др. Київ: Університецьке видавництво «Пульсари», 2002. С. 142–149.

Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року // Урядовий кур'ер. 28 грудня 2002 року. № 244.

Смаляк А. А. Ці пагражае нам двухмоўе? // Іванова С. Ф., Іваноў Я. Я., Мячкоўская Н.Б. Сацыякультурная прастора мовы. Мн., 1998. С. 91–95.

Bourhis Richard Yvon, Giles Howard, Rosenthal Doreen. Notes on the construction of a 'Subjective vitality questionnaire' for ethnolinguistic groups // Journal of Multilingual and Multicultural Development 2.2. 1981. P. 145–155.

Fishman Joshua A., ed. Handbook of language and ethnic identity. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

Giles H., Bourhis R.Y., Taylor D.M. Towards a theory of language in ethnic relations // Language, Ethnicity and Intergroup Relations / ed. H. Giles. New York: Academic Press, 1977.

Giles Howard, Rosenthal Doreen, Young Louis. Perceived ethnolinguistic vitality: the Anglo- and Greak-Australian setting // Journal of Multilingual and Multicultural Development 6.3-4. 1985. P. 253–269.

Kraemer Roberta, Olshtain Elite. Perceived ethnolinguistic vitality and language attitudes: the Israeli setting // Journal of Multilingual and Multicultural Development. 10.3.1989. P. 197–212.

Landry Rodrigue, Allard Réal, eds. Ethnolinguistic Vitality // International Journal of the Sociology of Language. 1994. P. 108.

Ytsma Jehannes, Viladot Maria Angels, Giles Howard. Ethnolinguistic vitality and ethnic identity: some Catalan and Frisian data // International Journal of the Sociology of Language. 108. 1994. P. 63–78.

Примечания

[1] В литературе нет недостатка в противоречивых, часто очень критических, оценках современного языкового развития в Беларуси и Украине. Например, Б. Плотников считает, что белорусский язык в настоящее время «вытеснен почти из всех сфер общественной жизни… находится в своем доме в роли Золушки, которым пренебрегает по примеру руководителей страны и большинства официальных лиц преимущественная часть населения» (Плотнікаў 1998: 35). По мнению заведующего кафедрой теплохолодотехники Могилевского технологического института А. Смаляка, перед- и послереферендумная ситуация в Беларуси (речь идет о референдуме 1995 г.) может быть определена следующим образом: «Официально референдум восстановил равный статус русского и белорусского языков. Фактически его не было и до референдума. Выступления против “дискриминации” русского языка на самом деле были выступлениями против утраты им господствующего положения. Фактически референдум закрепил господствующее положение русского языка» (Смаляк 1998: 92). В соответствии с формулировками А. Подлужного, «в языковой политике сейчас господствуют [...] общественные организации, которые считают белорусский язык ненужным или несуществующим», белорусский язык «почти полностью вытеснен» из большинства таких сфер, как государственное управление и строительство общественной жизни, политика, право, образование и национальная культура (Падлужны 1997: 67, 72–73).

А. Погрибный утверждает, что «ныне русификация на преимущественной части территории Украины не только не остановлена, но наоборот – во многих регионах, включая столицу, набрала новые обороты», «резко сужается естественный ареал бытования украинского языка» (Погрібний 2002: 145). Л. Масенко пишет об «ослаблении позиций украинского языка», об «упадке живых разговорных форм бытования украинского языка в урбанистической среде Украины и распространении вместо них русской речи» (Масенко 2004: 157, 158). В соответствии с О. Гринивым, «сфера употребления украинского языка сужается, а его функционирование ограничивается официальным ритуалом и домашним употреблением» (Гринів 2002: 11). По мнению автора известного труда «Интернационализм или русификация?»,

на переломе тысячелетий уместно говорить, что в продвижении украинского языка «во многих сферах мы отброшены назад даже в сравнении с концом 80-х годов», что «ныне в Украине наиболее подверженным угрозе исчезновения меньшинством, требующим защиты, являются украиноязычные украинцы» (Дзюба 2000: 5, 10). Впрочем, другие авторы не склонны слишком драматизировать ситуацию: «современный статус украинского языка вовсе не низкий и в противовес прежним стереотипам он считается культурным языком» (Біланюк 2001: 7).

2 Изначально мы имели целью проанкетировать в 2004 г. также белорусских студентов, однако, к сожалению, эта задача не была выполнена.
Анкета образца 2000–2001 гг., с одной стороны, и анкета 2004 г. – с другой, незначительно отличались в формулировках вопросов. Например, вопрос об отношении к белорусам/русским в Беларуси был задан в следующей форме: «Наколькі станоўча ацэньваюцца ў Беларусі наступныя нацыянальныя супольнасці?» Аналогичный вопрос в украинской анкете выглядел следующим образом: «Як ставляться в Украпні до таких національних спільнот?» Мы предполагаем, что такие отличия не влияли значительно на ответы респондентов.

3 Анкеты респондентов-русских не игнорировались и привлекались в качестве сравнительного материала.

4 Опросники, в которых одновременно указаны 2 родных языка, были исключены из выборки.

5 Как свидетельствуют украинские ученые, «на протяжении 90-х годов минувшего столетия численность внешних миграционных потоков из Украины постоянно сокращалась. На пороге нового тысячелетия объемы перемещений между Украиной и странами СНГ и Балтии были в семь раз меньше, чем в начале 90-х, а со странами так называемого старого зарубежья – более, чем в два раза». См.: Пирожков и др. 2003: 5.

Оля Гнатюк

ПРОЩАНИЕ С ИМПЕРИЕЙ*

МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Во мне живут две души,
и обе хотят расстаться
друг с другом.
«Фауст», И.-В. Гете

Формула «Между Востоком и Западом», распространенная в украинской дискуссии в межвоенный период, вскоре после падения коммунизма вновь приобрела популярность. Она используется для определения пограничной ситуации, указывает на проблемы, сопутствующие самоопределению, очерчивает стратегическое положение освобождающихся стран. Основной причиной популярности этой формулы остается сохранение старого раздела на Западную и Восточную Европу (в котором, как иронично изобразил Андрухович, свет отделен от тьмы). Запад ассоциируется с чувством безопасности, а Восток (в зависимости от того, принимается он либо отвергается) – с чувством превосходства или дискомфорта.

После 1945 г. дискуссия о стране (странах) между Востоком и Западом приобрела иное, нежели перед войной, значение. Западное увлечение победившим в войне коммунизмом, так же как и симпатии к Востоку части интеллектуальных кругов Центральной Европы, привело к тому, что эта формула стала означать попытку соединения социалистических идей и западного либерализма. Наиболее четко это

* Пятая глава книги «Прощание с империей. Украинские дискуссии об идентичности»

воплотилось в программе Бенеша. Вацлав Черны – знаменитый чешский послевоенный литературный критик, писал после поездки во Францию:

> «Только там я осознал полностью то, что у нас совершенно не ясно: почему западноевропейские интеллектуалы в буквальном смысле на нас надеются и возлагают повышенную ответственность. Дело в том, что мы сейчас находимся в положении привилегированной нации, так как являемся – наряду с разоренной Польшей – единственной нацией с несомненно западной культурой, которая выступает первопроходцем в сфере определяющего влияния России. Перед нами стала задача добиться желаемого синтеза, мы должны начать первыми и, быть может, стать примером для всей Европы»[1].

Вскоре, однако, сталинизм и начало «холодной войны» поставили крест на этих идеях. Как писал Т. Г. Аш, Европа разделилась на тех на Западе, у которых есть Европа, и на тех на Востоке, кто верит в Европу[2].

В послевоенной польской мысли эта формула лучше всего проявилась в концепциях Ежи Гедройца. После 1989 г. мы наблюдаем ее широкое распространение – от трудов и научных выступлений Анджея Боровского, Тадэуша Хжановского, Александра Гейштора, Ежи Клочовского, Яна Кеневича, Януша Тазбира до открытой дискуссии в обществе.

Положение между Востоком и Западом в глазах интеллектуалов нашего региона представлялось либо ценностью, либо же недостатком. Здесь определяющим было отношение к Западу. Авторы, которые видели в Западе образец цивилизации, считали «бытие между» симптомом незрелости (цивилизационной, экономической и даже моральной). Зато либеральная интеллигенция, противостоящая евроцентризму как проявлению дискурса доминации, видела в пограничных культурах особую ценность, которая была обусловлена культурным разнообразием.

Мысль об Украине как стране между Востоком и Западом стала очень популярной и в последнее время[3]. На первый взгляд эта концепция напоминает идею Центральной Европы, поскольку тоже выделяет культурное пространство между Востоком и Западом и придает особое значение в нем Украине, но на самом деле значительно от нее отличается. Сложившаяся идентичность может представлять ценность сама по себе, но в этой формуле содержится целостность территории всей Украины, а не только ее галицинской части. Не менее существенной разницей является и то, что центральноевропейская концепция имела литературное происхождение, а формула «между Востоком и Западом» родилась из специфического конфликта между историографией и геополитикой. Дискуссию об нахождении Украины между Востоком и Западом с переменным

энтузиазмом ведут стратеги в области геополитики и гуманисты. Историкам эта концепция позволила сделать коренную ревизию истории Украины: с одной стороны, отойти от этноцентричной позиции, с другой – порвать с российской и советской историографией. А вот писатели – что удивительно – склоняются к принадлежности (либо тяготению) Украины к европейскому культурному дискурсу и не желают находить себя на пересечении различных влияний и цивилизаций. Этой формулой охотно пользуются и политики, тем самым придавая своим высказываниям видимость геостратегических размышлений. В значительной мере благодаря им и произошла девальвация этого определения в интеллектуальном дискурсе.

Сегодня можно говорить о нескольких интеллектуальных подходах в понимании Украины между Востоком и Западом. Во-первых, это концепция украинской культуры как культуры пограничья между Востоком и Западом, разнородные составляющие которой, сплетенные между собой, представляют, по сути, ее идентичность. Повышению восприимчивости к подобной разнородности сопутствует заинтересованность историей, особенно периодами, в которых контакты между Востоком и Западом были интенсивны (XVI–XVII вв.). Во-вторых, это концепция украинской культуры как поля, на котором (согласно школьному определению, «в результате исторического развития») разразилась битва между двумя чужими и абсолютно враждебными друг другу цивилизациями. Первой концепции соответствует метафора моста, соединяющего два берега, а во второй выражается идея *antemurale* (своего рода цивилизационного края – следовательно, противопоставления двух цивилизаций). Для первой концепции характерно убеждение, что украинскую культуру сформировало «бытие между», тем самым предопределив ее роль медиатора, для другой же ключевой является уверенность в особенной (недооцененной) роли защитника европейских ценностей, а также в культурном превосходстве Запада. В этой позиции очень четко проявляется негативное отношение к Востоку, под которым чаще всего подразумевается Россия, которой приписывается азиатскость с различными стереотипными чертами (деспотизм, жестокость, подверженность примитивным инстинктам). Последователи первой концепции подчеркивают присутствие различных элементов в собственной культуре и считают это ценностью. Во второй – доминирует риторика в поддержку «западности» Украины, которую сопровождает риторика «Возвращения в Европу». Третья концепция как бы вырастает из первых двух, хотя ни на одну из них не ссылается. Она выдвигает на первый план различия между Западной и Восточной Украиной. Как и в первой концепции, здесь тоже Запад встречается с Востоком на территории самой Украины. Естественно, подобная встреча не приводит к рождению культурных ценностей; наоборот, расщепление идентичности делает невозможной консолидацию общества. Четвертой концепции свойствен-

но помещение отечественной культуры в контекст западной через определенные художественные приемы или интеллектуальные дискурсы. Пятая концепция (менее противоречивая, чем вторая) из формулы «между Востоком и Западом» выводит, что Украина находится в центре Европы. Дискуссии в рамках этой концепции крайне неоднородны, иногда они внутренне противоречивы (это выражается, например, в использовании различного понятийного аппарата; в обращении к культурным ценностям и одновременном их умалении). Для всех этих позиций общим является чувство чуждости по отношению к европейской культуре, хотя выражается оно по-разному. В первом случае это осознание собственного отличия, которое не сопряжено с оценочным подходом, во втором, третьем и четвертом – европейская культура трактуется с уважением: как образец, к которому следует стремиться или как мера собственной неполноты. В пятом случае она чаще всего воспринимается критически – с чувством непринятия или разочарования. Содержание дискурса предопределяет отношение к собственной культуре – убеждение в необходимости модернизации либо отрицательное отношение к модернизационным процессам (страх перед негативными аспектами модернизации). Когда доминирует отрицательное отношение, появляется убеждение в особой исторической роли Украины и ее культуры, которое сопровождается верой в необходимость консервации (либо воссоздания) элементов, составляющих украинскую исключительность.

Гармония или хаос? В сторону составной идентичности

Накануне обретения Украиной независимости на I Международном конгрессе украинистов с блестящей лекцией «Украина между Востоком и Западом» выступил Игорь Шевченко. Эта речь два года спустя появилась на страницах «Kultura»[4] и лишь позже была напечатана на украинском языке[5]. Ее автор, выдающийся американский специалист по Византии, потомок петлюровской эмиграции, стремился спровоцировать дискуссию, чтобы актуализировать рефлексию над идентичностью и исторической памятью. Действительно, к его примерам сосуществования восточных и западных элементов в культуре и истории Украины – Собора Божьей мудрости (Софийский собор), Могилянского коллегиума (Киево-Могилянской академии) – на протяжении следующего десятилетия обращались неоднократно. В середине 1990-х гг. вызов, брошенный Игорем Шевченко, был принят: Наталия Яковенко свой «Очерк истории Украины» построила на концепции Украины как страны между Востоком и Западом, правда, значительно сместив акценты и затронув проблему восточного (азиатского, степного) влияния[6]. Однако дебаты на тему Украины между Востоком и Западом прошли лишь на страницах «Критики» спустя восемь лет после выступления Шевченко, как бы «по случаю» издания его книги – сборника исследований под тем же названием.

Совсем не случайно эссе Шевченко вызвало заинтересованность в первую очередь у польского читателя. Его тезисы прекрасно вписывались в программу «Kultura», где этот текст впервые и был опубликован. Они были также созвучны с подходами медиевистов и совпали с интересом к латинскому и византийскому наследию[7]. Вдобавок зерно упало на уже подготовленную почву: группа из числа краковских интеллектуалов, связанных с журналом «Znak», в 1984 г. организовала широкую дискуссию, посвященную культуре и истории Украины, которую они поместили между Востоком и Западом. Цензура даже сняла все материалы, которые предназначались для следующего выпуска журнала. Среди них прежде всего отметим дискуссию вокруг эссе середины 1960-х гг. Ивана Лысяка-Рудницкого «Украина между Востоком и Западом» (легально вышла в свет только в 1988 г. в номере «Znak», посвященном тысячелетию крещения Руси[8]).

Контекст этой публикации был необычайно важным, поскольку в предыдущем номере содержалась широкая дискуссия, посвященная диалогу и единству Европы, дополненная ответами на предложенную журналом анкету, касающуюся польского самосознания. На обе темы тогда высказались многие известные авторы, в том числе и Владимир Мокрый, неизменно подчеркивавший преимущества многокультурной традиции[9]. Юбилей тысячелетия крещения Руси стал в Польше хорошим поводом для рефлексии на тему общего польско-украинского прошлого и наследия Востока и Запада в культуре и истории Украины[10]. Следовательно, позиция Игоря Шевченко полностью соответствовала позиции польских интеллектуалов.

Шевченко в своем эссе обращался к традиционному понятию Востока, под которым понимал Византию и восточное христианство (однако не Россию или Азию), а также к понятию Запада, по словам автора, не требующего конкретизации с позиций идентичности географического и культурного содержания. Но «этот Запад преимущественно сводился к Польше, [...] а его главное культурное послание [...] содержалось в польском варианте контрреформации»[11]. С одной стороны, западное влияние угрожало украинской идентичности, с другой – позволяло эффективнее бороться за ее сохранение, примером чему была работа Коллегиума, основанного по образу иезуитских школ митрополитом Петром Могилой (впоследствии Киево-Могилянская академия). Автор отмечал, что влияние как Запада, так и Востока было опосредованным: с одной стороны, через Речь Посполитую, а с другой – через Болгарию и Московское царство (со второй половины XVII в.). Позднее же российская империя даже опосредовала и западное влияние («ориентализация»). Шевченко не говорил об историческом предназначении украинцев, как когда-то Вячеслав Лыпинский, а вслед за ним Иван Лысяк-Рудницкий – об украинской миссии гармоничного объединения Востока и Запада[12]. Вместо этого он открыто призывал своих украинских читателей к непосредственному контакту с Западом, потому что такие

контакты – по его выражению – гарантируют расцвет украинской культуры и являются решающим фактором для ее привлекательности как в собственных глазах, так и в глазах соседей.

Трудно избавиться от впечатления, что Игорь Шевченко подсознательно повторил стратегию Богдана Лепкого, который, будучи сенатором последнего созыва Сейма II Речи Посполитой в 1939 г., провозгласил свою программную речь[13]. Этот выдающийся писатель, профессор Ягеллонского университета, помещал Украину как единое целое (а не разделенную на советскую и польскую) в пространство между Востоком и Западом и одновременно подчеркивал ее отличную от других идентичность[14]. По Лепкому, культура и история Украины – это синтез элементов обеих цивилизаций: римской и византийской[15]. Обе речи были произнесены в канун больших перемен, оба автора сознательно придавали актуальное звучание своим историческим размышлениям об украинской идентичности, рассчитывая на внимательного слушателя, оба одинаково видели шанс для Украины в возврате к европейской культурной идентичности.

Спустя год после реферата Шевченко на I Конгрессе под почти тем же названием выходит в свет статья украинского медиевиста Ярослава Дашкевича, в то время единственного ориенталиста в Украине[16]. Примечательно, что в этой публикации отсутствуют ссылки на две наиболее известные работы под тем же названием – Игоря Шевченко и Ивана Лысяка-Рудницкого. Трудно также считать случайным, что текст был помещен в соседстве со статьями данных авторов[17]. Дашкевич напрямую не полемизирует с Шевченко, но при этом он критикует его тезисы (например, отождествление Востока с Византией, концепцию «ориентализации» посредством Запада), как и с тезисами Грушевского и его ученика О. Терлецкого (здесь, однако, он ссылается на их работы). Дашкевич не только выступает против жесткого раздела на Восток и Запад (опять косвенная ссылка, на этот раз, видимо, на Арнольда Тойнби), но и не соглашается также с традиционным, взятым извне определением сторон света (например, ассоциирование Византии с Востоком, хотя она располагалась на юге от Руси), которое считает заимствованием чужого кругозора (критика Шевченко). Основной задачей украинской историографии он считает исследование контактов не только с Европой (Западом), Россией (Севером), Югом (Византией), но и с Востоком (племенами кочевников, турками и татарами). Здесь следует отметить, что, в принципе, этот Восток относительно Украины тоже не был Востоком; он был Югом (если только исходной точкой является не Львов, а Украина как таковая). В конце статьи медиевист делает вывод, что нет оснований, чтобы вести речь о четкой межцивилизационной границе (тезис Рудницкого, «Frontier Man») в Украине: контакты и взаимные влияния были интенсивны, «границы не только делили, но и соединяли нации – во всяком случае так было в прошлом»[18]. Кажется, кроме научных целей и интереса к ориенталисти-

ке автор руководствовался и определенным политическим мотивом. Об этом свидетельствует его негативное отношение к употреблению «чужих категорий», а в итоге – отрицание разделения, основанного на оппозиции Рим – Византия, и выдвижение идеи связанности с азиатским Востоком. Дашкевич подчеркивал значение турецкого и татарского, а также среднеазиатского влияния на украинскую культуру и в заключение утверждал, что влияние Востока на Запад было значительно более интенсивным, чем влияние Запада на Восток. Основной целью Дашкевича было заявить, что Великой Границы между европейской и неевропейской цивилизациями попросту не существовало. Таким образом, украинская культура с ее многочисленными неевропейскими элементами, подобно культурам стран, лежащих западнее, принадлежала к тому же самому цивилизационному кругу. Однако эта идея не нова, она даже не противоречит взглядам Шевченко (либо взглядам Лысяка-Рудницкого, утверждавшего, что призвание Украины – создание великого синтеза Востока и Запада). Этот своеобразный диалог Дашкевича с предшественниками основывался скорее на изменении акцентов и идеологии, нежели на внедрении нового тезиса. Следует, однако, отметить, что это смещение акцента ведет к серьезным последствиям, поскольку делает из Украины центр мира и отодвигает на задний план то, что ранее считалось основным в разделе на Восток и Запад – римское и византийское наследие. Expressis verbis выразил это Роман Кись, признавая, что «Украина на границе двух миров» — это вариант миссионерства, а также «очень опасная концепция, так как тот, кто находится на границе двух миров, не имеет собственного мира»[19].

Другой львовский интеллектуал, главный редактор журнала «Ї» Тарас Возняк, размышляя на тему украинской и европейской идентичности, указывал на огромную дифференциацию Европы. Возняк склоняется к концепции Украины как страны, находящейся на границе Севера и Юга, Востока и Запада. По его выражению, Украина относится и к католическо-протестантскому Западу, и к византийско-православному Востоку, и к мусульманскому Югу, в результате чего представляет собой своеобразную модель современной Европы[20]. Подобно Дашкевичу, Возняк не ссылается на эссе Шевченко. Он не напрямую полемизирует и с Дашкевичем, и с Шевченко, однако непосредственно спорит с Кшыштофом Помяном[21]. Из общих с Дашкевичем посылок он делает иные умозаключения: многокультурность и разнородность идентичности Украины являются, по его словам, модельной европейской ситуацией, а вопрос «кто мы?» так же часто, как и украинцы, должны задавать себе жители объединенной Европы.

К дискуссии вокруг выступления Шевченко вернулись, как я уже упоминала выше, на страницах «Критики». Поводом послужило издание сборника работ Шевченко «Украина между Востоком и Западом», в который вошли двенадцать эссе (часть из них ранее не публиковалась), посвященных истории и культуре

Украины, а также ее взаимоотношениям с соседями до XVIII в.[22] Семь лет, которые минули с момента приобретения независимости, значительно изменили ситуацию. Во-первых, появилась трибуна – ежемесячник «Критика», где авторы из разных стран и регионов могли без препятствий дискутировать. Во-вторых, благодаря падению «железного занавеса» украинские интеллектуалы получили доступ к ранее не известным работам, что повлияло на качество интеллектуальных дебатов (здесь имеются в виду прежде всего постколониальные исследования[23]). К тому же в середине 1990-х гг. появились работы, побуждающие к повторной рефлексии над содержанием формулы «Между Востоком и Западом». Однако, с другой стороны, в Украине на протяжении этих лет по причине интеллектуальных злоупотреблений сама формула подверглась девальвации во всеобщем восприятии.

Участники этой дискуссии, все, впрочем, историки, принадлежат к формации интеллектуалов, отказавшейся от этноцентризма и отмежевавшейся от принципов советской историографии. Дискуссию спровоцировала статья Алексея Толочко на страницах «Критики» (наиболее широкую, если не считать дискуссии вокруг «креольской» концепции Рябчука). С полемикой выступили и сами заинтересованные стороны: Игорь Шевченко, Наталия Яковенко, киевский ориенталист Александр Галенко, который убеждал, что лишь развитие украинской ориенталистики позволит со спокойной совестью использовать формулу «Украина между Востоком и Западом», ведь пока что она употребляется в основном в политических целях («Как бы отделить Восток от Запада, чтобы самим оказаться на Западе»[24]). Ярослав Грицак, ссылаясь на те же книги, которые упоминал Толочко, заявил, что Восточная Европа – это абстрактная конструкция[25], однако раздел на Восток и Запад отражается на исторической и культурной реальности[26].

Толочко, известный медиевист, свой анализ книги Шевченко назвал поводом к рефлексии над историей, заявив, что этот анализ основывается на фикции культурной географии (он определил бы ее скорее как географию метафизическую), а не строится на «солидном научном фундаменте»[27]. Пользование категориями «Восток» и «Запад», западными по своему происхождению, он считал попыткой проекции собственной культурной ориентации на далекое прошлое. Автор также подверг сомнению изображение украинского «бытия между» как чего-то исключительного, как некоего специфического пути, сформулированного в концепции истории Украины Наталии Яковенко[28]. Он утверждал, что эта концепция, призванная преодолеть идею о «ненормальности Украины в европейском пейзаже», не могла выполнить своей задачи по той простой причине, что скрывала в себе «внутреннюю неуверенность в принадлежности Украины к Европе и стремление к решению» проклятой проблемы «собственной азиатскости»[29]. Автор, ссылаясь на блестящее исследование Лэрри Вулфа, видит в применении категорий «Восток» и «Запад» подверженность

«евроцентризму» со свойственным ему стремлением к разделу на «цивилизованный Запад» и «варварский Восток», последние в свою очередь являются синонимами соответственно «добра» и «зла», «прогресса» и «отсталости» (здесь стоило бы использовать социологические категории «своего» и «чужого»). Восточная Европа не противостоит Западной, она находится где-то между цивилизацией и варварством. Толочко пишет:

> «[...] культурный образ и канон описания Восточной Европы, территории контрастов между Востоком и Западом с XVIII века, остается неизменным в базовых очерках. Подобным образом поступают не только корреспонденты западных СМИ [которые, как утверждает автор, еще перед приездом знают, что они там увидят. – *О. Г.*], но и научный истеблишмент»[30].

Кажется, историк, желая произвести переоценку историографических концепций (особенно формулы «между Востоком и Западом» и «национальной истории»), в пылу спора пренебрег не только существованием настоящего Востока (и византийского, и степного, и российского) и Запада (польского, австро-венгерского, немецкого) в украинском прошлом и настоящем, но также обошел вниманием влияние, которое оказывали и продолжают оказывать эти категории на умы действующих лиц истории, а тем самым – на образ действительности. Тем не менее его заслугой было знакомство читателя с новейшими тенденциями в историографии и заострение внимания на необъективности категорий «Восток» и «Запад», которые – чаще всего вне воли выступающего – несут на себе эмоциональную окраску и питают стереотипы. Но наиболее важной заслугой Толочко, с моей точки зрения, является опровержение мнения, что описание истории Украины в категориях «между Востоком и Западом» позволяет избежать ловушек этноцентризма. Дальнейшие размышления показывают, что не употребление модной формулы, а содержание (в том числе и эмоциональное), которое авторы вкладывают в понятия Востока и Запада, определяет смысл текста, а также качество интеллектуального дискурса.

На краю цивилизации

Александр Толочко не случайно в своем произведении «The Good, the Bad, the Ugly» дистанцировался от ценностного понимания Востока и Запада, существующего равно как в общественном сознании, так и в интеллектуальных рефлексиях. Дискурс подобного рода преобладал в Украине после приобретения ею независимости. Как писал в середине 1992 г. Вадим Скуративский:

> «[...] кажется, что на протяжении всего столетия никогда еще так часто в Украине не использовался топоним “Европа” и прилагательное “европей-

ский". Они буквально заполонили украинские журналы, радиопрограммы, телевидение, слух и речь наших современников. Сегодня они являют собой своего рода лексические сигналы патриотической ортодоксальности»[31].

Европейской риторике сопутствовала плохо скрываемая враждебность к восточному соседу; при этом пускались в ход аргументы цивилизационного превосходства[32]. Идентичность конструировалась посредством интенсивного использования так называемого «иного» — othering. Иным же, принадлежащим к другой цивилизации, становился культурно ближайший сосед.

С быстрым «возвращением в Европу» связывались большие надежды. Одновременно существовало стремление всяческими способами показать, что в отличие от России Украина издревле принадлежит к Европе, а ее естественное назначение – быть мостом между Востоком и Западом. Однако речь шла не о функции Украины как транслятора образцов западной культуры в Россию, хотя, само собой, с гордостью приводились исторические примеры подобных случаев из XVII и начала XVIII в.[33], а скорее об убеждении, что Украина имеет все основания, чтобы стать полноправным членом европейского сообщества – как в политическом, так и в культурном смысле. Шло соревнование аргументаций в поддержку правомочности этих притязаний. Воспользуюсь здесь примером характерного выступления Леся Танюка, выдающегося театрального режиссера, деятеля культуры, главы общества «Мемориал». Накануне референдума по вопросу независимости он на одной из международных встреч говорил следующее:

«Украинцы всегда больше стремились к Европе, нежели к Азии. Но большинство из них лишь недавно узнали, что у них есть на это основания. Был обнаружен памятник времен Франциска Юзефа. Эта каменная плита находится в Карпатах, около Рахова, возле легендарных вершин Говерла и Поп Иван, о которых поется в песнях. На камне выбита надпись: "Вечное место, добросовестно отмеренное при помощи приборов... Здесь находится центр Европы". Смею вас заверить, что украинский мост между Востоком и Западом будет прочным»[34].

Это смешение географических аргументов[35], пафоса и апеллирования к среднеевропейской исторической памяти, соединенное с убеждением, что на Восток от нас простирается Азия, является типичным для описываемой позиции. Кстати, о «центре Европы». Создается впечатление, что всякая нация, стремящаяся принадлежать к Европе, должна иметь свою географическую точку, названную центром Европы: в Литве утверждают, что центр Европы расположен в тридцати километрах от Вильнюса, в Словакии центр Европы помещен

на вершину горы с названием Крагуле (конечно, в Центральной Словакии), в Польше одни считают, что он находится поблизости Лодзи, другие – что в Суховоле, а вот жители Галиции размещают его в Кракове. Эту тенденцию можно объяснить необходимостью компенсировать чувство собственной провинциальности.

Но сколько бы в названных странах ни говорили о своей «центральности», реальную ситуацию, пожалуй, лучше всего характеризует один закарпатский анекдот, повествующий о разговоре приезжего с местным стариком, который рассказывал о себе, что он родился в Австро-Венгрии, в школу ходил в Чехословакии, служил во время войны в венгерской армии, за что сидел в Советском Союзе, а сейчас живет в Украине.

Этот «центр Европы» должен формировать вокруг себя все национальное пространство. Лесь Танюк в более раннем высказывании утверждал: как только Украина добьется независимости, притягательная сила ее культуры будет настолько мощной, что люди искусства других национальностей окажутся в ее орбите[36]. Итак, Украина – это центр, независимость – наивысшая ценность, а политическая свобода обладает чудотворной силой – ее наступление сделает украинскую культуру привлекательной не только для этнических украинцев и вызовет бурное развитие. Обратим внимание, что в цитировавшемся выше отрывке Танюк употребил выражение «прочный мост». Речь по сути идет скорее об... укреплении – бастионе, заграждении либо оплоте, одним словом о чем-то, что представляет собой мощную преграду, а не опору для объединения. Танюк пользуется формулой «между Востоком и Западом» в значении, отличном от того, которое придавали ей Игорь Шевченко и его предшественники. Украина для Танюка – край европейской цивилизации. Следовательно, мы столкнулись со своеобразным воплощением идеи antimurale christianitatis. Этот пример показывает, каким образом формула, первоначально обозначающая соединение, сплетение Востока и Запада, подвергается существенной перестройке и начинает указывать на особое предназначение Украины, что приводит к повторной этнотизации проблемы украинской идентичности.

В образе Януса

Недавно бывшая киевская корреспондентка «The Economist» Анна Рейд в книге «Пограничье. Путешествие через историю Украины» писала:

«Поляки, венгры, чехи, прибалты убеждены, что возвращаются в Европу; украинцы в этом не уверены, более того – не знают, к чему бы хотели принадлежать»[37].

Автор представила Украину как пограничье, место битв, страну на окраине, «между Польшей и Россией», не признаваемую ни поляками, ни россиянами, более того – сами украинцы часто считают, что они русские или поляки. В опубликованной недавно на польском языке книге Анны Аппельбаум этот диагноз повторяется, но имеет более широкий контекст и касается всех «восточных окраин» или – согласно другой номенклатуре – западной части бывшего Советского Союза. С подобным взглядом на современное состояние украинской идентичности можно очень часто встретиться в публикациях западных авторов, посвященных ситуации в культуре и политике. Преобладает взгляд, что Украина разделена, и – словно Янус – имеет два лица, одно – обращенное к Востоку, второе – к Западу. Это убеждение распространилось на рубеже 1980-х – 1990-х гг. благодаря, прежде всего, политологам. Предсказываемый тогда скорый распад Украины не наступил, что не отразилось на популярности этого утверждения среди аналитиков, занимающихся Восточной Европой. Во множестве аналитических работ по-прежнему подчеркивается, что Украина внутренне разделена, а невидимая демаркационная линия пролегает вдоль довоенной советско-польской границы. Принято считать, что в Западной Украине[38] преобладают прозападные, проевропейские, прореформаторские и одновременно наиболее патриотические (по выражению внутренних наблюдателей) или же националистические (по выражению наблюдателей извне – как заграничных, так и восточноукраинских) мнения. В свою очередь в Восточной Украине доминируют пророссийские взгляды, отрицательное отношение к экономическим реформам, сепаратистские тенденции (имеется в виду ностальгия по Советскому Союзу либо желание интеграции с Россией).

Воспользуюсь только одним примером схематического анализа украинской (гео)политической действительности – небольшой публикацией, квинтэссенция которой была заложена в названии: *Europe: Ukraine's two minds (Амбивалентность Украины)*[39]. Тезис аналитика сводится к следующему утверждению:

«На случай, если приходится выбирать между Востоком и Западом, между Россией и НАТО, между православием и католицизмом, между сербами и Косовом, в Украине есть два Леонида Кучмы. Иными словами, украинский президент расколот – подобно тому как расколота вся Украина на протяжении нескольких столетий своей истории»[40].

Стоит пристальнее присмотреться к этой публикации, так как она, будто через увеличительное стекло, показывает определенную проблему. Оказывается, что разумно и красиво приведенные утверждения автора расходятся с приведенными им цитатами и данными. Иными словами, там, где автор позволяет, чтобы говорили данные или факты, когда он дает слово украинским ис-

точникам, последние говорят что-то совсем другое либо иным тоном, нежели сам автор. Вроде бы цифры тяжело интерпретировать неверно. Но оказывается, что когда интерпретации предшествует готовое клише, то цифры не свидетельствуют сами за себя. Приводя исследования общественного мнения относительно НАТО (nota bene из украинских источников)[41], автор приходит к выводу (соответствующему стандартным представлениям), что ее западная часть более прозападна, чем восточная[42]. Тем временем данные, на которые он ссылается, явно противоречат этому умозаключению, так как в западной части Украины почти на 10% больше респондентов назвало США главной угрозой для безопасности, чем в среднем по Украине. Эти данные говорят скорее о сильном чувстве угрозы извне, но, определенно, не о поддержке Запада, что свидетельствует об авторских тенденциях и своего рода «комплексе осажденной крепости».

Общим для упомянутых публикаций является образ Украины как страны, характеризующейся амбивалентностью. Внутренние противоречия, контрасты – это одна из наиболее распространенных во всей Восточной Европе тем. Причина тому – символический раздел пространства на Восток и Запад. Но в этом проявляется – может быть, не столь явно, как в других случаях, непосредственно указывающих на «цивилизационную отсталость», — стремление к доминации.

Украинские интеллектуалы, несмотря на дистанцию к подобного рода высказываниям западных журналистов и аналитиков[43], охотно и много говорят о внутренней амбивалентности Украины. Наиболее исчерпывающим образом с общественно-политической стороны рассмотрел данную проблему во второй половине 1990-х гг. Микола Рябчук[44] в книгах «От Малороссии к Украине» и «Дилеммы украинского Фауста»[45]. Анализ данных публикаций остается за рамками нашей работы, поскольку они написаны в дискурсе политологии. Книги Рябчука вызвали живой отклик среди украинских интеллектуалов, немного ниже я дам анализ дискуссии, которая разгорелась после их выхода в свет на рубеже 2000 г. Вторую волну дискуссии на тему внутренней амбивалентности Украины вызвал в 2002 г. тот же Рябчук своим эссе «Две Украины»[46]. В рамках первой волны полемики ее участники сконцентрировались на наиболее спорной концепции Рябчука – на «креольском национализме» и самом определении «креолы»; в рамках второй – на опровержении тезиса о расколе Украины на Восток и Запад.

Обе книги украинского политолога охватывают проблематику, связанную с формированием современной украинской нации; они выходят далеко за рамки современного периода, обращаются к прошлому (XIX век), где автор ищет источники украинской амбивалентности. Однако, несмотря на это, больше всего споров вызвали концепции, относящиеся к политической и культурной действительности, а не пространные обобщения более или менее отдаленного

прошлого. Основной тезис Рябчука – это опоздание Украины в процессах формирования нации, которое породило феномен сосуществования двух наций (автор проводит отличие между терминами «нация» и «этнос»). Эти две нации находятся на двух разных этапах формирования. В первой, предсовременной фазе (домодерне) преобладает локальная идентичность, характерная для средневековья; в другой фазе – в эпохе современности – начинается формирование современного национального сознания, которое противостоит попыткам ассимиляции. Рябчук высказывает суждение, что лишь в западной части Украины существует современная нация, при этом он отмечает маргинализацию всей украинской культуры, прибегая даже к сравнениям с гетто и диаспорой. По его мнению, в восточной части Украины еще даже не началось преобразование средневекового типа идентичности. Этот тип идентичности автор называет «малороссийским», добавляя, что именно на эту часть общества имеет наибольшее влияние «креольская» идеология наряду с украинской и российской национальными идеями, традиционно борющимися за первенство. Люди с предсовременной идентичностью – это те, за которых ведут борьбу группировки пророссийской и проукраинской ориентации; «креолы» чаще всего не имеют собственного мнения в ходе политических выборов или проявляют в них амбивалентность[47]. Аналогично считает Эндрю Вильсон, автор «Украинского национализма 90-х гг.»:

> «В 20-х гг. Донцов и Хвылевый критиковали неспособность очень многих украинцев к освобождению из российского культурного пространства и принятию “психологической Европы”; эта тема с большим энтузиазмом была поднята в 90-х гг., но для многих украинцев малороссийскость осталась естественной идентичностью»[48].

«Креолы» – понятие, заимствованное из инструментария постколониальных исследований, в частности – от Бенедикта Андерсона. Так Рябчук определяет правящую группу («партию власти»), которая не ассоциирует себя с Россией, но также и не связывает себя с Украиной «украинофонов»[49]. В другом месте, однако, это определение употребляется и относительно «русофонов»[50].

Вне всякого сомнения, в Украине конкурируют различные типы идентичности. Упрощением кажется, однако, противопоставление «украинофонов» и «русофонов»[51], равно как и разделение общественного сознания в Украине на «предсовременное» и «современное». Но настоящую бурю вызвала не только дихотомическая концепция, но и (а может быть, даже прежде всего) сами определения, которыми воспользовался Рябчук: малороссы, креолы, русофоны.

Ежемесячник «Критика», многократно уже упомянутый, предоставил свои страницы множеству полемистов, выступивших с критикой тезисов Рябчука. Были это самые широкие дебаты со времен дискуссии о месте Украины между

Востоком и Западом. Наиболее часто в вину автору вменялось то, что им (подсознательно) двигало неприязненное отношение к русским и – шире – к людям с русской культурной идентичностью. Впрочем, создается впечатление, что приписываемое Рябчуку мнение, будто «все русскоязычные украинцы – креолы – некое порождение кровосмесительной связи между двумя народами – младшей и старшей сестры, Украины и России», является чрезмерным сгущением красок[52]. Правда, подобную интерпретацию поддерживает обложка книги, на которой использована картина Владимира Костирки «Победа любви над временем», изображающая двух целующихся женщин, которые держат в руках государственные гербы Украины и России.

> «Из книги Рябчука мы узнаем, – писал историк Гриценко, – что русофоны, кроме склонности к доминированию и отрицательного отношения ко всему украинскому, имеют также свою идеологию, которую автор называет то “малороссийской”, то “креольской”, то со своей элегантной простотой – “идеологией кучмизма”»[53].

В свою очередь политолог Владимир Кулик посчитал, что Рябчук «выделил всех своих неприятелей при помощи языково-культурного критерия»[54], и обвинил автора «От Малороссии к Украине» не только в создании нового мифа, но также в злоупотреблении othering. Хотя Рябчук имеет авторитет сторонника либерализма и неоднократно выступал в защиту либеральных ценностей, обвинения его коллег были достаточно серьезными. Но вскоре участники полемики сосредоточились на уничижительном значении определений, использованных Рябчуком, утверждая, что эпитет «креолы» свидетельствует о нетолерантности, в равной степени как «янычары» и «малороссы»[55]. Действительно, Рябчук использовал эпитеты «Малороссия», «малороссы», «малороссийский», однако делал это уже давно, вспомним хотя бы первую из упомянутых в данной книге публикацию «Украинская литература и малороссийский “image”»[56]. Никто из тогдашних участников полемики не вменял Рябчуку того, что определение «малороссийский» несет негативную окраску, хотя русские авторы писем охотно обвиняли его в русофобии. Следует, однако, помнить, что определение «малороссийский» в украинском языке неоднозначно, поэтому (в сочетании с другими характерными эпитетами) оно и вызвало протесты. О малороссийском менталитете писали, в частности, авторы, связанные с отцом интегрального национализма Дмитрием Донцовым. Среди них – Евгений Маланюк, который пользовался данным определением исключительно в негативном смысле, с его помощью сражаясь с идейными противниками и даже распространяя это понятие за пределы украинской среды. При подобной трактовке превратились в «ментальных малороссов» не только скульптор-авангардист Александр Архипенко (за отсутствие преданности национальному делу),

но и Бернард Шоу[57]. Тяжело представить, чтобы Рябчук употреблял это определение без учета его прежних коннотаций, но скорее всего использование этого термина объясняется автостереотипом, который берет начало в упомянутом нами эссе 1988 г. Поэтому было бы правильным считать, что, несмотря на окраску данного слова, у Рябчука оно не является оскорблением, как у его предшественников, а означает определение коллективной идентичности.

Критику участников полемики вызывало также слово «русофоны». Но одновременно с термином «русофоны» Рябчук пользуется термином «украинофоны», и это явно указывает на то, что ни одному из них автор не придает уничижительного значения. Понятия «креолы» и «креольская идеология», как уже упоминалось выше, были заимствованы из книги Андерсона «Воображаемые сообщества»[58], где они не наделены негативной окраской. Там существительное «креолы» означает людей европейского происхождения, рожденных на Американском континенте, которые имели общую культурную идентичность с теми, против которых воевали, но отличную от тех, с которыми вместе сражались за суверенитет. Украинский автор перенес данный термин в свою работу, однако не учел языкового контекста, отсюда, очевидно, и большинство недоразумений. В работах Рябчука слова «креолы» и «креольский» чаще всего появляются там, где автор говорит о современном аппарате власти, применяя понятийный аппарат постколониальных исследований; значительно реже он определяет таким образом своих сограждан с неопределенной культурной идентичностью (а именно это участники полемики вменяют Рябчуку в вину).

Упрек, высказанный Ярославом Грицаком, кажется более серьезным, хотя на первый взгляд касается лишь методологической ошибки Рябчука (Грицак считает, что инструментарий постколониальных исследований – это лишь ширма для парадигмы из XIX в.). Историк, ссылаясь на исследования общественного мнения, утверждает, что в Украине после 1991 г. ни один другой проект коллективной идентичности не может по популярности соревноваться с украинским[59], но добавляет, что на Юге он уступает социальной («рабочие», «пенсионеры») или национальной (русской) идентичности. Грицак высказывает предположение, что эти иные идентичности (в частности, социальные) играют одинаково важную роль в формировании современной идентичности человека[60]. Интенсивность национальной идентичности в Украине сходна с российской или литовской и слабее, чем в целом в Европе и в ее средневосточном регионе. Таким образом он приходит к выводу, что основной тезис Рябчука – запоздалость в формировании украинской нации – не находит подтверждения, если сравнивать состояние украинской идентичности не с западноевропейской моделью, а с соседними постсоветскими нациями, в том числе российской. Грицак выражает также убеждение, что Украина – страна, в которой идут процессы модернизации, но в коммунистической интерпретации[61]. Отвергает он также тезис о современном происхождении разделения Украи-

ны, заявляя, что об украинской амбивалентности можно говорить со времен Владимира Великого. Трудно не согласиться с этими аргументами. Одновременно аргументация Грицака призвана показать, что различие между Востоком и Западом не так существенно, как это изображает Рябчук. Будучи убежденным, что акцентирование внимания на существующем разделении отрицательно воздействует на консолидацию украинского общества, историк заканчивает свою рецензию в возвышенном тоне: «От наших общих усилий зависит, будут ли Восток и Запад по одну или по разные стороны баррикад»[62]. Грицак так и не убедил своего оппонента, о чем свидетельствует очередной этап дискуссии о двух Украинах в 2002 г.

В десятилетний юбилей независимости Микола Рябчук опубликовал на страницах журнала «Tygodnik powszechny» совсем не праздничное эссе, в котором повторил свой тезис об украинской амбивалентности, метафорическим отражением которой стали города, наиболее удаленные друг от друга:

> «Метафора “двух Украин” демонстрирует два географических и идеологических полюса, символами которых можно считать Львов и Донецк. Один полюс – это Украина украинская и европейская, стремящаяся в НАТО и ЕС; другой – Украина советская и евроазиатская, стремящаяся к восточнославянскому союзу по примеру лукашенковской Беларуси. Метафора хорошо иллюстрирует сущность выбора, который уже много лет делает – и не может сделать – Украина, по-прежнему стоящая на цивилизационном, культурном и геополитическом распутье»[63].

Правда, тут же Рябчук подчеркивает, что две Украины – это всего лишь метафора, поскольку нельзя провести точную линию раздела между этими двумя мирами, так как и во Львове есть «русская» Украина, и на Востоке можно обнаружить следы «украинской» Украины. Несмотря на это, он, однако, повторяет свою привычную мысль, ссылаясь на повседневный опыт:

> «Каждый, кто бывал в западной и восточной части Украины – допустим, во Львове и Донецке, – подтвердит, что это действительно два разных мира, две различные цивилизации: начиная с архитектуры и заканчивая образом жизни. [...] Конфронтация между “двумя Украинами” огромна: трудно соединить советскую и антисоветскую концепцию национальной истории либо идеи европейской интеграции и интеграции с российско-белорусским союзом»[64].

Именно чрезмерную метафоричность ставил в вину Рябчуку в статье «Двадцать две Украины» Ярослав Грицак, утверждая, что раздел условен и возникает

из подгонки действительности к схеме. Он обвинял автора «Двух миров...» в филологизации размышления, поскольку тот главным критерием различия сделал русский язык[65]. Участие Рябчука в дискуссии на тему орфографии, которая разгорелась на страницах «Критики» в начале 2002 г., кажется, подтверждает обоснованность данного обвинения. Но в сущности в эссе «Орфография с усами» автор использует дискуссию о необходимости (или, наоборот, об отсутствии таковой) изменения орфографии как повод, чтобы повторить свой основной тезис о борьбе, которая ведется между двумя Украинами во всех возможных областях: от орфографии или языка до политического устройства и геополитической ориентации[66]. Рябчук доказывает, что внутренний украинский раздел на советскую и антисоветскую ориентацию, украинскую и креольскую более чем реален, более того, он тормозит развитие и сводит на нет усилия, направленные на преобразования в экономической, общественной и культурной сферах.

На основании исследований общественного мнения и анализа результатов выборов 1998 и 2002 гг. Грицак пришел к выводу, что, действительно, деление в Украине существует, но оно не дает оснований говорить о полярности, о которой писал Рябчук, как и не является феноменом, не известным другим странам Центральной и Восточной Европы (Польша, Словакия, Венгрия). Историк переложил часть вины за отсутствие внутренней консолидации Украины на разного рода интеллектуалов, которые акцентируют внимание на разделе украинского общества, тем самым усиливая его[67]. Грицак напомнил также различные прогнозы (от горбачевского до российских журналистов 2002 г.), предсказывавших неизбежный распад Украины на две части, чтобы в заключение дать читателям совет:

> «[...] если на каком-либо канале телевидения или в газете увидите программу или статью о фатальном, неизбежном, коренном и т. п. “расколе Украины”, можете смело переключить канал или перевернуть страницу – жизнь слишком коротка, чтобы тратить ее на старые байки [...]»[68].

Создается впечатление, что Грицак потерял терпение и решил закончить дискуссию о внутренней поляризации Украины, отказавшись верить в рациональность данной концепции и посчитав, что обращение к этой теме лишь углубляет существующее разделение. Но тем самым он невольно признал правоту Рябчука. Несмотря на это, его аргументы, основанные на точных исследованиях общественного мнения, выглядят довольно убедительно.

После последних президентских выборов в 1999 г. «Gazeta Wyborcza» напечатала эссе Андруховича «Попытка дезинформации», в котором писатель выступил против «комплекса украинской географии», т. е. раздела Украины. Он

заметил то, что упустили из виду критики Рябчука: факторы, интегрирующие Украину, основаны на существовании «единого государственного организма, как бы мы его ни называли – союзной республикой, колонией или же государствоподобным образованием». Эссеист пришел к более обнадеживающему умозаключению:

> «Интегрирует сама жизнь, ее образ или, скорее, способы и условия выживания, а вместе с ними также аберрация менталитета. Как жители крайне русифицированного Донбасса, так и жители наиболее националистично настроенной Галиции дают примерно одинаковые (и за то же самое) взятки представителям власти, пьют водку примерно одного и того же качества, с примерно теми же результатами, слушают одну и ту же отвратительную музыку российского происхождения, возят один и тот же базарный товар в одинаковых клетчатых, полосатых сумках, с октября по май носят одинаковые меховые шапки из кролика, объясняют собственную экзистенцию при помощи одинаковых стереотипов и – что главное – с одинаковым воодушевлением болеют за киевское “Динамо” и футбольную сборную Украины»[69].

Желчная ирония Андруховича не должна заслонить его тезис: тем, что играет решающую роль в интеграции украинского общества, является распространенный на всей территории постсоветский стиль жизни. Автор неоднократно высказывал свой протест против советизации, поэтому трудно предположить, что ему по душе этот «консолидирующий фактор». Как и Рябчук, спасение для «украинской Украины» он видит в (средне-)европейской идентичности, и символ этого – появление в Донецке в качестве памятника упомянутого уже камня с надписью времен Франциска Юзефа[70].

Внутреннее раздвоение, о котором пишут и Рябчук и Андрухович (причем оба помещают полюсы соответственно во Львов и Донецк, придавая первому знак «плюс», а другому – «минус»), несомненно, существует, если пользоваться категорией культурной идентичности. Однако (то, что подчеркивает Грицак), если проанализировать деятельность местных общественных объединений, число неправительственных организаций или политические выборы, этот подел перестает казаться драматичным, поскольку и в Галиции, и в Донецке видны зачатки гражданского общества. Грицак призывает к тому, чтобы этнические и ценностные категории в высказываниях элиты уступили место понятию политического народа.

Участники данной дискуссии стали своего рода заложниками тезиса, распространенного как на Западе, так и в России, – тезиса о коренном поделе Украины и внутренней амбивалентности общества, все еще остающегося на ис-

торическом распутье и фатально не способного превозмочь исторический разрыв между Востоком и Западом, между Slavia Latina и Slavia Orthodoxa, между двумя цивилизациями. Однако если согласиться с мнением, что формула «Восток – Запад» всего лишь интеллектуальная конструкция, то мы не увидим ничего фатального в украинском «случае».

Возвращение в Европу

На пороге независимости интеграцию (пусть даже реинтеграцию) с Европой украинские интеллектуалы считали единственным путем для Украины, альтернативой зависимости от Москвы. Некоторые даже говорили: «Мы являемся Западом с самого рождения»[71]. Это явление было настолько распространенным, что литературный критик и историк Вадим Скуративский на страницах журнала «Сучасність» призывал своих читателей не верить в «европейский» миф:

> «[...] сегодня Украина еще не является Европой, а лишь стремлением [...], возвышенным намерением, но не фактом [...]. Мы должны еще прийти в Европу: так же как когда-то древний народ смог вернуться на свою землю, так и Украина должна искать собственные пути, чтобы найти свой контекст в мире»[72].

Обращает на себя внимание сравнение с путешествием к Земле Обетованной; это loci communes размышлений на тему европейской Украины, хотя авторы редко высказывают его напрямую.

Автор очерка «Украина – via Европа» предостерег от безрефлексивного отношения к собственной идентичности и такого же отношениям к другим идентичностям. Кажется, похожее побуждение двигало Оксаной Пахловской, когда она опубликовала на страницах самого популярного тогда еженедельника памфлет «Гей, Республика Банана!». Но свое предупреждение она облекла в довольно осторожную форму: «Украина вновь – который уже раз! – рискует стать колонией... только на этот раз Запада»[73]. Оба автора считали, что европейские стремления обречены на неудачу, если они не будут сопровождаться преобразованиями не только идентичности, но и культурными, в том числе (об этом пишет Скуративский) в сфере трудовой этики, общественной солидарности и уважения индивидуализма. Критик считает, что хотя в Украине и существует европейский фундамент, он требует «восстановления, возрождения, общественного, нравственного, “физического” ремонта, модернизации»[74]. Лишь выполнение этого условия, «собрания воедино всего того, что нам осталось (от европейскости. – *О. Г.*)»[75], позволит реально участвовать в европейской культуре и принесет плоды.

За выполнение данной задачи взялась часть интеллектуалов. Гуманисты сосредоточились на тех явлениях украинской культуры, которые в Советском Союзе не могли быть предметом исследований по идеологическим соображениям. К запрещенным темам относились, в частности, европейские контакты украинской творческой интеллигенции. На протяжении последующих лет число публикаций, посвященных европейским связям украинской культуры, устойчиво росло. Важнейшими вопросами были украинский модернизм, рассматриваемый в европейском контексте (прежде всего, работы авторов младшего поколения – Соломии Павличко и Тамары Гундоровой), литература и искусство 20-х и 30-х гг. XX в. (так называемое «расстрелянное Возрождение»). Появились также многочисленные исследования рецепции ренессанса в Украине, как и восприятия Украины Европой, например «Глазами Запада» Дмитрия Наливайко[76] и работа Оксаны Пахловской[77].

Этим стараниям сопутствовало углубление рефлексии над европейской идентичностью Украины, примером чему являются работа «Философия украинской идеи в европейском контексте»[78] Оксаны Забужко и большое эссе Оксаны Пахловской «Украина: дорога в Европу... через Константинополь»[79]. Однако дефицит такого рода работ, посвященных истории мысли XX в., ощутим и по сей день. Тем более что многие талантливые авторы в основном сконцентрировались на XIX в.[80]

Как мы помним из раздела «Перед закатом», посвященного переменам на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в., обе упомянутые писательницы, выступая в защиту индивидуализма, исходили из полного отрицания тоталитаризма. В течение следующего десятилетия, как в эссеистике, так и в научных работах, они остаются верны противопоставлению, приписывая Европе традицию уважения к личности, а империи (чаще всего российской, иногда византийской с ее символическим преемником) – тенденцию к подчинению человека государству, дух коллективизма и замедленность в развитии как индивидуальной идентичности, так и идентичности подчиненных народов. Эту тенденцию после ликвидации цензуры подхватило множество авторов, чаще всего использовавших ее для критики имперской России (сюда мы отнесем и упомянутых нами писательниц[81]). Часть авторов, которые исследовали тему колониального статуса Украины и ее культуры, распространили подобный подход не только на прошлое, но и настоящее. Антиколониальный пафос заполонил высказывания, в частности, тех авторов, которые в предыдущее десятилетие принадлежали к элите Союза писателей Украины[82]. Но в силу определенных обстоятельств они свое внимание сконцентрировали исключительно на Востоке. Стратегия и Пахловской и Забужко была абсолютно иной: они сосредоточились на проблеме украинской культуры в западном контексте.

Подводя итог десятилетию независимости Украины, Оксана Пахловская не скупилась на критические замечания. Правда, ее диагноз, повторяющий извест-

ные выражения, такие как «упущенный шанс», «несбывшаяся надежда» и углубление взаимной чуждости (Европы и Украины), кажется чересчур пессимистичным. Подобно Андруховичу, она подводит итог, прежде всего, собственным иллюзиям. Ее политологические размышления представляют для нас меньший интерес[83], исходя из специфики данной публикации.

Оксана Забужко (в отличие от связанной с итальянскими университетами Пахловской) видит украинскую проблематику не столько в европейском контексте (достаточно часто у Пахловской суженной до взгляда романиста), сколько в американском. Хотя она постоянно проживает в Киеве, ее зрелое литературное творчество сформировалось под влиянием американского опыта, лучшим примером чему является роман «Полевые исследования украинского секса»[84]. В свою очередь «Хроники Фортинбраса» – выбор эссеистки Забужко с 1990-х гг. – это не только летопись бурных перемен. Это также попытка вписать Украину в контекст западной культуры. Забужко стала одним из немногих украинских авторов, последовательно использующих в своих работах терминологию и научные методы постколониальных исследований. При этом очевидно увлечение писательницы феминистической критикой. Соединение двух этих интеллектуальных течений – постколониализма и феминизма – в 1990-х гг. было еще в моде, в частности в американских университетах. Это, несомненно, повлияло и на уровень популярности писательницы – особенно привлекательно она смотрелась на фоне старомодной украинской литературной критики, которая до сих пор преобладает. Писательница на удивление эффективно использует современный понятийный аппарат в своих эссе, вписываясь одновременно в дискурсы феминизма и постколониализма. Благодаря этому ее работы читабельны и для не украинского адресата. Не случайно почти половина эссе, помещенных в «Хроники...», первоначально были опубликованы или представлены за пределами Украины – на конференциях писателей и интеллектуалов, в американских и польских журналах. Вместе с тем многие из ее старых работ, в частности касающихся модернизации украинской идентичности, украинского «расстрелянного Возрождения», наконец, философии Шпенглера, хотя и оказались в тени, но остаются по-прежнему актуальными. Однако лишь модернизировав собственный инструментарий, автор взялась за реализацию амбициозного проекта введения украинской культурной проблематики в западный интеллектуальный дискурс. В одном из своих интервью она призналась, что в начале 1990-х гг. ехала на лекции в Соединенные Штаты «с романтическим чувством миссии, что откроет американцам Украину»[85]. Но здесь нам наиболее важным кажется то, что подобная модификация дискурса изменила точку зрения самого автора на интересующий нас вопрос.

Дискурс доминации

Как уже было сказано, на рубеже 1980-х и 1990-х гг. Оксана Забужко выступила с критикой тоталитаризма, не ограничиваясь при этом осуждением только его отечественной версии. Это расширение горизонта за пределы территории Украины и СССР придало ее высказываниям универсальный характер и поместило ее вне главного течения дискурса национального возрождения. После распада СССР и приобретения Украиной независимости Оксана Забужко не закончила сведение счетов с тоталитаризмом, осуждая его проявления в общественной и культурной жизни[86]. Она усмотрела их в информационном обществе, утверждая, что как в тоталитарном, так и информационном обществе единственное число отодвигается на задний план множественным, и поэтому эссеистка предупреждает об опасности нового тоталитаризма[87]. Одновременно она пишет о невозможности покончить с тоталитарным прошлым, о циничном заимствовании новой властной элитой риторики бывших диссидентов, о гротескной форме, которую с неизбежностью должна была принять люстрация, когда тоталитаризм, особенно в сталинской редакции, очень часто менял местами жертву и палача (скорее следовало бы сказать, что палач часто становился жертвой; перемена местами создает больше возможностей для стереотипов, что также имело место, когда пришло время сводить счеты со сталинизмом либо периодом гитлеровской оккупации). Причиной невозможности люстрации эссеистка считает смешение понятий, отсутствие четкой разграничительной линии, уничтожение принципа исключительности, неповторимости личности – своеобразный посттоталитаризм. Свой диагноз она облекает в известную формулу посттрагического мира[88], т. е. мира, в котором трагедия перестает восприниматься как трагедия, в котором Шекспира читают с позиции молодежной субкультуры и преступного мира (автор пишет о специфическом театральном представлении).

Не менее важным, чем разоблачение тоталитаризма, оказалось для автора разоблачение империи. Своим размышлениям она придала многогранную форму: переходя от индивидуального опыта к коллективному, от категорического осуждения системы до горячей приверженности к ней. Наиболее характерным с точки зрения сделанных умозаключений и методики (соединение метода постколониальных исследований с феминистической критикой) является работа 1996 г. «Женщина-автор в колониальной культуре, или заметки к украинской гендерной мифологии» – исследование на стыке психоанализа и постколониализма, посвященное женщине в колониальной культуре[89]. Само название из-за употребления архаизма «знадоби» отсылает читателя к работам украинских этнографов рубежа XIX–XX вв., в частности Владимира Гнатюка[90], которые – о чем пишет писательница в предыдущем трактате, ссылаясь на Мирослава Гроха[91], – были приготовлением к массовому движению за нацио-

нальное освобождение и независимость. Основным, однако, контекстом для читателя является изданный в то время роман «Полевые исследования украинского секса». Думается, что автор, заимствуя термин столетней давности, как бы становится на место своих предшественников и целиком сознательно накладывает друг на друга два измерения: современное и историческое. В принципе, роль ее творчества должна была быть подобна той, которую сыграли в пробуждении национального духа историки, этнографы и писатели конца XIX в., а именно: творчество Забужко должно было бы произвести преобразование общественного сознания таким образом, чтобы стереть из него колониальные пережитки, к которым она причисляет, в частности, характерный общественный и культурный статус женщины.

Забужко начинает анализ ситуации с рефлексии о колониальном статусе украинского языка, ссылаясь при этом на Ролана Барта, который свой тезис сформулировал следующим образом: о колониальном отношении к языку можно говорить тогда, когда существует скрытое предположение, что этот язык представляет собой отклонение от нормы[92]. Забужко считает, что данную дефиницию с одинаковым успехом можно распространить на критику общественных отношений, свойственных колониализму и патриархальному отношению к женщине. По ее словам, с советской и российской точки зрения «сама украинская идентичность виделась как отклонение от нормы»[93]. Эссеистка на этом не останавливается, она показывает вырождение советского тоталитаризма через положение женщины в системе (этот фрагмент, полный высокопарности, представляется наиболее слабым). Обобщение, которое делает Забужко, говоря об ассоциации Украины-родины с женщиной-украинкой (синдроме «совращенной»), заставляет искать аналогии с историографией Маланюка. Забужко выдвигает тезис, что для собственного голоса женщины в украинской культуре не было места, а система ценностей, присущая движению за освобождение из колониальной зависимости, обрекала женщину на второстепенное положение, предоставив выдающимся писательницам лишь роль символической Девы Орлеанской. Затем, в духе феминистической критики, эссеистка пишет о «страхе перед женственностью» украинских писательниц, а также о стереотипизации восприятия женской поэзии в Украине, чтобы впоследствии прийти к заключению: «Украинская культура по своей половой (гендерной) структуре по-прежнему остается колониальной»[94].

Памятуя, что речь идет о тексте, являющемся чем-то вроде автокомментария к роману «Полевые исследования украинского секса», который призван защитить автора перед обвинениями в «подрыве нравственных основ общества», следует прежде всего отметить, что эссе «Женщина-автор...», в котором использован методологический инструментарий феминизма и постколониализма, проникнуто пафосом идеологии освобождения. Поэтому кажется полностью обоснованной догадка о связях, которые соединяют этот текст с

научно-популярными публикациями национальных деятелей конца XIX в., которую я высказала ранее. Тем не менее как методология, так и аргументация этого текста были причислены к современным рефлексиям над национальным движением, которое в Польше менее известно, но необыкновенно популярно в западных университетах (исследования над отношениями gender – культуры определенного пола и национальной проблематики).

В эссе, которое вышло в свет два года спустя[95], Забужко останавливается на анализе остатков имперского дискурса в украинской культуре и в самом функционировании Украины. На этот раз эссеистка принимает иную стратегию: чтобы сделать широкое обобщение, она показывает проявления имперского дискурса на персональном уровне. Эссе формально написано в связи со смертью Иосифа Бродского, но его тональность отклоняется от традиционно принятого тона, характерного для подобного рода произведений. Называя Бродского, одного из своих любимых авторов, «поэтом империи»[96], Оксана Забужко несознательно повторила жест Ивана Франко по отношению к Мицкевичу[97]. Если следовать блестящему анализу Грабовича, – это было символическое разрезание пуповины, и хотя Бродский не играл для Забужко столь важной роли, какую играл для Франко Мицкевич, однако писательница в своих произведениях неоднократно обращалась к его творчеству, а его фигура была символом не только для нее, но и для целого поколения, родившегося около 1960 г.

Формально размышления эссеистки касаются двух империй – советской и американской, но в сущности ограничиваются реакцией на распад Советского Союза и приобретение Украиной независимости[98]. Спровоцировало это эссе отношение Бродского к независимой Украине. На очередной встрече с Бродским, который перед международной общественностью делает вид, что не знает, где находится Украина, автор, показывая сначала на Милоша, а потом на Бродского, скептически замечает: «по-прежнему на том самом месте, между Польшей и Россией»[99]. Дальше она анализирует стихотворение Бродского «По случаю независимости Украины». Это стихотворение, прочитанное в начале 1994 г. в Квинс-колледже и опубликованное несколькими газетами[100], вызвало скандал и возмущение украинцев, что было не удивительно: полный пренебрежения тон и посягательство на национальные святыни должны были до глубины души обидеть украинского читателя. Несколько страниц, посвященные описанию Бродского как человека и встреч поэтессы с ним, являются лишь длинной прелюдией к разоблачению имперского дискурса, который со всей ясностью проявился в данном стихотворении. На этом, однако, Забужко не останавливается, продолжая поиски проявлений имперского мышления в американских эссе Бродского, в частности в «Шуме прилива», посвященном творчеству Дерека Волькотта. Факт, что Бродский счел категорию «региональный поэт» уничижительной, стал в глазах поэтессы доказательством тому, что

он делил мир на «центр» и «провинцию», а это – здесь Забужко ссылается на неоспоримый авторитет в колониальных исследованиях Эдварда Саида – является «клиническим симптомом имперiального мировоззрения»[101]. Правда, подобный упрек можно высказать и в отношении самой Оксаны Забужко, автора полемического произведения «Метрополия и провинция»[102], где она высказывается в пользу Киева как метрополии, противопоставляя его провинции, не скрывает чувства превосходства над провинциалами и открыто проповедует гордыню. Проблема «метрополии и провинции» весьма неоднозначна, и я еще к ней вернусь.

Оксана Забужко анализирует упомянутое стихотворение Бродского с помощью инструментария феминистической критики и указывает (в очередной раз) на тесную связь между патриархальным положением женщины и колониальными отношениями в империи. Голос «оскорбленной любви», который зазвучал в этом стихотворении, является – по словам эссеистки – свидетельством имперiального сознания. Бродский проявил нежелание либо неспособность услышать «другой голос» – голос колониального, «третьего мира», «слабой половины», голос выступающего за независимость, борющегося за свои права. Этот голос Забужко считает «одним из наиболее важных культурных смыслов нашей эпохи»[103]. Приобретение суверенитета Украиной, осознание культурной идентичности бывшего до тех пор «меньшинства» имеет, следовательно, принципиальную важность. Голос колонизированного является голосом современности (модерна) и противопоставлен имперiальному дискурсу, принадлежащему – по мнению писательницы – к минувшей эпохе и демонстрирующему собой архаику прежних цивилизаций.

В эссе «Язык и право» (1998), своеобразном post scriptum к написанной на семь лет раньше работе Забужко «Язык и власть»[104], проявились, по-моему, наиболее спорные утверждения, касающиеся положения украинского языка и его нынешней роли. Забужко связала русский язык с языком империи и ее тоталитарной практикой[105], а родной язык объявила свободным от этого прошлого, поскольку он «не сформировал собственной тоталитарно-криминальной традиции, даже ругательства сегодня не свои, а заимствованные...»[106]. Это высказывание эссеистки случайно напомнило мне дискуссию над языком первого романа Андруховича, которая разгорелась на страницах журнала «Сучасність» в 1992 г. Писателя тогда обвинили не столько в загрязнении языка вульгаризмами, сколько в опоганивании самого чистого и самого невинного языка[107]. Долго еще автор «Рекреации» должен был объяснять, что украинский язык ничем не отличается от других с точки зрения «ненормативной лексики». Аргумент Забужко о чистоте (в значении невинности) украинского языка и отсутствии «тоталитарно-криминальной традиции» демонстрирует преимущества украинского языка над русским. Нельзя винить писательницу в любви к родному языку, однако трудно не заметить, что она, противопоставляя его русскому,

наделяет последний исключительно негативными чертами. В эссе «Язык и право» она ссылается на личный опыт – встречу с сотрудником Службы безопасности Украины, который разговаривал с ней на русском, что навеяло автору ассоциации русского языка с ненавистным КГБ. Андрухович в «Московиаде» (1993) создал образ кэгэбиста Сашки, который в разговоре с главным героем пользуется чистейшим украинским языком, да еще и цитаты из литературы употребляет. Ясное дело, здесь речь не идет об определении, который из образов – вымышленный у Андруховича либо реальный у Забужко – полнее освещает реальность, потому что из опыта известно, что существовали и украиноязычные, и русскоязычные кэгэбисты, хотя выполняли различные функции (украиноязычные чаще всего играли роль «доброго малого», чтобы создать эффект «доверия»). Оксана Забужко утверждает, что в язык колонизатора (который здесь заменяет Чужого) ex definitione вписано имперіальное прошлое, в то время как язык, который угнетается, по сути свободен от этого прошлого и поэтому может быть инструментом освобождения[108]. В этом месте стоит указать на разницу между тоталитарным и имперіальным дискурсом. В первом случае дискурс доминации и силы ставит перед собой цель порабощения общества в целом, во втором же – язык власти выполняет еще и роль пропагандиста имперского опыта. Автор, однако, ставит знак равенства между тоталитарным и имперіальным дискурсами, приписывая русскому языку и первую, и вторую роль, украинскому же – роль освободителя.

В заключение своего эссе Забужко призвала читателей к постоянной заботе о языке, утверждая, что ежедневные усилия могут изменить ситуацию: язык «мы тоже “отстраиваем” ежедневно, ежечасно – каждым словом, каждым предложением. Каждой мыслью»[109].

Писательница использовала слово «отстраивать», употребляемое обычно в словосочетании «отстраивать государство» и происходящего из языка современной власти. Вместе с тем тяжело эту фразу не ассоциировать с наказом любить. Откуда взялась эта внутренняя противоречивость, и в столь важном месте – последней фразе эссе? Понятие «отстройки» происходит из дискурса, распространенного в 1960–1970-х гг. в постколониальных странах и означает совокупность мероприятий, нацеленных на усиление независимости посредством разного рода афирмационной практики (affirmative action), в том числе придающей особое значение языку независимого государства. Поскольку Оксана Забужко неоднократно ссылалась на различных авторов постколониальных исследований, можно предположить, что понятие «отстройки» не появилось здесь случайно, проникнув из языка украинских публицистов, связанных с лагерем власти. Это почти религиозное отношение к родному языку, не лишенное идеологической окраски при одновременном крайне критическом отношении к украинской правящей элите, может говорить о том, что автор приветствует культурную политику государства, направленную на придание

особого статуса родному языку, и закрывает глаза на чисто формальный характер такой политики.

Нет Итаки?

Одним из самых коротких и захватывающих эссе Забужко является «Комплекс Итаки», посвященный кризису идентичности. Не щадя соотечественников, автор не только ставит диагноз (по-моему, необычайно точно), но и указывает на определенное решение проблемы. Обращаясь к мифу об Одиссее, а также и к собственно «Одиссее», автор в метафорической форме иллюстрирует ситуацию, в которой оказалась украинская нация:

> «Итаки нет, [...] Итака, воспоминания о которой заставляли его жить, как оказывается, существовала лишь в воображении. С этого момента начинается настоящая трагедия Одиссея; ведь до сих пор, что бы с ним ни происходило, он был Одиссеем, королем Итаки. Не нашли Итаки там, где ей следовало быть, и теперь Одиссей уже не знает, кто он. Психологи называют это состояние кризисом идентичности. Но что делать психологам, когда на месте Одиссея оказывается целая нация?»[110].

Забужко переносит эту ситуацию в сферу постколониальных исследований и утверждает, что покоренная нация напоминает изгнанного, а деколонизация основывается на возвращении домой. Это возвращение означает приобретение суверенитета, а следовательно, и ответственности, что в свою очередь влечет за собой необходимость переоценки прежних принципов, в частности – отношения к наследию.

В эссе еще несколько раз появляется образ путешествия – блуждания в поиске культурной идентичности. Однако здесь вы не встретите ничего подобного, что б напоминало путешествие к Земле Обетованной (такую метафору употребил Вадим Скуративский). Целью скитаний у Забужко является поиск своей земли[111]. Одно из центральных для эссеистки Забужко противопоставлений – кочевничество и оседлость. Кочевой образ жизни, номадизм, автор приписывает рожденным империей советским людям, оседлый – «одной из старейших земледельческих культур Европы» (украинской). В другом эссе эта оппозиционная пара имеет еще более глубокое основание, так как кочевничеству приписывается мужское начало, земледельческой культуре – женское[112]. Вот так возникли две триады:

мужское начало (ян) – номадизм (кочевничество) – империя
женское начало (инь) – земледельческая культура – колония

Для автора важнейшим здесь является противопоставление, нежели то, что, в соответствии с китайской традицией, инь и ян хотя и противоположные, но составляют нераздельную целостность (тао). Концепция бинарной оппозиции номадизма и земледельческой культуры выступает, в частности, в историографии Шпенглера. Забужко, как мы помним из раздела, посвященного переменам накануне независимости, была увлечена его философией, о чем свидетельствует эссе «Две культуры». Однако эта зачарованность Шпенглером, характерная для многих ровесников Забужко, не исчезла и позже: к мыслям немецкого философа она обращалась во многих публикациях[113]. Напомним, что такое противопоставление занимало центральное место еще в довоенных концепциях Евгения Маланюка и выразительно проявилось в ранней эссеистике Андруховича. Забужко внесла в эти оппозиционные пары дополнительные связки, превратившие их в две триады. Эффектность, однако, не должна заслонять собой сути этой концепции – дихотомического разделения: в этот раз уже не на Восток и Запад, Своего и Чужого, а на Мы и Они. Они – это представители империи, чье основание составляет homo soveticus (комплекс Итаки), а вершину – власть (метрополия и провинция). В свою очередь Мы – это люди, считающие Украину своей родиной[114]. Несмотря на это, автор признает, что гомогенная идентичность в стране, расколотой на части самой историей, не только невозможна, но и нежелательна. Существование разных идентичностей Забужко, судя по всему, не считает угрозой. Напротив, в другом месте она высказывает мнение, что лишь принятие всего наследия культуры Украины, без деления по критерию этнического происхождения автора либо языка его произведений, предоставит им возможность полноценного участия в культуре. И хотя у Забужко отсутствует утверждение, что сосуществование разных идентичностей и различных культур возможно лишь при условии осуществления фундаментальной переоценки, для меня вне сомнения, что именно ее автор ставила себе в задачу не только как теоретик, но и как активный участник событий, о чем свидетельствует и отсылка к Фортинбрасу. Концепция украинской идентичности, которую представляет Забужко, опирается на культуру (автор при этом ссылается на Томаса Масарика). Она подчеркивает, что только «открытая культура, включенная в универсальные процессы во времени и пространстве, в обмен ценностями»[115], может привести к изменению положения украинской культуры в обществе: из узкой и присущей меньшинству превратиться в культуру большинства. Как довод, что это возможно, автор напоминает о времени, которое издавна считается периодом расцвета украинской культуры – 1920-е гг., «расстрелянное Возрождение».

Универсальный миф Одиссея оказался весьма уместным в специфическом украинском контексте. Забужко, анализируя положение Украины между Востоком и Западом с позиции ориентализма и «нормандской теории» происхождения Руси, вспоминает песню о чайке-горемыке, которая свила гнездо при мо-

щеной дороге (песню приписывают гетману Мазепе и в прошлом веке ее истолковывали как метафору Украины). Этот сплав двух метафорических мотивов – Одиссея и Мазепы – образует стратегию автора: вписывание украинской идентичности в европейскую.

Следовательно, метафорическое «возвращение в Европу» – к универсализму и современной демократии – это также и возвращение в Итаку. Однако сперва необходимо покончить со всяческими проявлениями тоталитаризма и нетерпимости. При более глубоком анализе можно допустить, что Украина, согласно позиции автора, ближе Европе, чем Россия с ее империальным наследием. Но для «возвращения в Европу» необходимо создание новой идентичности, открытой, а не исключающей Иного. Если отбросить определенную внутреннюю несогласованность выводов Забужко, ее идея кажется понятной: полноправное участие в европейской жизни возможно при условии отыскания собственной идентичности, но это требует огромных усилий, сравниваемых автором с чисткой Гераклом авгиевых конюшен. Вне всякого сомнения, что автор-эссеистка это задание взваливает на плечи интеллектуалов, начиная с самой себя.

Психологическая Америка

В большом эссе «Психологическая Америка и азиатский ренессанс или снова о Карфагене», опубликованном в 1994 г. на страницах ежемесячника «Сучасність» после эссе Пахловской «Украина: дорога в Европу... через Константинополь», Оксана Забужко, вступая в дискуссию, указывает на иные решения проблемы. Название отсылает читателя туда, куда, по выражению автора, переместилась столица мира – в Нью-Йорк. Ведь Европе не хватает объединяющей идеи, «может быть, ее вообще не было»[116], добавляет автор, даже не касаясь современных (и представляющих разные страны) мнений на тему европейской идеи и идентичности. Культурную мощь Америки обусловило, по мнению Забужко, открытие потенциала, содержащегося в многокультурности. Стремление к ассимиляции Иного было заменено на уважение к инакости и одобрение разнообразия. Между прочим, автор не исключает, что это может даже привести к концу господства (sic!) белой расы[117], и высказывает предположение, что мир находится на пороге азиатско-африканского ренессанса. Она также выражает надежду, что данный ренессанс будет ассоциироваться с американскими лауреатами Нобелевской премии Дереком Волькоттом или Тони Моррисоном, а не Саддамом Хусейном. Сегодня автор высказывается куда более осторожно; уже в следующих работах восхищение возможностями творческого развития, которые дают Соединенные Штаты, уступает место критическим рефлексиям империальной американской политики, но тем не менее у Забужко сохраняется чувство огромного восхищения ролью выходцев из Азии в куль-

туре, и особенно в интеллектуальной жизни американских университетов. Эссе «Психологическая Америка...» можно было бы назвать апологией Америки, своеобразным манифестом культурной позиции, не лишенной политических акцентов. Обращает на себя внимание, что автор обходит стороной исторические и геополитические причины, по которым Соединенные Штаты заняли после войны главенствующие позиции не только в сфере культуры.

Тем не менее основная проблема, затронутая в этом эссе, – украинская провинциальность. Для Забужко, как и для Хвылевого, а также послевоенного продолжателя его идеи Юрия Шереха (Шевелева) провинциальность Украины представляется самым серьезным препятствием для участия в европейской культуре. Автор представила собственный взгляд на это явление, не щадя при этом соотечественников. Украина, по мнению Забужко, – это «провинция в квадрате», которая являет собой границу современной провинциальности относительно Нью-Йорка: украинцы – это «белые негры псевдо-Европы» (то есть России)[118]. Среди характерных черт, обусловливающих провинциальную форму украинской культуры, автор выделяет средневековую темпоральность, пассеизм или филологическое сознание вместо исторического, а также культурную некрофилию, причем последнюю считает наибольшей угрозой для будущего национальной культуры[119]. Если опустить чрезмерную эмоциональность этого заявления, следует признать, что отдельные наблюдения, составляющие диагноз, необычайно метки. Рассказывая об отсутствии готовности к межкультурному диалогу, Забужко утверждает, что его причина – это утрата самолюбия, что проявляется в неуважении к самому себе, к собственной культуре и одновременно в неприязни (чтобы не сказать: ненависти) к Иному. Это последствие колониального положения, вызывающего явления самоотречения и самоотчужденности[120]. Эссе призывает к преодолению провинциальности, к бытию гражданами мира не для получения международного престижа, а для выработки самоуважения, без которого невозможно гармоничное развитие отдельной личности и всего народа. Подобный психологический подход автора явно имеет слабые стороны, в частности – он не касается общественных процессов, которых не заменить индивидуальной психологией. Отсюда и склонность к далеко идущим обобщениям и неприязнь к моделированию. Эти слабые стороны выявил в острой полемике с автором «Психологической Америки...» Виктор Неборак, поэт и эссеист из группы «Бу-ба-бу». Его отзыв, напечатанный журналом «Сучасність», а впоследствии в сокращенном варианте размещенный в сборнике эссе «Возвращение в Леополис»[121], является отражением традиционного взгляда на место украинской культуры в мире. Это не вызвало бы удивления, если бы не роль разрушителя традиций, которую сыграл Неборак в литературной жизни на рубеже 1980–1990-х гг. В его эссе примеры «непровинциальных» творческих деятелей должны были доказать, что автор «Психологической Америки...» ошибается в своем диагнозе; цитаты из Евангелия и апелляция к нео-

споримым авторитетам, в частности к оригинальному философу XVIII в. Г. Сковороде, играют ту же самую роль. Неборак поддерживает концепцию самодостаточности украинской культуры, пользуясь квазинаучными доводоми:

> «Земля, как известно, вертится. Это факт, полученный научно. Благодаря этому мы не обязаны в поисках правды носиться по ее поверхности, сжигать бензин и загрязнять воздух. Свет правды падает на каждую точку земли благодаря оборотам планеты. […] Человек в определенном смысле – это растение, только без корней. Представьте себе рост растений, которые не однажды пересаживаются. Оседлость – это наше основное богатство, многоуважаемая ОЗ. Неопределенность и метание из стороны в сторону – наша основная проблема. Разве не подтверждает это вся история Украины? И всемирная история свидетельствует о том же. Как можно построить государство без предварительной отстройки иерархии во всех сферах, начиная от семьи и заканчивая обществом в целом»[122].

И хотя поэт делает это с юмором, он не оставляет читателю ни тени сомнения: центр изображаемого им мира находится в нем самом. Приведенная цитата состоит из мини-цитат, взятых из самых различных источников (от Священного Писания до Шпенглера, от Джордано Бруно до экологов). Объединило их стремление автора к установлению неоспоримого авторитета.

Примечательно, что и Неборак и Забужко признают одну и ту же черту – оседлость – основной для украинцев. Рознит их в данном случае не столько негативное отношение к номадизму, сколько то, как они определяют последний: для Забужко, как мы помним, современный кочевник – это homo sovieticus; в свою очередь ее оппонент кровожадно ассоциирует кочевничество с Америкой[123]. Писательнице ставится в вину не только чрезмерная любовь к Америке, но и, «разумеется, желание покинуть отчизну»[124], что близко к обвинению в измене. Его взгляд на Америку вписывается в постсоветские стереотипы, берущие начало из подходов, возникших в XIX в. в результате спора славянофилов с окциденталистами. По Небораку, Восток (здесь: Украина) – это королевство души, а Запад (в данном случае Америка) – территория материализма. Многочисленные попытки Неборака сделать интеллектуально привлекательной эту простую оппозицию[125] не в силах скрыть смысл текста, ведущего к заключительному утверждению: «Я сделаю все, чтобы международный капитал не вмешивался в дела Березова»[126]. Обращает на себя внимание своеобразный антиглобализм Неборака. Он даже не пробует оспорить тезис Забужко, что материальное толкование действительности, может быть, даже больше украинский грех, нежели американский, – он оставляет этот вопрос незамеченным[127]. Эта позиция, в которой проявляется пренебрежение к Чужому[128], возникла, однако, не из подверженности старым стереотипам, а из антимодернизационной

настроенности. Призыв идти по следам Сковороды, который для Неборака – образец христианина, мог бы указывать на христианские корни этой позиции. Но везде, где поэт использует слово Учитель, он ссылается отнюдь не на учение Христа, как могло бы следовать из употребления заглавной буквы, а на «нашего философа», т. е. Сковороду[129]. Особое место, которое занимает образ Соковороды в работах Неборака, позволяет предположить, что философ стал для автора «Летающей головы» знаковой фигурой, о чем мы еще поговорим.

Ссылки Неборака на изречения из Евангелия призваны увеличить авторитет повествования. Носят они, однако, целиком светский характер и служат доказыванию превосходства своего над чужим[130]. Следовательно, речь идет не о верности христианской традиции. Писатель делает попытку актуализировать дошевченковский образ поэта – не пророка, не вестника, а Учителя Жизни. Его поиски аутентичности приводят к радикальному отвержению модернизма. Попытки модернизации автор считает проявлением абсурдного стремления достичь чужих моделей и легкомысленным отказом от моделей собственных. Ведь собственные модели обладают, по словам автора, двумя ценными свойствами: они оригинальны и глубоко укоренились в традиции. В сохранении собственной идентичности украинцев главную роль сыграло то, что Забужко считает их главным недостатком, – провинциальность. Она последовательно (и не только в этой работе) связывает выживание украинской культуры в XX в. с модернистским наследием, особенно 20-х гг., радикально порывающим с провинциализмом и обращающимся к европейскому опыту. В свою очередь, Неборак модернизм в современной форме отвергает. Обоих авторов объединяет интенсивный поиск украинской идентичности, а разделяет отношение к модернизации, а также к собственной и чужой культуре. Насколько для Забужко модернизация является потребностью, настолько для Неборака – угрозой. Чтобы убедить во вредности модернизации, он приводит рисковый довод: провинциализмом является следование за чужой моделью[131]. Забужко отыскивает в западной (здесь: американской) культуре примеры, достойные перенимания; Неборак не только считает их вредными для украинской культуры, но и разрушительными для всякой культуры, в том числе и американской. Однако это не то столкновение позиции, которое Новицкая охарактеризовала как столкновение нативистического с виталистическим подходом, поскольку оба автора склонны к самонегативизму и сопровождающему его убеждению в необходимости перемен, хотя различным должно было быть их направление[132]. Точкой отсчета для Забужко является западная культура (в рассматриваемой работе – американская); Неборак провозглашает другую точку отсчета – шкалу «не из мира сего». Обращение к божьему, не земному, порядку – это очередной, после перефразирования Евангелия, сигнал, свидетельствующий о милленаристических элементах мировоззрения автора. Как и в предыдущих случаях, здесь ставится цель создания неоспоримого авторитета. Неборак считает, что Забужко

стремится навязать украинской культуре чужие модели, которые не могут принести ей не только ничего хорошего, но и нового:

> «Что же такого хочет нам сообщить наша новопровозглашенная украинская Коломбина? Что мы являемся провинцией, а Нью-Йорк – столицей мира? Знаем мы и такую шкалу ценностей. Попросту время от времени изменяется ее направление – Москва, Нью-Йорк, Париж... Что дальше? Из этого следует единственный вывод, что пока только вектор меняется. Что будет завтра? – Пекин? Токио? Новый Иерусалим?»[133].

Неборак намеренно заостряет свое заявление, чтобы тем самым яснее определить позицию в полемике, которая открыто проявляется в язвительной иронии первого предложения, где в один ряд поставлены Москва, Париж и Нью-Йорк (не стоит думать, что эти города-символы имеют для автора одинаково малое значение). Обращает на себя внимание использование местоимения «мы» для выражения собственных взглядов, а также формы третьего лица при обращении к автору «Психологической Америки...», что является приемом, усиливающим авторитет полемиста. Единственное, в чем можно согласиться с Виктором Небораком, так это с тем, что «не спасет [...] нас никто, кроме нас самих, – ни наши демократические органы власти (государство), ни западная элита»[134].

Эта полемика, несмотря на комические (спланированные и непроизвольные) моменты, выявляет весьма серьезную проблематику, касающуюся концептуальных изменений в украинской культуре – преобразований на основе собственной модели, заимствованной из арсенала традиции, или же направления на модернизацию по западному образцу. Приведенная тирада Неборака («Земля, как известно, вертится...») отражает собой убеждение в самодостаточности украинской культуры и ее центральном месте в мире.

В центре мира

По древним верованиям, Индия – это вовсе не полуостров и даже не континент,
скорее Остров, лежащий где-то посреди Океана. Остров Индия заселяют
Рахманы – достаточно невезучие создания, у которых нет календаря
и которые не знают, как рассчитать, когда наступает Рождественская ночь.
Сидят, значит, они на берегу Океана и медитируют в ожидании.
Юрий Андрухович, «Carpatologia cosmophilica»

Остров, со всех сторон окруженный морем, лежащий на спине черепахи или кита, – в космогониях очень распространенный образ, на который позд-

нее многократно и по-разному ссылались. Для меня он стал метафорой, характеризующей рефлексию интеллектуалов, которые культивируют чувство исключительности, неповторимости и уникальности украинской культуры, строящих концепцию идентичности с убеждением в дистанции, отделяющей собственную культуру от иных культур, и старающихся различными способами увеличить эту самую дистанцию. Ученые, принадлежащие к номенклатуре, связанной с администрацией президента Кучмы, такие как Василий Кремень и Василий Ткаченко, ищут корни данной исключительности в древней истории и стараются показать, что это имеет решающее значение для современности и особой роли Украины. Авторы академического учебника «Украина. Путь к себе» утверждают, что уже во времена Киевской Руси здесь образовалось специфическое соединение Востока и Запада, но в отличие от России «политический византизм» нигде в Украине не укоренился[135]. Они стремятся отдалить Украину от России и приблизить ее к Европе.

Иную стратегию приняли писатели, подчеркивающие украинскую исключительность. Что интересно, накануне независимости они принадлежали к лагерю сторонников «европеизации» и охотно обращались как expressis verbis, так и посредством литературного творчества к чужим примерам, например Валерий Шевчук, а из младшего поколения – Виктор Неборак.

Позицию Валерия Шевчука я вкратце уже описывала в разделе, посвященном спорам между сторонниками модернизации и нативистами. Здесь хотелось бы коснуться отношения писателя к собственной и чужой культуре[136]. В интервью середины 1990-х гг. он говорил, что основой его творчества был humus отечественной культуры, однако вторым основанием, на котором он строил свою эссеистику, была литература западноевропейская, а также американская и японская (несмотря на это, его творчество оставалось абсолютно оригинальным)[137]. По прошествии нескольких лет, не отрицая тезиса о культурной ориентации Украины на Европу, Шевчук призывает к «руководствованию собственным, а не чужим умом», усматривая в американской культуре негативные элементы-примеры[138]. Он тогда был не одиноким в своей позиции, вспомним хотя б заявление многолетнего руководителя Союза писателей Юрия Мушкетика о том, что американская литература движется к упадку, так как нет в ней новых Фолкнеров, Стейнбеков и др. Характерным кажется употребление старых мерок к новым явлениям. Шевчук, кроме того, признал невозможным помещение украинской литературы в европейский контекст, а литературные исследования, использующие модернистскую методологию, назвал бесплодными[139]. Совершая перемещение (на безопасное расстояние) во времени (использование европейских образцов давало хорошие результаты для украинской культуры в эпоху барокко), писатель дистанцируется от чужих примеров, предлагая взамен более глубокое познание собственной традиции. При этом

он ссылается на фигуру, являющуюся символом крайнего традиционализма, – Ивана Вышенского. Шевчук был переводчиком на современный украинский язык полемических произведений и посланий монаха с горы Athos, следовательно, знает в совершенстве и историко-религиозный, и историко-литературный контекст. Он выбрал, однако, традицию изображения этой фигуры в духе поэзии Ивана Франко (поэма «Иван Вышенский»), а именно: представление Вышенского как духовного вождя нации, что было признано анахронизмом в литературных кругах еще в начале XX в.

Конструирование будущего украинской культуры – это строительство «вышней республики». Небесная страна, созданная из философии Григория Сковороды, — это отражение убеждения, что отречение от дел мира позволяет создавать настоящие, непреходящие ценности и дает чувство превосходства над тем, что связано с бренностью. Шевчук, знаток барокко, автор переводов Сковороды на современный украинский язык, как никто другой представляет оригинальность этого философа и значение понятий, на которые сам ссылается. Но рассказ о философии Сковороды как живом примере – это что-то другое, нежели анализ его наследия или актуализация в литературном творчестве. Это очень ясный сигнал традиционализма: былое должно быть напоминанием о месте наследия в общественной структуре культуры. Именно так толкует Шевчук средневековую и барокковую культуру. Зато современный мир, символом которого является американская культура, он рассматривает как регрессивную и не нормальную цивилизацию. Живым образцом для отечественной культуры, следовательно, может быть лишь родная традиция, а ее оригинальность и неповторимость служат основной ценностью. Писатель верит, что, если удастся ее сохранить, украинская идентичность будет вне опасности. На этом примере лучше всего видны ловушки стратегии «возвращения забытых личностей» конца 1980-х гг. Если целью становится противопоставление настоящих авторитетов фальшивым, то это вместо обогащения культуры приносит ей оскудение. Ранние обращения Шевчука к европейской культуре как образцу впоследствии уступили место обращению к Традиции. Старая оппозиция между Востоком и Западом трансформировалась в противопоставление собственной традиции и антитрадиции (т. е. чужой).

Шевчук необычайно критически высказывается в отношении имперального наследия, при этом утверждая, что всякую империю как искусственный продукт ожидает распад, поскольку естественным правом и обязанностью каждой нации является создание собственного государства. Писатель естественное право связывает с правом божественным, тем самым как бы санкционируя свою точку зрения[140]. Русифицированную часть украинского общества он называет «серой массой», а украинские россияне для него являют потенциальную угрозу[141]. Вместе с тем дистанция, которую Шевчук демонстрирует в отно-

шении к современной западной культуре, оказывается во много раз короче, чем дистанция, отделяющая Украину от России.

Несколько иные последствия имело изменение мировоззрения у писателя младшего поколения Виктора Неборака. Его полемика с Оксаной Забужко, освещенная в первой части раздела, является проявлением традиционалистского понимания культурной идентичности, а не (как показалось тогдашнему искушенному читателю) демонстрацией критического отношения к автору «Психологической Америки...». Писатель в середине 1990-х гг. как бы покончил с «младенческим периодом», то есть с «Бу-ба-бу». Данное решение он обнародовал в многочисленных интервью, а также через свою эссеистику[142] и новую редакцию стихов, из которых убрал нецензурные выражения. Это событие можно назвать «декарнавализацией», если пользоваться терминами, принятыми в современной украинской критике, но более подходящим будет определение «ретрадиционализация». В конце 1990-х признанный гуру объединения Неборак становится последовательным защитником традиции. Он тогда по-прежнему преподает в известном своим традиционализмом Львовском университете. Но еще в середине 90-х гг. Неборак создал проект «Третье тысячелетие», в рамках которого провел культурные мероприятия, встречи в Этнографическом музее и телевизионные передачи с участием деятелей культуры, демонстрирующих непринадлежность к официально признанной культуре.

В выступлении на конференции «Post-modern или post-mortem?»[143] он провозглашает конец эпохи игры (и постмодернизма). В книге, названной «Введение в Бу-ба-бу», он обходит молчанием (да!) литературную деятельность этого самого известного на рубеже 1980–1990-х гг. объединения, а «Перечитанная Энеида» приводит автора к выводу, что эклектическая европейская культура угрожает украинцам утратой идентичности, единственное же, что может принести им спасение, – это живая вера[144]. Основанная на сравнении, чересчур очевидном, с «Энеидой» Вергилия, новая интерпретация «Энеиды» Котляревского (произведение, которое историки литературы считают началом современной украинской литературы), проливает свет на стратегию Неборака[145]. Она основывается на установлении крайне традиционной иерархии, на возврате к первоисточникам, возвращении на родину, поиске укоренения. На это указывает уже само название первого сборника эссе – «Возвращение в Леополис» – далекий отголосок ad fontes Зерова. Как уже упоминалось в предыдущем разделе, в этой книге не осталось ни следа от старого Львова – многонационального города. Не осталось также ни следа от сегодняшней многогранности культуры этого города. Неборак ведет летопись того времени, в котором он живет, описывает неформальные творческие объединения Львова в канун независимости, а также в первые годы после ее приобретения, но не заглядывает в прошлое. Он лишь пытается зафиксировать реальность как ход эксперимента. Ис-

пользованное в названии слово «Возвращение» означает не только укоренение, но и «оседание», возвращение к оседлому образу жизни. Данный сборник – это запись личных воспоминаний, уходящих не дальше 1980-х гг., запись, охватывающая исключительно неформальную культурную жизнь, которой автор придает черты элитарности. За полем зрения остаются другие явления, в частности не украинские; автор как бы вводит читателя в круг посвященных. Этот литературный прием, уменьшающий дистанцию между читателем и рассказчиком истории[146], включен, однако, в общественное измерение. Я имею в виду не столько реакцию, вызываемую у читателя эссе и вводящую его в более широкий дискурс, сколько сознательное ограничение круга читателей, и не по причине сложности текста, а посредством его привязки к конкретной общественной ситуации. Автор, обращаясь к персоналиям, событиям и контексту, известным и понимаемым лишь львовской богемой, программирует тем самым круг читателей своей книги. Если рассмотреть этот вопрос в категориях перцептивной эстетики, то помещенный в текст виртуальный читатель (implied reader), так же как и реальный, – это одно и то же лицо; вопрос целиком сводится к горизонту ожиданий адресата. Львов, описываемый Небораком, находится в центре мира; люди приезжают сюда лишь для того, чтобы принять участие в мистерии этого Города. Однако нельвовцы интересуют автора настолько, насколько они способны принять его мировоззрение. Отсюда в книге появляется интервью, взятое Небораком у чужаков[147], а в эссе, формально посвященном только Богдану Бойчуку из экспериментаторской Нью-йоркской группы, ведется речь о враждебном языке авангарда, не отражающем дух Львова; у Неборака даже история, как и другие культуры, разрушает «настоящий Город»[148]. В этом последнем эссе наиболее выразительно проявляется тенденция автора к исключению всего, что находится вовне.

Микола Рябчук, в 1980-е гг. литературный гуру Неборака[149], именно функционирование украинской культуры в узком кругу, ограниченном до «диаспоры», считал ее основным пороком. В эссе, опубликованном примерно в одно и то же время, что и книга Неборака, он писал о «литературном гетто»[150] и о «литературе осажденной крепости»[151]. И хотя Рябчук основной причиной этого состояния считал общественно-политическую ситуацию в Украине («постколониальный синдром»), оно, без сомнений, возникло при активном участии самих украинских литераторов. Автор «От Малороссии к Украине», анализируя ситуацию, останавливается на явлениях общего порядка, а когда высказывается по конкретным обстоятельствам, говорит о среде литераторов, связанной с Союзом писателей Украины. Однако кажется, что данный синдром имеет более общую природу и ему подвержены не только писатели из СПУ. Нежелание Неборака рассматривать эти явления в более широком контексте, выходя за свой круг, – это красноречивый сигнал.

Анализируя поэму Котляревского, Неборак будто мимоходом делает предположение, что «украинскость» проявляется в крайней поляризации противоположностей и отсутствии «золотой середины». Об отсутствии «середины» речь идет также в «Возвращении в Леополис»; предположительно ею должен быть именно традиционализм. Автор разными способами дистанцируется равно и от реальности, и от модерна: он описывает пороки современности как проявления общемирового кризиса, обвиняет модерн в деградации традиции, а также дискредитирует само это понятие[152]. Его описание модернистского общества, управляемого при помощи западных моделей и места личности в нем, напоминает упрек, облеченный в форму пародии[153]. Но случилось так, что помимо своей воли писатель нагружает слово «модерновый» позитивным значением. Как интерпретатор «Энеиды» он видит в Котляревском автора «все еще актуального проекта, который смело можно назвать модерновым украинским народом»[154]. Несомненно, его понимание модерна отклоняется от общепринятого; отсюда возникает внутренняя противоречивость: признание верности традиции основополагающей ценностью и вместе с тем позитивная оценка модерна. Но эта противоречивость оказывается лишь видимостью, когда мы обнаруживаем, что под понятием «модерн» у автора скрывается не столько... модерн, сколько культурно-политическая отличительность нации.

Исследование рефлексии Неборака в контексте украинской консервативной мысли философско-религиозного характера позволяет обнаружить ранее не замеченные детали. Украинский поэт – сознательно или нет – идет в своих размышлениях по стопам Вацлава Липинского, хотя ставит перед собой иную цель. К тому же ему не хватает горизонтов своего предшественника. Пассивным и активным элементам в модели общества Вацлава Липинского соответствуют понятия динамического и статического у Неборака (в ином измерении: классократии – новая иерархия). В соответствии с концепцией Липинского, Неборак также признает крестьянство самым важным сословием, гарантирующим историческую преемственность:

> «Как бы ни морщили нос разные авангардисты и модернисты, основополагающим сословием общества в Украине, по-прежнему исполняющим свою функцию, питающим жизненной энергией иные, традиционно слабые сословия и группы общества, является крестьянство, хлеборобы [понятие «хлеборобы» постоянно употреблял в своих работах Липинский; доп. мое. – *О. Г.*]. На протяжении всего XX века это сословие физически и морально уничтожали всеми возможными способами. Украинское крестьянство насильно ссылали и таким образом искореняли, соблазняли новыми городскими профессиями, которые сейчас почти никому в городе не нужны, морили голодом, забирая все до последнего зернышка, по его головам

прошлись две мировые войны, крестьянство объявляли носителем устаревших мертвых ценностей, игнорировали его гениев. [...] И несмотря ни на что, именно крестьянство не дает себя окончательно маргинализировать. Что случится с украинским обществом, если этот вековой бастион ариев-хлеборобов все-таки падет под напором сил Хаоса? "Небо над твоей головой станет, как медь, а земля под ногами твоими, как железо"»[155].

Обратим внимание на последний фрагмент, в котором появляются катастрофические мотивы и упоминание об общем генезисе украинцев-крестьян с проиндоевропейским народом. Вне сомнения, что эта конструкция, возникающая из убеждения автора в древнем происхождении украинского крестьянства, – фундамент всех его ценностей. Одновременно очевидна зависимость Неборака от концепции Юрия Каныгина[156]. Арийский бастион, отточенный силами Хаоса (с большой буквы), живо напоминает картину цивилизации, со всех сторон окруженной варварами, а также спародированный Андруховичем язык сторонников Духовной Республики[157]. Следует задаться вопросом, почему Неборак связал ариев и «хлеборобов»? Санскритское слово «ариа», от которого происходит название языка и племени, значит «благородный». У Липинского, хотя он и дистанцировался от народников, в структуре украинского общества рыцарей благородного происхождения заменяют «хлеборобы» («хлеборобская аристократия»). Невероятно, однако, чтобы современный автор пользовался названием ариев, игнорируя значение, которое приобрело в нацистской Германии понятие, появившееся в XIX в. и обозначавшее арийскую нацию Жана де Гобино (который провозгласил, что всякий прогресс человечества происходил от рук представителей данной расы, а «самыми чистыми» арийцами являются германские народы). Неборак в этом не одинок; в последние годы часто пишется об ариях как предках украинцев, и подобным заявлениям придается видимость научности[158]. Вера, что древность происхождения свидетельствует об особой ценности нации и каким-то образом гарантирует успешное будущее, очень распространена в национальных мифологиях, особенно там, где они развивались под давлением других национальных мифологий. Но популярность «арийской» концепции невозможно обосновать лишь этим. В приведенном отрывке Неборак близок к мессианству, как в риторике, так и в идеях. А вот у Липинского если и можно говорить о мессианизме, то лишь в смысле особой роли по отношению к Западной Европе и России, которую он был склонен приписывать Украине при условии, что его страна подвергнется глубоким переменам. Иррациональные элементы, среди прочего убеждение в мистическом характере человеческого познания и поступков, не доминируют в его концепции, зато у Неборака постепенно начинают преобладать.

Критерием украинской идентичности Липинский считал оседлость. По его мнению, именно это свойство отличает ее от российской идентичности, на

которую оказали влияние кочевники. Как мы помним, Неборак, поучая Оксану Забужко, nota bene также восхваляет оседлый образ жизни, противопоставляя его кочевому, однако не российскому, а... американскому. Примечательно, что острие своей критики поэт направил не на Восток, а на Запад, хотя и его оппонент Забужко, и друг из «Бу-Ба-Бу» Андрухович, и предшественники (среди них Маланюк) именно на Востоке размещают кочевников, от которых он стремится дистанцироваться. Неборак же питает неприязнь к Западу[159]. В отличие от Липинского, для которого категория традиционно понимаемой христианской культуры стояла, по словам историка, выше национальной самобытности[160], для Неборака основополагающая ценность – это самобытность и исключительность украинской культуры. Особую роль он также приписывает украинскому языку как элементу, формирующему эту самобытность, и лишь потом – укоренению. Липинский же считал, что язык – не достаточное основание, чтобы говорить о национальной самобытности, приводя при этом пример Франции и Прованса, а сознание самобытности формирует патриотизм, понимаемый как любовь к Родине[161]. Можно сказать, что по большому счету Неборак не принял теории Липинского; концепция культурной идентичности Неборака уходит корнями в культурный национализм XIX в., но облечена в более модные консервативные одежды.

Неборак отвергает концепцию модерна, основанную на рациональных предпосылках, утверждая, что она есть не чем иным, как новой религией современного человека, рожденной из иллюзии комфорта[162]. Он пользуется аргументами критиков модерна (кризис цивилизации, вырождающееся общество, пагубный рационализм), причем для него важное значение имеет отношение к чужому. Хотя определение «космополитизм» нигде не упоминается, описание того, чему противостоит Неборак (модерн, массовая культура, отсутствие постоянства), и того, за что он выступает (традиция), представляет собой расширение аргументации национально ориентированных критиков модерна, представленного как космополитизм. К данному обстоятельству я вернусь еще в конце.

Неборак считает, что всякий непредвиденный случай – извержение вулкана или катастрофа в Чернобыле – разрушает данный порядок мира. Он также утверждает, что современный человек не готов признать за единственно настоящий порядок – божественный порядок. Неборак напоминает, что «естественный порядок мира» основывался на взаимной любви и вместе с тем — на страхе перед Богом. Нарушение этого порядка, который оплачен ценой жизни Сына Божьего, было в том мире исключением, а не правилом[163]. Но золотой век человечества безвозвратно канул в Лету.

В возврате к основному мифу Неборак обходит вниманием его неотъемлемый элемент – бунт против Отца, попытку разрушения установившейся иерархии. Именно конфликт между этими двумя порядками, который условно

можно называть порядком Отца и порядком Сына, а не исключительность того или иного обусловливал пусть себе и шаткое, но равновесие. А вот с точки зрения писателя, только послушание и традиционная (патриархальная) иерархия дают гарантию подлинного существования этого мира. Автор считает ее универсальной ценностью, но не осознает, что тем самым высказывается не только за традиционализм, но и за абсолютизацию гегемонии. Показательно, что дискурс традиции охватывает у него также чужое, называемое то приезжим, то приблудой:

> «Приезжает человек – приблуда – в ваш город, где ваши предки жили испокон веков. Более того, стучит в двери вашего дома. Обычное гостеприимство требует от вас принять его, накормить, напоить, в случае необходимости предоставить ему ночлег, выслушать его рассказы о том, что он видел, дать ему хороший совет, если он собирается остаться в вашем городе подольше. Это нормально. Теперь немного «модернизированная» картина. Приблуда, осмотрев ваш дом с иконами и портретом Шевченко на стене, сообщит вам, что это варварство; попробовав пироги со сметаной, скривит лицо и закажет гамбургер; покажет вам свои яркие туристические проспекты и предложит как можно скорее поехать и увидеть это своими собственными глазами; ваш добрый совет запишет своим спрятанным в пуговице аппаратом и обнародует потом в извращенном виде на страницах своих бульварных газет»[164].

Противостояние между традиционным миром и миром современным, которое описывает Неборак, является одновременно и противопоставлением двух порядков: высшего, которому автор приписывает органичность как достоинство, и человеческого, «искусственного», обреченного на неизбежный упадок. Это противопоставление, а также «определение традиционной цивилизации как цивилизации органичного, дифференцированного и иерархического типа, где все виды человеческой деятельности, науки и искусства выстроены по принципу «сверху вниз»[165], позволяет отнести мировоззрение Неборака к течению, обычно называемому традиционализмом. Писатель противостоит угрозе глобализации, поэтому к представителям современности относится как к опасным чужакам. Он предпринимает попытку утвердить свой авторитет, стремясь выдать Иностранца за современного варвара. Пришелец нарушает исконный порядок и добрые обычаи, что должно вызывать у читателя чувство возмущения, тем более что основной мотив и послание такого рассуждения не новы. Вхождение Иностранца в сферу sacrum и преобразование ее в profanum должно повлечь за собой наказание, по крайней мере в перспективе вечности. Это происходит следующим образом: по мнению автора, мир, лишенный sacrum, ждет гибель или, в лучшем случае, огонь очищения[166]. Обратим внимание, что

здесь мы сталкиваемся с особым взаимоотношением времени, ценности и пространства. Былые времена, особенно давно ушедшие, оцениваются позитивно, современность – негативно. На эту ось времени накладывается ось Восток – Запад. Чужак – это пришелец с Запада (а не с Востока!); он приносит с собой современность и модерн, трактуемый как отрицание и разрушение традиции, но он также является Иностранцем, а проще говоря – колонизатором. Мировоззрение Неборака относительно столкновения культур можно назвать миллениаризмом. Привлекает внимание то, что его реакция на столкновение культур (а именно приписывание западной культуре агрессивного стремления к доминированию или откровенной роли колонизатора) является неадекватно резкой в отношении ее реального влияния на украинскую действительность. Это явление частично объясняет тезис Евы Новицкой. Автор «Бунта и побега» утверждает, что чем слабее контакты между двумя столкнувшимися обществами, чем больше разница в общественном и экономическом развитии, чем ниже степень акультурации и уровень знаний об общественных механизмах одного и другого общества, тем больше вероятность того, что во втором обществе, над которым стало доминировать первое, возникнет движение преобразования и отрицания прежнего мира. Это движение является самым крайним в предложенной исследовательницей типологии общественных движений, вызванных столкновением культур. Если перенести этот тип общественной реакции в индивидуальное измерение, ответом на культурное и общественное доминирование станут бунт и агрессивное отношение к «колонизатору» (антиколониальный дискурс). Для возникновения общественных движений большее значение имеет реальное существование доминирования, в реакции же индивидуума превалирует чувство угрозы собственной общественной позиции перед лицом акультуральных перемен и сопровождающей их фрустрации и в меньшей мере – существуют ли факты доминирования чужой культуры на самом деле. Следовательно, на поведение личности влияет расхождение между обоснованными ожиданиями и существующей либо воображаемой действительностью, называемое относительной депривацией. Дело в том, что общественный статус Неборака еще в первой половине 1990-х был значительно выше. Неожиданная перемена – пишет сам Неборак – наступила где-то в 1995 г.; в этот период также меняется мировоззрение писателя. Подобным образом можно говорить о преобразованиях в сфере ценности; депривация «следует из низкой оценки личности либо группы другой личностью либо группой»[167]. Перемены Неборак связывает не с получением Украиной независимости, не с освобождением от российского доминирования или его продолжением, а с доминированием Запада. Это негативная реакция не столько на действительную ситуацию, сколько на воображаемую, связанную с культурной и общественной модернизацией. Обращает на себя внимание то, что в политической сфере подобное поведение проявляют левые, также конституируя Европу как Иного (Other)[168].

В отличие от политиков, признающих культурную и политическую общность с Россией, Неборак опустил этот момент в своих рассуждениях, что я считаю многозначительным и к чему скоро вернусь.

Из высказываний Неборака не много можно узнать о причинах такого поведения. Писатель вспоминает 1995 г., признаваемый аналитиками политической и общественной жизни переломным, пишет также об агонии старых институтов культурной жизни, и хоть год этот признает как переломный, в записках не упоминает о причинах большой перемены, как объективных, так и субъективных. Вместо этого он пишет о внезапном завершении праздника (в интервью 1995 г. он называет это «концом карнавала»), а также о «новом средневековье» и начале «третьего космического тысячелетия»[169]. Первое выражение утверждает конец эпохи, два последних – начало новой. Понятие карнавала является отсылкой к концепции Бахтина, но здесь она лишена характерной амбивалентности (карнавал одновременно выступает и апокалипсисом). «Новое средневековье», понятие Бердяева, и «третье космическое тысячелетие» отсылают читателя к сфере утопии, которая вытесняет антиутопию Бахтина.

В одном из наиболее интересных эссе, посвященных переменам в украинской культуре 1990-х гг. – «Stanislawyw – tesknota za tym, co nieprawdziwe» (1995), Юрий Издрик с иронией по отношению к действительности описал увлекательный процесс преобразования закрытой культуры в открытую на рубеже 1980–1990-х гг. Изолирование от европейской культуры усиливало информационный голод:

> «[...] изоляция – не только информационная – была настолько плотной, что могли появиться даже сомнения в отношении общепринятой картины мира: трудно было поверить, что где-то на самом деле существует Америка, что Париж – это не только вымысел беззаботных и сердитых писак, что лицо Моны Лизы – это не лицо с женского календаря, Сальвадор Дали – человек из плоти и крови, а не вымышленное существо из современного эпоса, что упаковка жевательной резинки служит неопровержимым доказательством существования самой жевательной резинки. Не будем скрывать – даже надпись на поезде “Черневице-Пшемысль” многими воспринималась как циничная шутка анонимных, как всегда, идеологов»[170].

Западная культура была признаком иной, не советской действительности, поэтому легко становилась объектом идеализации. Однако же – как пишет Издрик – «по-настоящему прекрасное принесло разочарование». Первоначальную эйфорию, сопровождавшую возвращение свободы, автор сравнил с карнавалом: примеривание всевозможных масок, воплощение в различные ипостаси. Это стремление – дать шанс на существование всем стилям, течениям и направлениям – напоминало ускоренное наверстывание отставания, лихора-

дочные усилия, чтобы сравниться с непревзойденным образцом[171]. Nota bene: похожее явление уже имело место в украинской культуре в 1920-х гг.[172] Имитация, подражание, даже творческое, рождает, однако, понятную фрустрацию. Поэтому вскоре пришло разочарование и чувство отчуждения. Автор «Stanislawywa...» в некритическом восхищении усмотрел готовность перенимать чужой опыт и отвергать собственный. Как показано на примере эссеистики Неборака, первоначальное очарование западной культурой и дистанцирование от отечественной странным образом трансформировалось в убеждение неповторимой ценности собственной культуры и пренебрежительное отношение к западной. Автонегативизм вместе с витализмом (т. е. – по классификации Евы Новицкой – частичное отвержение моделей родной культуры и стремление к заимствованию определенных моделей чужой культуры) уступили место нативистической реакции, выражающей желание и стремление к воскрешению своих культурных моделей или, по меньшей мере, упрочению тех элементов традиционной культуры, которые еще сопротивлялись изменениям. Разочарование в отношении Европы – или всего того, что понималось под этим понятием, вместе с убеждением, что ситуацию с собственной культурой невозможно изменить, – породило бунт традиционализма в форме его апологетики. Он сопровождался процессом самоизоляции, ведущим к автаркии.

Противопоставление традиции и космополитической современности, которое предлагает Неборак, имеет классические черты: есть здесь и критика потребительского образа жизни, и массовой культуры, и номадизма. В своем описании он, однако, делает значительное упущение: не касается в нем других национальностей, не столько в историческом плане, которого эссеистика Неборака не имеет, сколько в плане настоящего времени. Отсутствует прежде всего русскость. Только однажды появляется упоминание о поп-музыке, которая все заполонила; читатель, знакомый с украинской действительностью, сразу понимает, что это аллюзия на российскую попсу. В связи с этим следует задать вопрос, действительно ли, критикуя современную западную культуру, рассуждая о западном капитализме, деформирующем украинскую действительность, анализируя опасности, угрожающие украинской культуре, автор имеет в виду опасность, исходящую от Запада? А может быть, он имеет в виду *близкого* Иностранца (close stranger)? Неборак сосредоточивается на альтернативе «традиция – модерн» и связывает последний с чужестранством и космополитизмом далекого Иностранца (distant stranger), хотя на самом деле это культура соседа (close stranger), российская культура, является этим космополитическим элементом альтернативы. Утверждение о центральности, исключительности собственной культуры на практике зачастую появляется как реакция на культуру близкого соседа. Поэтому критика современности и западной культуры, которую выявляет Неборак, возможно, только маска, скрывающая неприязнь по отношению к соседям. Ведь подобная стратегия более безопасная, чем прямая

критика, она не мобилизует силы противника, не ведет к консолидации российского меньшинства.

Однако концепция центрального положении Украины, которая объединяет в себе разнородные элементы и благодаря этому подходит на роль посредника, может быть переформулирована и в концепцию открытости:

> «Не исключено, – отметил Иван Дзюба в первой лекции для студентов Киево-Могилянской академии в октябре 2001 г., – что ей [Украине. – *О. Г.*] выпадет новая (учитывая стратегическое положение между Востоком и Западом, Севером и Югом, а также исторический опыт усвоения и объединения разных культурных традиций) роль в формировании этого симбиоза – т. е. не сама по себе выпадет, а может быть, получена благодаря соответствующей политической и культурной воле, соответствующему интеллектуальному усилию»[173].

О такой концепции национальной культуры, включающей, а не исключающей культуры других народов, Дзюба говорил много раз, и особенно выразительно тогда, когда все чаще слышались громкие голоса «пуристов» — сторонников чистоты национальной культуры. Автор «Интернационализма или русификации» последовательно высказывался за открытую идентичность. В процитированной лекции украинское «бытие между» он счел шансом, но и вызовом, требующим интеллектуальных усилий. Объединение различных традиций (центральный момент в концепции многокультурности) в представлении этого интеллектуала становится неповторимой ценностью для отечественной культуры, а также шансом на получение привлекательности в глазах Европы и всего мира.

Вместо заключения: о современной Украине

В дебатах интеллектуалов о месте Украины в современной Европе (о ее особом положении между Востоком и Западом и специфической форме украинской идентичности) голоса, призывающие к рациональному анализу ситуации, находятся в меньшинстве. Существует, однако, понимание того, что стремление к интеграции с Европой должно привести к изменению концепции национальной идентичности и отходу не только от этнической, но и культурно-языковой формулы идентичности. Реже этому пониманию сопутствует убеждение об открытом характере европейского общества. Еще реже – осознание, что эксклюзивизм представляет собой отрицание тех ценностей, с которыми ассоциируется Европа – демократическое сообщество различий. Желание устранить Другого, оставить его за рамками этого сообщества все еще очень

сильно. Такому отношению противостоят интеллектуалы либерального мировоззрения. Александр Гриценко в 1998 г., во время дискуссии, организованной группой интеллектуалов, объединившихся вокруг журнала «Ї», сформулировал это убедительнее всех:

> «Нельзя утверждать собственную европейскость посредством отказа кому-либо другому в праве быть Европейцем, даже если он причинил нам много зла, как, например, северный сосед, не говоря уже о цыганах, татарах или вьетнамцах»[174].

Гриценко не только проиллюстрировал характерную украинскую позицию, описанную в подразделе «На краю цивилизации», но показал ее основу – евроцентризм, укоренившийся в западной культуре с незапамятных времен. Другой участник секционной дискуссии, Микола Рябчук, обратил внимание на проблему двойных стандартов, применяемых в Европе, считая отношение к Восточной Европе противоречивым. Среди предпосылок публицист также отмечает «расистские спекуляции»[175], которые позволяют культивировать чувство превосходства Западной Европы над Восточной. Это же чувство эссеист замечает и у стран, которые недавно вступили в НАТО (граница мифологизированной Азии передвинулась на восток от Польши и на юг от Венгрии – и хоть трудно было бы найти подтверждения для этого мнения, нельзя его игнорировать, поскольку отрицательное отношение к расширению европейских структур проявляется очень выразительно, даже когда речь идет о Польше или Чехии, об Украине тут речи нет). Рябчук указал на большие надежды восточных европейцев, связывавшиеся с Западом, и на то, что отсутствие отклика на них порождает фрустрацию:

> «[...] большинство принимают тамошнюю [западноевропейскую. – *О. Г.*] либерально-демократическую риторику за настоящую правду и соответственно ожидают от Запада больше, чем он может и хочет дать. А когда не получают того, чего они ждали, впадают в другую крайность – антизападную ксенофобию, изоляционизм, автаркию»[176].

Оба эссеиста сходятся во мнении о вреде евроцентризма как идеологии, выражающей стремление к доминированию. Рябчук и Гриценко осуждают то, что украинские интеллектуалы заняли позицию полного превосходства и неприязни к Востоку (России). Как уже упоминалось, такое отношение, умножающее евроцентризм в его крайнем виде, представляет собой неотъемлемую составляющую инакости (Othering); имеет своей целью укрепление собственной идентичности не столько через отождествление с позитивным образцом

(мифологизированной Европой), сколько через дистанцирование от ближайшего образца (мифологизированной России). Эссеисты предлагают изменить отношение к Европе – мифологизацию заменить на прагматизм. Указывают также путь: постепенные общественные и экономические преобразования, которые сделают возможной интеграцию. Гриценко в конце своего выступления отмечает:

> «Если понятие интеграции Украины и Европы (или возвращение к ней, если кому-то так больше нравится) несет конструктивное, а не мифологическое содержание, то она должна быть тождественна созданию в нашей стране зрелого гражданского общества и развитой рыночной экономики. Не вижу надобности в другой "европеизации"»[177].

Взгляд, который в этой дискуссии представили Рябчук и Гриценко, а также Возняк, – это взгляд на Украину не провинциальную. Различались только детали диагноза; автор «От Малороссии до Украины» выражал уверенность, что украинская культура не является провинциальной культурой, но – как и в случае всех культур нашего региона – ее рецепция на Западе ограничивается узким кругом интеллектуалов и эмигрантов; в свою очередь Гриценко считал, что эта точка зрения станет объективной лишь тогда, когда будут предприняты определенные усилия для изменения украинской идентичности.

И Рябчук и Гриценко признают, что единственно возможный путь для Украины — это модернизация, в том числе модернизация национальной идентичности. Гриценко как директор Центра культурных исследований издал несколько работ, посвященных форме украинской идентичности[178], в которых высказался за концепцию многокультурности, которая, по его мнению, лучше всего подходит к украинской ситуации. Исследователь, однако, утверждает, что «ни институционально, ни с точки зрения мировоззрения украинское общество не готово к такой концепции»[179], хотя признает теперешнее положение, в котором украинская культура сосуществует с российской, разновидностью многокультурности. Украинская культура, однако, составляет незначительную часть рынка[180]. Гриценко утверждает, что проводимая по французскому образцу последовательная культурная политика, стимулирующая развитие украинской культуры, может привести к изменениям идентичности. Благодаря этому украинская культура могла бы на равных правах сосуществовать с российской, а также появиться в европейском контексте.

Насколько Гриценко в своих суждениях основывается на западных образцах и пытается использовать их для решения украинских проблем, настолько Рябчук критически к ним относится, а их использование в украинской действительности ставит в зависимость от функциональности:

«Поиск собственного пути, – пишет Рябчук, – несомненно, необходим, но в границах современного западного мира, на основе его достижений и принципов, даже если бы у нас имелись возражения и сомнения относительно этих принципов и мы подвергали их радикальной ревизии».

В следующем абзаце автор уточняет эту мысль:

«Если же и возможны какие-либо существенные перемены, то лишь те, которые инициированы изнутри, благодаря общим усилиям и в существующих границах»[181].

В дискуссии «Украина и Европа» уже вслух было высказано опасение, характерное для всего восточноевропейского пространства. Под убежденностью в необходимости приспособить формы украинской идентичности, а также общественной жизни к западным нормам скрывается страх за судьбу родины. Эта амбивалентность является общей чертой всех дискуссий об Украине между Востоком и Западом.

Перевод с польского Дмитрия Иванова

Примечания

1 Černy V. Ješt jednou: mezi Východem a Západem (K problematice socialistické kultury u nás) // Kriticky měsíčnik. 1945. P. 6. S. 141; (цит. по: Baluch J. Idea “środka” a tożsamość czeskiej kultury // Kundera. Materialy z sympozjum zorganizowanego w Katowicach w dnich 25–26 kwietnia 1986.r. London, 1988. S. 15).

2 Ash T. G. Defining Europe. Conversation with History // www.globetrotter.berkeley.edu/Elberg/GartonAsh.

3 О генезисе и изменчивой судьбе этой идеи писала Наталия Яковенко (Україна між Сходом і Заходом: Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. // Київ, 2002. С. 233–265).

4 Szewczenko I. Ukraina między Wschodem // Kultura. 1992. № 12. На английском эссе опубликовано в: Harvard Ukranian Studes. 1992. V. 16. P. 174–183, с комментарием Владислава Сэрчика: Ukraine between East and West: Some Reflections on Professor Sevcenko’s Essay / Ibid. P. 433–440.

5 Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. Інститут Історії Церкви. Львів, 2002. С. 1–12.

6 Яковенко Н. Нарис історії України з найдавнищих часів до кінця XVIII століття. Женева; Київ, 1997; сокращенная версия этой работы появилась благодаря Институту Центрально-Восточной Европы: Historia Ukrainy do końca XVIII wieku // Instytut Europy Środkowo-Wschodniej / Psz. O. Hatiur, K. Kotyńska. Lublin, 2000.

7 Глубокие исследования античной традиции в польской литературе и литературе стран Центрально-Восточной Европы начал *Ośrodek Badań nad Tradycja Antyczną przy Uniwersytecie Warszawskim*. В серии «Эссе и исследования» появился сборник

Ukraina między Wschodem a Zachodem (OBTA, Warszawa, 1996), в который вошли наряду с одноименным эссе два других (можно сказать, программных) исследования Игоря Шевченко: *Różne oblicza świata Piotra Mohyły* и *Polska w dziejach Ukrainy*.

8 Bogactwo kultury pogranicza. Dyskusja o kulturze ukraińskej; Łysiak-Rudnycki I. Ukraina między Wschodem a Zachodem // Znak. 1988. № 4 (395). S. 3–28, 34–53.

9 Mokry W. Bogactwo wielokolturowej tradycji // Wokól pojęcia polskości // Znak. 1988. № 3 (394). S.84–89.

10 Невозможно привести всех публикаций, посвященных миллениуму, остановлюсь лишь на перечислении наиболее заслуженных украинистов: Стефан Козак, Михаил Лэсёв и Владимир Мокрый, а также русист Ришард Лужный.

11 Szewczenko I. Między Wschodem a Zachodem // OBTA. Warszawa, 1996. S.10.

12 И в настоящее время появляются публикации с подобными идеями. См., напр.: Harmonijne wspólistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie / W. Mokry (red.). Kraków, 2000.

13 Лепкі Б. Україна на межі між Сходом и Заходом (цит. по: Новый час. 21.03.1939. № 63). Следует отметить, что украинские представители в парламенте сопротивлялись стремлению властей Второй Речи Посполитой к ассимиляции украинцев. Речь Лепкого была выражением этой позиции: «Иногда нас принимают за людской материал, из которого можно что угодно лепить…»

14 Лепки еще до Первой мировой войны, во времена работы Славянского клуба, знал Феликса Конечного, который в 30-е гг. опубликовал свои исторические работы. Идеи Конечного, очень популярные в консервативных кругах, несомненно, живо интересовали Лепкого, хотя он и не мог согласиться с основными тезисами польского консерватора – т. е. невозможности синтеза цивилизаций Востока и Запада.

15 «Бассейн рек Днепр и Днестр был ареной, на которой столкнулись две цивилизации: Византия и Рим, стремясь к гармоническому синтезу. [...] Об этом свидетельствуют древнейшие киевские памятники архитектуры, как собор св. Софии либо недавно найденный фундамент собора князя Ярослава Осьмёмисла в Крылосе» (местность, отдаленная на 2 км от Галича; дополнение мое. – *О. Г.*); Лепкі Б. Цит. произв.

16 Дашкевич Я. Україна на межі між Сходом и Заходом // Записки Наукового Товариства ім Т. Шевченка. Львів, 1991. Т. CCXXII. Праци історіко-філософскої секції. С. 28–44.

17 Шевченко И. Релігійні місії очима Візантії // Там же. С. 11–27; Лисяк-Рудницькі І. Напрями української политичної думки // Там же. С. 45–70.

18 Дашкевич Я. Цит. произв. С. 44.

19 Кісь Р. Фінал третього Риму. Російска месіянська ідея на зломі століть. Львів, 1998. С. 741.

20 Wozniak T. O problemie samoidentyfikacji Ukrainy i Europy // Krasnogruda. 2000. № 10. S. 69–70, 74.

21 Ibid. C. 71. Возняк ссылался на выступление К. Помяна во время конференции в Кастель Гандольфо в 1987 г., утверждая, что граница между восточным и западным христианством проходит по середине Украины, а не вдоль ее западной границы, и напоминая то, о чем писал Шевченко, а именно: что в XII в. не Рим, а Константинополь был центром европейской цивилизации.

22 Szewczenko J. Ukraine between East and West, Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century. Edmonton; Toronto, 1996.

23 Аналитики как общественной, так и литературной жизни с особым воодушевлением стали пользоваться исследовательским аппаратом, выработанным постколониальными исследованиями (некоторые, правда, остановились на использовании одной лишь риторики). Появились также переводы западных авторов, можно вспомнить хотя бы «Ориентализм» Э. Саида (Київ, 2001).

24 Галенко О. Українці між карасями і піраньями // Критика. 1998. № 11. С. 17–21.

25 Грицак Я. Східна Європа як інтелектуальна конструкція // Критика. 1998. № 11. С. 27–21.

26 «Разве это случайно, что страны, в которых произошли наибольшие преобразования – Чехия, Польша, Словения, Венгрия, – принадлежат к католическому «западному» миру? И наоборот, разве страны-аутсайдеры, такие как Украина, Россия, Беларусь, Молдавия, Румыния, Болгария, Сербия, не являются обществами традиционно православными? Разве эта ситуация не отражает старого противопоставления двух цивилизаций – восточной и западной, и если да, то не значит ли это, что распространенный в дискуссиях дихотомический раздел на Восток и Запад не является плодом воображения, лишь разрушение Берлинской стены и распад Советского Союза немного изменил линию раздела?» (там же, с. 21).

27 Tołoczko O. The Good, the Bad and the Ugly // Krytyka. 1998. № 7–8. С. 26.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid. С. 29.

31 Скуратівський В. Україна – via Європа // Сучасність. 1992. № 5. С. 144.

32 См., напр., работу Василия Ткаченко и Александра Рейента: Україна: на межі цивілізації (історіко-политологічні розвідки). Київ, 1995.

33 Появилось много книг, посвященных украинскому влиянию на российскую религиозную и культурную жизнь, причем их качество было весьма разным – от памфлетов, квазилитературных произведений (например, восстановленная спустя почти 25 лет *Неопалима купина*) до научных исследований (см. также характерное внимание Оксаны Пахловской к выпускникам Киевской академии: «Ехали в Москву с целью культурной колонизации, цивилизации “Дикого Севера”» (Україна: шлях до Європи... через Константинополь // Сучасність. 1994. № 1. С. 66)).

34 Выступление Танюка 27.11.1991 г. на XII Международной европейской конференции по вопросам политики и стратегии в Монако // Голос України. 27.11.1993 (цит. по: Танюк Л. Монологи. Харків, 1994. С. 276).

35 «Опевание в песнях» вершин Говерла и Поп Иван по задумке автора должно было убедить слушателя, что они сильно укоренились в общественном сознании (а поэтому не только нет сомнения в принадлежности этих земель к Украине – аргумент в стиле Гердера, – но и в том, что они находятся в центре внимания).

36 Танюк Л. Подайте милостиню їй // Там же. С. 178.

37 Reid A. Borderland. A Journey through the history of Ukraine. London, 1997 (цит. по изд.II: Boulder, 1999. P. 221).

38 В принципе, это определение не следовало бы использовать, поскольку опросы и анализы чаще всего относятся к различиям между Галицией и областями, расположенными восточнее (Луганская, Харьковская) и южнее (Одесская и Крымская). В понятие же Западной Украины включается не только Галиция, но и Волынь, Подолье и Закарпатье, где различия, особенно в Центральной Украине, менее значительные.

39 Europe: Ukraine's two minds // The Economist. 1999. Jun 5. P. 48 (статья не подписана).

40 Ibid.

41 Анонимный(ая) корреспондент(ка) ссылается на результаты опросов общественного мнения, опубликованного газетой «День», в соответствии с которыми 39% респондентов считают, что самой большой угрозой безопасности являются Соединенные Штаты, только 15% рассматривают в качестве такой опасности Россию, а 89% против бомбардировок Сербии. На западе Украины 48% респондентов считают США основной опасностью и 29% – Россию.

42 «Реальную поддержку Западу выражают лишь жители Западной Украины, которые в общем более враждебно настроены к России, нежели ориентированная на Россию восточная часть» (ibid., p. 48).

43 Ярослав Грицак, Микола Рябчук и Франк Сысин неоднократно, прежде всего на страницах «Критики», поднимали дискуссию с этими концепциями, при этом в основном высказывались против употребления неосознанных подходов в процессе анализа украинской политической и культурной действительности (см., напр.: Рябчук М. Українськiй национализм: спроба (де)міфологізації // Критика. 1998. № 5. С. 10–16; Грицак Я. Східна Європа як інтелектуальна конструкція // Критика. 1998. № 11. С. 17–21; Сисин Ф. Переважна меншість // Критика. 1998. № 5. С. 4–9; Несподівані українці // Критика. 2002. № 5. С. 17–21).

44 См.: Rabczuk M. Bycie „między", czyli ambiwalencja społeczna i narodowa, в przyczyną niekonsekwentnej polityki wewnętrznej i międzynarodowej // Wschód-Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej / T. Stegner (red.). Gdańsk, 1999. C. 138–146. Недавно появился сборник эссеистики и публицистики этого автора (Od Małorosji do Ukrainy. Psz. O. Hatiur, K. Kotyńska. Kraków, 2003).

45 Рябчук М. Від Молоросії до України: парадокси запізнілого наційотворення. Київ, 2000; на польском языке появился сборник: Od Małorosiji do Ukrainy. Kraków, 2003; Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і "розбудова держави". Київ, 1999.

46 Рябчук М. Дві України // Критика. 2000. № 3; первоначальный вариант данного эссе: Dwa światy i Wielki Brat – появился на страницах журнала *Tygodnik Powszechny* (2001, № 35). В подготовке книга называется *Дві України* (вышла в свет в 2003 г.; издательство «Критика»).

47 Рябчук ссылается на слова Андруховича, который писал о своей стране: «Приблизительно половина населения, в соответствии с различными социологическими и другими исследованиями, никогда не может ответить. Причем ответить на любой вопрос. Вы "за" или "против"? Любите или не любите? Хотите или не хотите? Живете или пытаетесь выжить? Вы существуете или вас нет? Не может ответить» (Андрухович Ю. Выступление на вручении литературной премии Антоновичей // Критика. 2001. № 6. С. 4).

48 Wilson A. Ukrainian Nationalism in 1990s. Cambridge, 1997. P. 198.

49 Рябчук Н. Від Малоросії до України. С. 7.

50 Там же. С. 292.

51 Эти термины возникли по образцу принятых в Канаде «франкофонов»; они не имеют у Рябчука негативного значения.

52 Грицак Я. Дилеми українського наційотворення, або ще раз про старе вино у нових міхах // Український гуманітарний огляд. 2000. Вып. 4. С. 12.

[53] Гриценко О. Парадокси запізнілого мифотворення // Критика. 2000. № 9. С. 15.
[54] Кулик В. Щирі українці та їхній “othering” // Критика. 2000. № 12. С. 29.
[55] Там же. С. 30.
[56] Рябчук Н. Украинская литература и малороссийский «имидж» // Дружба народов. 1988. № 5. С. 250–254.
[57] Маланюк Е. Творчість і національність. До проблеми малоросизму в мистецьтві. Книга спостережень. Статті про літературу. Київ, 1997. С. 82–97. Текст опубликован в журнале «Вістник» в 1935 г. См., напр.: «Национальный гермофродизм малороссийства в искусстве, по понятным причинам, подпадал под формулу l’art pour l’art» (ibid., с. 90). Что же касается Бернарда Шоу, по мнению Маланюка его делало малоруссином его ирландское происхождение и выбор английского языка. Однако же список претензий к этому писателю имел еще и политический характер – писал об этом в одной из своих личных записок, опубликованных в журнале «Вістник» Дмитрий Донцов – а именно: своими высказываниями Б. Шоу поддерживал авторитет советской власти.
[58] Anderson B. Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu / Prz. S. Amsterdamski. Kraków; Warszawa, 1997; см., в частности, разд. 4 *Kreolscy odkrywcy*.
[59] Грицак Я. Дилеми українського наційотворення, або ще раз про старе вино у нових міхах. С. 15.
[60] Там же. С. 16.
[61] Там же. С. 18.
[62] Там же. С. 28.
[63] Riabczuk M. Dwa światy i Wielki Brat // Tygodnik Powszechny. 2001. № 35. С.10. Расширенная версия этого текста опубликована в «Критике» (2001. № 10).
[64] Ibid. С.10.
[65] Грицак Я. Двадцять дві України // Критика. 2002. № 4. С. 5.
[66] Рябчук М. Правопис з вусами // Критика. 2002. № 6. С. 16.
[67] Грицак Я. Цит. произв. С. 6.
[68] Там же. С. 6.
[69] Andruchowycz J. Próba dezinformacji // Ostatnie terytorium. Eseje o Ukrainie. Wołowiec, 2002. S. 115. Первоначально: Kompleks geografii narodowej. Próba dezinformacji // Gazeta Wyborcza. 27.11.1999. S. 18–20.
[70] Andruchowycz J. Ukraińska złota jesień w trzynastu odsłonach // Gazeta Wyborcza. 9.11.2002.
[71] Вот, например, слова львовского поэта, Ивана Лучука: «Наши отношения с Востоком существовали и будут существовать на уровне контактов, с Западом же – на уровне участия. Так, мы принимали участие в создании западной цивилизации. Мы с Западом неразделимы, мы являемся Западом с рождения» (Лучук І. Ніби поезієзнавчи шкіци. Львів, 1996. С. 12).
[72] Скуратівський В. Україна – via Європа // Сучасність. 1992. № 5. С. 146.
[73] Пахловська О. Гей, Республіка банана // Літературна Україна. 1992. № 33.
[74] Там же. С. 145.
[75] Там же. С. 146.
[76] Наливайко Д. Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XV–XX ст. Київ, 1998. Автор книги получил за нее Государственную премию им. Шевченко. Эта ра-

бота имеет свою историю, отражающую судьбу украинской компаративистики. Наливайко написал ее еще в конце 60-х гг., она должна была быть издана в начале 70-х, но в связи с политическими изменениями, укреплением политического курса и репрессиями всяческих, даже самых мелких проявлений украинской независимости книга была исключена из издательского плана «Науковой Думки».

77 Пахловська О. Українська література очима Заходу: форми та причини аберації // III Міжнародний Конгрес Україністів. Київ, 1996. См. также вышедшую несколькими годами раньше монографию *Українсько-італійські літуратурні зв'язки* (Київ, 1990).

78 Забужко О. Філософія українськой ідеї та європейський контекст: Франківський період. Київ, 1993.

79 Пахловська О. Україна: шлях до Європи...через Константинополь // Сучасність. 1994. № 1 и 2.

80 Следует назвать прежде всего монографии Георга Грабовича *Поет як міфотворець* (I изд. – Київ, 1991; II изд. – Київ, 1998); *До історії української літератури* (Київ, 1997); Шевченко якого не знаємо (з проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета) (Київ, 2000).

81 См., напр.: Забужко О. Українство як філософська проблема на сучасному етапі // Слово і час. 1992. № 8. С. 29–35. В частности, точка зрения, что Украина принадлежит к сфере европейской культуры, а Россия относится к совершенно другому типу культуры (см.: С. 32).

82 Подробнее об этом речь пойдет в следующем разделе.

83 Пахловская прогнозирует два сценария развития ситуации в Украине: беларунитизацию и европеизацию. Первая стратегия, по ее выражению, в настоящий момент реализована, по крайней мере, в области культурной политики государства; среди ее проявлений автор называет резкое сокращение украинского информационного пространства, превращение СМИ в орудия манипуляции обществом, кризис на издательском рынке, отсутствие литературной критики, а также заграничной культурной политики (т. е. так называемой культурной дипломатии). Второй сценарий не реализован. Он представляет собой единственный выход, несмотря на предсказуемые трудности (Пахловська О. Україна і Європа в 2001-му: десятиліття встрачених можливостей // Сучасність. 2001. № 7–8. С. 83–85).

84 Выходу в свет книги сопутствовала атмосфера скандала, которую намеренно и, несомненно, сознательно подпитывала автор, что влияло на растущую заинтересованность ею как СМИ, так и потенциальных читателей. Во всех интервью с Оксаной Забужко «Полевые исследования…» назывались первым украинским бестселлером. Этот тезис остается неподтвержденным из-за отсутствия достоверных данных о совокупном тираже и количестве проданных экземпляров. О необходимости украинского бестселлера говорили практически все критики; можно сказать, что украинская литературная общественность в середине 1990-х гг. жила в ожидании бестселлера, появление которого должно было, как по мановению волшебной палочки, изменить ситуацию на украинском издательском рынке благодаря значительному расширению круга читателей, склонных приобретать не только русскоязычную, но и украиноязычную книгу.

85 Fortynbras na Ukrainie. Wywiad Leszka Wołosiuka z Oksaną Zabużko // Wysokie Obcasy. 20.10.2001. S. 11.

86 В частности, Забужко причислила к пережиткам, оставшимся от сталинского тоталитарного общества, старые творческие объединения, прежде всего Союз писателей.

87 Забужко О. Синдром Галілея // Хроніки від Фортинбраса. Вибрана есеїстика 90-х. Київ, 1999. С. 57.

88 Забужко О. Про мистецьтво в посттрагічному світі або апологія жертвоприношення // Там же. С. 27–31.

89 Забужко О. Жінка-автор у колоніальній культурі, або знадоби до української гендерної міфології // Там же. С. 152–193.

90 В первую очередь имеются в виду *Знадоби до Галицько-руської демонології* и *Знадоби до української демонології*, изданные тиражом Научного общества им. Т. Шевченко (Єтнографічний збірник. Т. 15, 34). Сегодня в украинском языке слово «знадоби» – это редко употребляемый архаизм.

91 Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період. Київ, 1993. С. 31–32.

92 Забужко О. Жінка-автор... С. 154.

93 Там же.

94 Там же. С. 193.

95 Забужко О. Прошчаня з імперією: кілька штрихів до одного портрета // Хроніки... С. 270–313. Эта работа была впервые опубликована в альманахе *Дух и литера* в 1998 г. (№ 3–4).

96 Там же. С. 271, 313.

97 Имею в виду посвященную Мицкевичу работу Ивана Франко *Поэт измены* (*Ein Dichter des Verrates*), написанную в 1897 г., после которой польские журналы прекратили сотрудничество с украинским автором. Как писал Георг Грабович, этой публикацией Франко совершил символический разрыв с собственным видением Мицкевича как примера поэта-пророка, с верой в особенное значение его творчества для украинской культуры. Франко указал на пагубность его влияния на украинцев и поляков. Это было одновременно и символическим разрывом между украинской и польской культурами (Грабович Г. Вождівство і роздвоєння: тема «валлентродизму» в творах Франка. До століття «Ein Dichter des Verrates» і «Похорону» // Сучасність. 1997. № 11. С. 113–138).

98 См., напр., фрагмент: «Вкратце я должен отметить, что по второй империи [американской империи; доп. мое. – *О. Г.*] нанес сильный удар крах первой империи: они очень неплохо уживались друг с другом в условиях шаткого равновесия конфликта, ясно видя друг в друге свое “alter ego”, а также взаимодействуя между собой по принципу соединенных сосудов. Говорю это как человек, который имел возможность наблюдать вызванную распадом СССР “великую американскую панику” в 1992 г. (а точнее: после первого декабря или – кому как больше нравится – после Беловежья), когда после короткой настороженности (“невозможно!”), которой сопутствовал скрип зубами так коварно “отстраненных” историей профессиональных “советологов”, безуспешно пытавшихся убедить себя и свою аудиторию во временности перемен, которые произошли только на карте, в прессе и телевидении вскоре начался поиск “нового врага”, чтобы поддержать американский дух конкуренции в дальнейшем непрерывном прогрессе и, таким образом, застраховать последний от ослабления» (Прошчаня з імперією… С. 273–274).

99 Там же. С. 287.

100 В 1993 г. во время встречи в варшавском PEN-клубе Бродский цитировал это стихотворение.

[101] Прошчаня з імперією. С. 292.

[102] Забужко О. Метрополія і провінція // Столичные новости. 14-20.03.2000. № 9. Эта статья появилась в ответ на работу *Mała intymna urbanistyka* Юрия Андруховича, в которой писатель, превознося провинцию, о Киеве пишет явно критически, утверждая, что этот город деперсонифицирует межличностные отношения, что ему не хватает украинского обличья и это вызывает чувство отчужденности у горстки украинских интеллигентов и т. д. Следует припомнить, что ранее Забужко тоже писала о чувстве отчужденности: «Всю свою сознательную жизнь оглядываюсь, услышав звук родного языка, так как уже за порогом моей квартиры – уже на лестнице! у окна! – начинается бесконечная языковая "зона отчуждения", в которой проходит две трети моей активной жизни» (Забужко О. Мова і влада // Хронікі від Фортинбраса… С. 101).

[103] Забужко О. Прошчаня… С. 293.

[104] См. также раздел *Перед закатом* (Przed zmierzchem), посвященный переменам накануне независимости.

[105] «Диктуя нам нормы мышления, язык предопределяет также нормы поведения: например, обращаясь к арестованному по-русски, сомневаюсь, что вы бы начали объяснять ему право на адвоката (вообще сомневаюсь, что вы бы вообще начали ему что-либо объяснять!), так как вы рисковали бы глупо выглядеть: насмотрелся парень голливудских фильмов (хотя ведь в самой процедуре нет ничего смешного, это самая обычная норма права всех демократических государств); вас сдерживает "внутренняя инерция" этого языка, в котором на протяжении десятилетий говорили "вы арестованы" с высоты, как приговор, как лишение в ту самую минуту всяких прав гражданина (и человека!) вообще; преодоление этой инерции – не легкая задача, но пусть об этом уже беспокоятся россияне…» (Мова і право // Хронікі від Фортинбраса… С. 131).

[106] Там же. С. 130.

[107] См. письма в редакцию журнала *Сучасність* (1992. № 5. С. 108–113), в частности: «…не уничтожайте, не калечьте, не позорьте, не загрязняйте нашей чистой, соловьиной мовы Шевченко, певучей и любой родной украинской мовы».

[108] «Украинский язык дает стране еще один шанс, чтобы расстаться с нашим… умирающим советским прошлым» (Забужко О. Мова і право. С. 131).

[109] Там же. С. 131.

[110] Забужко О. Комплекс Ітаки // Хроніки… С. 90.

[111] Там же. С. 96–97.

[112] Забужко О. Прошчаня... С. 297.

[113] Zabużko O. Fortynbras na Ukrainie...

[114] Значительно проще было бы сказать: «граждане Украины», однако я провожу это разделение сознательно, чтобы отметить, что эти группы не равнозначны. Как показывают опросы общественного мнения, у нас все еще сохраняется значительный процент граждан Украины, которые считают своей родиной Советский Союз, а не Украину.

[115] Забужко О. Комплекс... С. 97.

[116] Забужко О. «Психологічна Америка» і азіатський Ренесанс або знову про Карфаген // Хроніки… С. 215.

[117] Там же. С. 219.

118 Там же. С. 209–210.

119 Там же. См., в частности, с. 235.

120 Там же. С. 213.

121 Неборак В. Послання до ОЗ вкупі зі зверненями до вельмишановного читача // Сучасність. 1995. № 2. С. 145–154; З послання до ОЗ // Повернення в Леополіс. Львів, 1998. С. 35–40. Вариант, опубликованный в журнале *Сучасність,* шире. Там, где необходимо, я цитирую в собственном переводе на основе первого издания. В остальных случаях пользуюсь существующим переводом (см. следующую ссылку).

122 Neborak W. Z listu do OZ // Antologia ukraińskiego eseju, в подготовке.

123 «Белое пятно свободы пятьсот лет назад пропиталось кровью коренных жителей и приезжих, мертвой и живой, а потом, чтобы весь цикл продолжался и дальше, стало требовать постоянной подкормки – свежей эмигрантской крови!» (ibid.).

124 Неборак В. З послання до ОЗ… С. 150.

125 В текст полемики вплетена история культурного происшествия, в котором принял участие автор и которое должно было продемонстрировать «победу духа над материальным». В этом рассказе появляются многочисленные противопоставления вроде: «**Бедные** (в **материальном** смысле) украинские ученые питали скрытую надежду, что попадутся на глаза **богатым** (в том же самом смысле) западным ученым-украинцам с целью завязывания узелков дружбы, которые помогли бы им (дай Боже!) зацепиться за **валютные** научные стипендии…» (ibid.; выделено мной. – *О.Г.*).

126 Ibid.

127 Забужко О. Психологічна... С. 217.

128 «Нью-Йорк не берет – Нью-Йорк пожирает! Переваривает и выбрасывает остатки в вонючие воды Гудзона» (Неборак В. Послання... С. 217).

129 Ibid. С. 150.

130 Например: «Последние станут первыми» применительно к украинцам и «первые станут последними» – в отношении американцев.

131 Кто такой «деревенщина» или «бурак»? Это личность, которая не поспевает за временем, но с усилием и комизмом пытается поспеть. Носит вещи, которые уже вышли из моды, но считает, что это модно. Читает книги, которые все уже прочитали и успели забыть, и считает себя суперинтеллектуалом. Деревенщина [в оригинале – «рогуль»] это почти модернист, поскольку хочет модернизироваться. Только что опять-таки не поспевает. [...] Вывод? Нью-Йорк – это город мирового деревенщества» (Неборак В. Послання… С. 148).

132 См. приведенную в разделе *Теоретические заметки* (Uwagi teoretyczne) позицию по отношению к модернизации Евы Новицкой (Ewa Nowicka).

133 Неборак В. Послання… С. 149.

134 Там же. С. 147.

135 Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. Навчальний посібник для студентів висших наукових закладів. Київ, 1998. С. 35. Ткаченко как историк по образованию является, кроме того, автором или соавтором работ с претензиями на историографию (по крайней мере, в названии): Україна на межі цивілізації: історико-політологічні розвідки. Київ, 1994; Україна і Росія: проблеми національного самовизначення. Історіософский аналіз поточного моменту. Київ, 1993.

136 Неплохое представление о взглядах Шевчука на новейшую историю и нацию можно получить из беседы с ним, помещенной вместо вступления к книге, которая уже здесь упоминалась как работа, написанная на рубеже 50-х и 60-х гг. (Шевчук В. На березі часу. Мій Київ. Автобіографічна повість-есе. Київ, 2002. С. 3–15). Здесь важно отметить лишь то, что Шевчук – как и многие шестидесятники – является примордиалистом, а значит, считает народ понятием основным и естественным, как существование личности.

137 Шевчук В. Бути митцем, а не його тінню // Л. Тарнашинська. Закон піраміди. Київ, 2002. С. 3–15.

138 Шевчук В. Ідеологія та література – це пара взаємазаперечна. Розмова Володимира Цибулька з Валерьєм Шевчуком // Політика і Культура. 1999. № 6. С. 39.

139 Интервью Богдана Бабича во время семинара в Ирпине, 15.05.2000 г., опубликованное в Интернете (inform.bos.ru/stati/2000/bogdana_6.htm)

140 Шевчук В. На березі часу... С. 4.

141 Там же. С. 7.

142 См.: Неборак В. Повернення в Леополіс. Львів б.д. [1998], и, в частности, интервью, датируемое от 24.08.1995 г., под названием *Відповіді Віктора Неборака на питання Мирослава Шкандрія*. Также представляет интерес интервью Лидии Стефановской *Прощання з карнавалом в українській літературі* (Світовид. 1995. № 2(19). С. 73–82).

143 Неборак В. Термін х і межі гри (варіація на класичну тему в приводу постмодернізму) / Выступление на конференции «Post-modern или post-mortem?». Львов, 4-5.01.1999.

144 «Так называемая (sic!) европейская традиция сомнительна, чрезмерно эклектична (смешение античного наследия, местных обычаев, адаптированного к ним христианства, а также различных их интерпретаций и применений). Наивный украинец, силящийся оказаться в ее русле (временами даже не допуская мысли, что он там уже находится), присоединиться к ней как к спасительной системе, в реальности попадает в лабиринт парадоксов и может полностью в нем затеряться [...] Живая христианская вера – это единственное, что не высмеивает христианин Котляревский [...] Настоящее состояние вещей в Украине и Европе – это смехотворный эклектизм, проекция на будущее – это очищенное от эклектизма живое христианство, новый союз – Новый Завет» (Неборак В. Перечитана Енеїда. Львів, 2001. С. 259–260).

145 Примечательно, что автор взялся за данную работу, не зная латыни и не обращаясь к другим травести «Энеиды» того времени.

146 Этому служит также непосредственное обращение к читателю, а также призыв к общественной дискуссии, помещенный в предисловии.

147 Відповіді Віктора Неборака на питання Мирослава Шкандрія. С. 6–11; Відповіді на запитання Людмили Таран. С. 26–32.

148 Неборак В. Про долю Львова, фестиваль «Контрасти» та деякі інші речі // Цит. произв. С. 66–67.

149 Один из самых интересных текстов данной книги – это: Рябчук М. У пошуках Гуру // Повернення в Леополіс. С. 46–58.

150 *Рапорт з літературного гетто* – так назвала редакция «Критики» эссе Рябчука *У пошуках українського Маракеса. До підсумків літературного року* (Критика. 1998. № 1. С. 4–9).

151 Riabczuk M. Litetatura oblężonej twierdzy // Dekada Literacka. 1998. № 10 (31.10.1998). S. 1, 10–13.

152 «И двигают стада этих **модерновых двуногих созданий** [выделение мое. – *О.Г.*] к Акрополю широкой дорогой, которая, как известно, ведет к погибели» (Неборак В. Введення в Бу-ба-бу. С. 43). В данном фрагменте речь идет о человеке, теряющем свою человечность и уподобляющемся обезьяне. Несколькими страницами ранее автор утверждает, что «модерновый человек – это тупое, ограниченное, лишенное естественности, сосредоточенное исключительно на себе самом и своем бессмысленном существовании, безбожное существо» (там же, с. 27).

153 Там же. С. 25.

154 Неборак В. Перечитана Енеїда. С. 261.

155 Неборак В. Введення в Бу-ба-бу. С. 163.

156 Каныгин – автор многочисленных дилетантских работ, посвященных исторической тематике, в том числе и очень популярного «повести-эссе» *Шлях аріїв* (с 1997 по 2001 г. переиздавалась четыре раза). Эта книга получила в 2000 г. премию «Книжника-Review» как книга года (перед Славоем Жижеком). Каныгин ассоциирует племя ариев с украинцами, утверждая, что арии были крестьянами – пахарями, «хліборобамі». А Украина была родиной индоевропейских народов. Апеллирование к мифу «белой расы» с целью подтверждения древности рода не ново. Однако это апеллирование рождает прямые ассоциации с нацистскими теориями «белой расы». Публикацию Каныгина (как и публикации других авторов, выдержанные в подобном тоне) можно было бы назвать второстепенной, если бы не массовые тиражи; о многом говорит также факт, что одна из работ Каныгина сопровождалась энтузиастским вступлением бывшего президента Леонида Кравчука (эта информация взята из книги Эндрю Вильсона: Wilson E. Ukraińcy. Warszawa, 2002. C. 22).

157 В повести *Rekreacje* писатель в гротескной форме изобразил программу патриотической акции: «И мы дождались этого дня, когда темные силы зла и реакции, осиленные Великим Духом Казачества, содрогнулись и пали поверженными! У нас появилась неповторимая возможность показать самим себе и всему цивилизованному миру, что мы достойные сыны своих великих предков». (Andruchowycz J. Rekreacje. Izabelin; Warszawa, 1996. S. 22).

158 См., напр., многочисленные публикации, посвященные ариям, в частности уже упоминавшийся *Шлях аріїв*, как и фрагменты, посвященные украинскому патриарху Орию в современной имитации летописи – *Велесовей Книдзе*; призывы к возвращению в «ведийскую веру» арийских предков; Утвердження аріїв на Україні; Катакомбники – найдавнішні українські воївники (см. www.geocites.com/CapitolHill/Lobby/5331/slovjan6.html); Каганець І. Аріїский стандарт // Перехід-IV. 2000. № 2.

159 В *Возвращении в Леополис* и *Введении в Бу-ба-бу* мы можем обнаружить не один фрагмент с похожим смыслом: «Один мой случайный (sic!) знакомый-немец (черт побери – без сомнения немец, как писал наш Гоголь), который уже не один год слоняется без цели по Львову и наконец начал запоминать первые слова на украинском, сказал мне, что ему хорошо живется в Украине. «Удивительно, – сказал я в ответ, – немцам в Украине живется все лучше, а украинцам – все хуже». Ну как здесь не вспомнить “Фиесту”? [имеется в виду коррида, описанная в повести Хемингуэя *Солнце тоже восходит*, о которой идет речь в начале данной заметки; доп. мое. – *О.Г.*]. А может, этот немец тоже напишет повесть о своей жизни во Львове, в

которой жители Львова будут фигурировать лишь как прислуга, проститутки и коррумпированные чиновники?» (Введення в Бу-ба-бу. С. 165–166).

160 Stryjek T. Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego. Analiza wybranych koncepcji. Wrocław, 2000. S. 109.

161 Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізма. Відень, 1926. С. XXIII.

162 Неборак В. Введення в Бу-ба-бу. С. 26.

163 Там же. С. 28.

164 Там же. С. 28–29.

165 Mikołejko Z. Mity tradicjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy. Warczawa, 1998. S. 139.

166 Ibid. S. 29.

167 Nowicka E. Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy spoieczne. Warszawa, 1972. S. 29.

168 В одном из последних анализов Тарас Кузё представил ориентированность украинской политической сцены в виде таблицы (принадлежность к Европе и Евразии): Identity and Nation-building in Ukraine. Defining the 'Other' // Ethnicities. 2001. Vol. 1 (3). P. 354. Табл. 2:

Политическая ориентация	Европа	Евразия
Националисты	Украина	Россия
Умеренно правые	Украина	Россия
Центристы	Украина и Россия	Россия
Левые	Украина и Россия вне Европы	Украина и Россия

169 Неборак В. Введення в Бу-ба-бу. С. 12.

170 Izdryk J. Stanisławów – tęsknota za tym, co nieprawdziwe // Antologia ukraińskiego eseju lat 90., w przygotowaniu. Это эссе появилось на страницах *Literatura na Świecie* (1995. № 10).

171 «А вся проблема появилась из-за того, что мы подсознательно пытались как можно скорее, в ускоренном темпе, получить опыт, который Европа приобретала веками и который ранее нам не был доступен. (Есть даже идиома, которая удивительно подходит к данной ситуации: галопом по Европам.)» (ibid).

172 В 1920-х гг. писатели объединения «Вапліте», а также киевские неоклассики проводили поспешную европеизацию и модернизацию отечественной культуры, дистанцируясь как от своих непосредственных предшественников – писателей объединений «Украинской Хаты» и «Молодой Музы», так и от старшего поколения «народников» – в частности Сергея Ефремова. Об этом в начале 1990-х писал Александр Гриценко, явно обращаясь к современности. (Гриценко О. Харківскі і московський сфінкс // Сучасність. 1992. № 1. С. 136–138).

173 Дзюба І. Україна перед Сфінксом майбутнього // Сучасність. 2001. № 12. С. 83.

174 Гриценко О. Світ, Європа і ми // Круглий стіл Україна та Європа: Єдность у розмаїтті. Львів, 1998. С. 28.

175 Рябчук М. За огорожею саду Меттерніха // Круглий стіл… С. 31.

176 Там же. С. 28.

177 Гриценко О. Світ, Європа І мі. С. 28.

178 Гриценко О. Своя мудрість. Національні міфології та грамадянська релігія в Україні. Київ, 1998; Герої та знаменитості в українській культурі / Под ред. О. Грицен-

ко. Київ, 1999. Частично этой проблеме посвящено исследование *Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі* (Київ, 2000).

179 Гриценко О. Культура і влада. С. 88.

180 Гриценко анализирует ситуацию с украинскими СМИ, печатной и др. продукцией (книги, журналы, музыка, фильмы, игры и др.) на рынке и делает вывод, что электронные СМИ остаются подчинены влиянию русского языка.

181 Рябчук М. Цит. произв. С. 34–35.

Александр Кьёссев

УНИВЕРСИТЕТ МЕЖДУ ФАКТАМИ И НОРМАМИ

Вот уже несколько десятилетий призрак нелегитимности бродит по университетам мира. В центре проблемы – вопрос об их *raison d'être* – основных принципах, фундаментальных основах и моральном оправдании. Там, где одни задаются вопросом о полезности и функциональности университета, других тревожит, сумеют ли университеты сохранить свою афункциональность и внеполезность и смогут ли, критикуя сами основания рациональности, остаться внерациональным учреждением. В Германии и Соединенных Штатах, во Франции и Англии[1] имели место долгие и яростные дискуссии, начинавшиеся с таких практических вопросов, как участие студентов в исследовательской деятельности, организация административной работы, оплата обучения, пределы полномочий преподавателей, а заканчивавшиеся святая святых – автономией университета, презумпцией разума, целостностью академического «универсума» наук и функцией научной истины во все более изменяющемся постиндустриальном обществе.

Во Франции после студенческого кризиса 1968 г. подобного рода споры неоднократно сосредоточивались вокруг нашумевших книг, помещавших вопрос об университете в центр ожесточенных дискуссий. В данной статье у меня нет возможности подробно останавливаться на таких понятиях, как «homo academicus» и «демон Максвелла», раскрывающих достаточно скандальное левое толкование университетской ситуации, предложенное П. Бурдье, который описывает университет только как современный механизм селекции и воспроизводства классовой и интеллектуальной сегрегации. Я лучше коротко прокомментирую знаменитую книгу

Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» (1979) и лекционный курс Ж. Деррида по проблеме университета, который был объединен в его известном произведении «Принцип разума. Университет глазами его питомцев»[2]. В книге «Состояние постмодерна» университет и современная наука описываются как «самоделегитимирующиеся» институты – они основаны на том, что в силу своей природы должны отвергать: их принципы познания построены на отрицании «повествовательного знания» и замене его процедурами научного исследования, поиском рационального доказательства – но кто может доказать само доказательство? Проведенный Лиотаром анализ показывает, что современный университет тоже основывается на *мифе*, но уже современном *мифе*. Основанием социального существования университетского *логоса* является великий немецкий нарратив об университете как институциональном месте самодвижения спекулятивного Духа. Согласно Фихте, Шлейермахеру и Гумбольдту (в трактовке Лиотара), это должно обеспечивать связь теоретического и практического разума, равно как и постулировать центральное место философского факультета в университете (поскольку философия – это дисциплина, связывающая все частные факультеты и науки в единство и общность). Однако вслед за эволюцией технологии и науки после Второй мировой войны этот великий нарратив о спекулятивных приключениях философского Духа, согласно Лиотару, перестал пользоваться доверием. Постмодернистская наука легитимируется не в рамках подобных идеологических схем, а путем консенсуса между экспертами и посредством новых форм своего собственного применения: гибкой прагматичностью различных аксиоматических систем, связью с политическим и экономическим могуществом, заменой критерия «истинности» критерием «эффективности». В результате иерархическая пирамида наук и факультетов уступила место горизонтальной исследовательской сети с подвижными границами.

Несмотря на существенные отличия, Деррида рассматривает кризис университета сходным образом. Он исходит из положения о том, что до сего времени не известен ни один университет, построенный не на принципе разума, который фактически является принципом его базиса, достаточных оснований и фундаментальных основ (а также причин, ценностного оправдания, значения и миссии). Но кто может обосновать сам принцип обоснования? Под рациональностью университета зияет бездна, простирающаяся за пределы разума (она не обязательно противоречит разуму слепой иррациональностью). Проблематичность разума (и, следовательно, университета как института) проявляется в невозможности использовать принцип разума в качестве основания самого себя. В рамках традиции Аристотеля, Канта, Хайдеггера и Ницше Деррида находит осознание этой проблемы, когда разум задается вопросом об основах собственной рациональности. Далее Деррида утверждает, что радикальная рефлексия о судьбе университета должна быть отдана не в руки соци-

ологов и политологов знания (которые чувствуют себя комфортно «внутри» университета, подчиненного тем самым стандартам, которые он стремится анализировать), а в руки продолжателей традиции Канта и Хайдеггера. Деррида возлагает риск и ответственность за новый проект мышления внутри и вне института университета на тех, кто сознает, что метафизика и техника взаимосвязаны, что между прикладным и фундаментальным знанием сегодня, в эру информации и прогнозирования непредвиденных результатов, уже не существует четкой границы, что знание всегда принимало участие в играх власти. Те, кто рискует противопоставить себя всему этому, должны быть воспитаны на традиции разума и университета и, кроме того, быть готовыми радикализировать не только свои собственные вопросы, но и сами модусы академического письма, педагогические подходы, отношение к языку, дисциплинам и к самому институту университета.

Аналогичные споры о фундаментальных основах немного позднее имели место и в США. Они, разумеется, были укоренены в контексте американского высшего образования и его неоднократных «революций». После Второй мировой войны в условиях становления США как мировой державы, когда постоянно менялись геополитические, политические, финансовые и социальные ситуации, с американскими университетами (в которых долгие годы конкурировали между собой немецкие, британские и шотландские модели высшего образования) случилось практически то же, что в свое время произошло с Университетом Гумбольдта в Германии, а во Франции — с централизованно управляемым государственным «Наполеоновским университетом». Они перестали быть небольшими элитными учебными заведениями для получения высшего образования и превратились – с некоторыми исключениями – в учреждения массового характера. Эта ситуация сложилась из тесного союза науки и технологии, производства и военной промышленности, с одной стороны, и демографического бума после Второй мировой войны – с другой. Отличительной чертой изменений в США было то, что «холодная война» и либеральная политика по отношению к меньшинствам содействовали не только постоянному расширению государственных университетов, но и субсидированию большого числа ранее не существовавших факультетов и рабочих мест в сфере так называемых «региональных исследований» и филологии. Но после окончания «холодной войны» все эти факультеты и специалисты выявили свое несоответствие потребностям небольших американских городов. Противоречия вскоре оформились в открытую враждебность между радикально настроенными академическими «левыми» и окружающим «консервативным большинством». Кампусы, пропагандировавшие и практиковавшие культурное многообразие и политическую корректность, за стенами университета сталкивались с «простыми американцами». Так как рядовые граждане, представители определенных политических кругов, правительственных и частных фондов придерживались мо-

ральной комбинации «американская мечта + средства массовой информации + ясные модели успеха + семейные ценности», то естественным образом возникал вопрос, нужно ли им оплачивать академическую свободу «левых». Параллельно с этим внутри университета протекал конфликт между теми же радикальными «левыми» гуманитариями и технократически настроенной администрацией. Последняя стремилась окончательно превратить университет в «институт качества» (*institution of excellence*) – хлипкий конгломерат исследовательских институтов и профессиональных училищ, подчиненных прикладному принципу и отвечающих потребности студента в получении профессионального образования, которое отвечает реальным запросам общества. К тому же внутри академической среды имели место конфликты между радикальными приверженцами политики пола, расы и секса (*gender, race and sex politics*) и представителями классического академического либерализма.

В этом контексте возникало множество споров, касавшихся роли и миссии университета, содержание которых я едва ли смогу здесь воспроизвести. В дискуссиях участвовали академические фигуры различной политической окраски: от консерваторов, таких как А. Блум, до радикалов-деконструктивистов, как Б. Ридингз, от интеллектуалов-активистов вроде Э. Сэда и либеральных индивидуалистов наподобие Р. Дворкина до неопрагматиков Р. Рорти или С. Фиша. Дабы проиллюстрировать это ни к чему не сводимое разнообразие, я коротко расскажу здесь о двух точках зрения[3].

Принимая за исходную точку конфликт между новыми кодами политической корректности (стигматизирующими и подвергающими цензуре так называемые «коды речевой ненависти» (*speech hate codes*)) и старым институтом академической свободы, Р. Дворкин пытается объяснить и по-новому легитимировать автономию и свободу академической среды. Он видит их не в истине и разуме, а в принципе «этического индивидуализма». Последний проявляется в обязанности каждого максимально успешно реализовать себя в жизни. Из этого логически вытекает право на собственное представление о том, что такое успешная жизнь, равно как и другое моральное обязательство: воздерживаться от высказываний о том, что ты считаешь неправильным, и открыто говорить лишь то, что ты считаешь правдой. Таким образом, не истина, а морально оправданная *докса* – суждение – становится основой академической свободы. Этический индивидуализм «вдохновляет» институты. Согласно Дворкину, академическая среда и университет как институт используют усовершенствованную версию того же этического индивидуализма. Они являются частью культуры независимости в противоположность культуре конформизма и тоталитарной культуре коллективно отстаиваемых истин.

В отличие от Дворкина, Рорти исходит из традиционно американского варианта легитимирования университета и его автономии через принцип «независимого поиска истины», который был заложен еще в первом докладе Нацио-

нальной ассоциации университетских профессоров «Об академической свободе и профессорской должности» (написанном в 1915 г. основателями ассоциации Селиджменом и Лавджоем). Размышляя о философских предпосылках этой «обычной» легитимации, Рорти пишет: «Единственный способ оправдать подобную установку – начать с предпосылки, что поиск объективной истины представляет собой нечто, совершенно отличное от политики и по своей сути отличающееся от всех других видов культурной деятельности. Поэтому утверждается, что, если политика или страсть вмешаются в этот поиск, цель колледжей и университетов – накопление знания – не будет достигнута... Но значительное число современных философов, включая меня самого, делают все возможное, чтобы усложнить традиционное разделение между объективным и субъективным, разумом и страстью, знанием и мнением, наукой и политикой. Мы постоянно предлагаем новые интерпретации этого разделения, раскрывая его нетрадиционными способами. Мы, например, отрицаем, что поиск объективной истины является поиском соответствий с реальностью, и убеждаем, что этот поиск должен рассматриваться как поиск максимально широких интерсубъектных соглашений».

Несоответствие взглядов Дворкина и Рорти может быть темой отдельного анализа, но это не то, к чему мы стремимся в данной статье. Наша цель – показать, как реальные проблемы университета отражают весь спектр споров: не только практических, но и радикально теоретических, которые смеют ставить под вопрос выработанные за столетия условия и традиции.

Современный немецкий спор об университете и его судьбе имеет более долгую и особую историю. Еще в 50-е гг. XX в. в послевоенной Федеративной Республике Германии была разработана программа университетской реформы, важнейшим звеном в которой стала идея К. Ясперса о возрождении гумбольдтовского университета. Возрожденческое рвение Ясперса[4], выступавшего за автономию университета во имя плюралистического поиска истины, за академический «универсум» знаний, единство обучения и исследования, а также за роль университета в формировании личности обучаемого, еще тогда вызвало множество возражений. Уже в первых своих публикациях Ю. Хабермас серьезно атаковал идеологию университетских «чиновников», как он называл гумбольдтианство Ясперса. Для него обещания Гумбольдта остались невыполненными (*Das chronische Leiden der Hochschulreform*, 1957): немецкий университет не создал вожделенного «универсума» наук, а традиционная автономия университета на самом деле была сильно преувеличена. Критика неоромантического возрожденческого гумбольдтианства продолжилась и в более поздних работах Хабермаса: *Vom sozialen Wandel akademischer Bildung* (1963), *Zwangsjacke zur Studienreform* (1966), *Universität in der Demokratie – Demokratisierung der Universität* – и в ряде иных публикаций вплоть до общеизвестного исследования *Der Idee der Universität – Lernprozesse* (1987)[5]. Во-

преки надеждам «чиновников», в современном немецком университете идут процессы, противоположные гумбольдтовской идее, – ухудшение качества преподавания, расслоение на все более специализированные дисциплины, бюрократизация всего института. Наука – сердце университета – давно перестала быть тем, о чем мечтал Шлейермахер, – беспристрастным поиском истины исследовательским сообществом. Современный мир превратил науку из наиболее важной рационально-эффективной общественной подсистемы в ценностно-нейтральную производительную силу, поработившую жизненный мир посредством техники и рациональной бюрократии. Это современный парадокс: в мире, структурированном по законам научной рациональности, наука потеряла свою критическую направленность и стала инструментом реализации чуждых ей целей.

В таком мире нет и быть не может привилегированных автономных территорий. Университет не в состоянии сохранять, как в былые времена, свою независимость, оказываясь вовлеченным в мощные социальные процессы, трансформирующие все на своем пути. Государство и экономика выступают в качестве могущественных и требовательных клиентов университета, который подвергается все большей фрагментации и подчиняется принципу эффективности. Ясперс утверждал, что любой институт остается жизнеспособным до тех пор, пока сохраняет свою изначальную идею; в момент, когда идея каким-то образом исчезает, остается лишь пустая оболочка. Хабермас отрицает то, что институты основываются на идеях: «Неужели он [Ясперс] не мог почерпнуть у М. Вебера, что организационно оформленная реальность, на которую наслаиваются институционально оформленные подсистемы высокодифференцированного общества, базируется на совершенно других предпосылках? Функциональная способность таких предприятий и институтов напрямую зависит от отделения целей и функций организации от мотивов их членов. Организации больше не воплощают никакие идеи. Тот, кто желал бы связать их с некими идеями, должен ограничить оперативный охват институтов сравнительно узким горизонтом жизненного мира, интерсубъективно разделяемого их членами»[6].

Однако Хабермас не желает полностью проститься с гумбольдтовским университетом. Он не стремится интегрировать нормативные идеи, но вместе с тем не принимает и функционалистское положение о том, что университет, подобно многим другим институтам, является лишь одной из сверхфрагментированных подсистем общества, которая, как и любая другая подсистема, саморегулируется через информационные потоки, деньги и управленческие механизмы. В отличие от системных теоретиков, Хабермас считает, что университет все еще укоренен в жизненном мире человека посредством трех взаимосвязанных функций: во-первых, университет осуществляет социализацию молодежи; во-вторых, он передает культурные традиции, критически об-

новляя их; и, в-третьих, университет может создавать модели публичного гражданского поведения через свой дискуссионный этос. Хабермас делает следующее заключение: «До тех пор пока эта взаимозависимость не будет полностью разорвана, идея университета окончательно не умрет».

Не скрою, что толчком к написанию данной статьи послужило стремление применить критический инструментарий Хабермаса в попытке проанализировать тягостную ситуацию, сложившуюся в болгарской академической среде. Применение этого инструментария оказалось столь трудным, что я был вынужден изменить его, чтобы приспособить к реальностям Болгарии. Это признание может быть расценено либо как извинение за возможную неудачу анализа, либо как критика универсальности самого инструментария.

После изменений, произошедших в 1989 г., в Восточной Европе стала широко обсуждаться судьба университета в контексте посттоталитарного кризиса. Но в одном отношении эти дискуссии существенно отличались от описанных выше: обсуждение практических проблем не перешло к дискуссии о легитимности университета. Раздумья о практических проблемах (устаревшая нормативная база, превращение университета в массовое учреждение, снижение качества, коммерциализация и прикладная ориентация, плохое управление и пр.) порождали вопросы о первичных ценностях и идеях, на которых базируется университет. Многочисленные международные и восточноевропейские программы, мега-проекты, конференции, семинары, экспертные группы и даже исследовательские институты[7] поднимали лишь практические вопросы о параметрах кризиса и о средствах, которые могли бы предотвратить деградацию университета.

В Болгарии ситуация складывалась сходным образом. Параметры ее были описаны сравнительно четко[8] и выглядели в общих чертах так: внезапное увеличение числа студентов (с 123 тыс. в 1989 г. до 230 тыс. в 1998 г.) при постоянном и стареющем составе преподавателей; снижение государственных субсидий на образование и особенно на исследовательскую работу, результатом чего стала излишняя фрагментация университетов, основанная на соображениях коммерческой выгоды, и открытие многочисленных провинциальных филиалов. Эти изменения не учитывали ни возможности быстроистощающейся материальной базы (нищие библиотеки, бедные лаборатории и пр.), ни кризисную демографическую ситуацию. Все более болезненным становилось низкое качество университетского управления, недостаточность стратегического планирования и информационной политики. Непрозрачность финансовых операций, а также нехватка навыков и потенциала приспособляемости к динамично меняющимся требованиям рынка еще более усугубляли ситуацию. На фоне этого институционального кризиса действительно академические проблемы, такие как утечка мозгов, усиливающаяся провинциализация и неравномерный прием по определенным специальностям (согласно статистическим данным,

в 1997 г. 60 тыс. студентов получали специальность экономиста и 16 тыс. – юриста при населении в 8,2 млн человек), выглядели незначительными и были отодвинуты на задний план. Несмотря на то что резкое снижение качества преподавания и недостаток мотивации у студентов были единодушно признаны самыми тяжелыми последствиями всех вышеупомянутых процессов, эти проблемы как-то не вписывались в рамки экспертного мышления.

Я не склонен недооценивать вышеперечисленные практические вопросы. Экспертные рецепты здесь, как правило, сводились к двум основным типам: предлагалась либо новая государственная централизация (ограничительная политика в области образования и административный контроль), либо гибкие модели, отвечающие требованиям гражданского общества, диверсификации, конкуренции и рынка. Однако оба варианта представляли собой попытку установить внешний контроль над болгарским университетом с четко обрисованной картиной интересов, применимости и выгод. В вариациях указанных типов принималось как должное то, что болгарские университеты должны контролироваться и управляться с позиции экономического, политического и общественного интереса. На этом фоне гумбольдтовская идея о том, что университеты должны оставаться автономными ради свободы, истины, единства наук, взаимосвязанности исследования и преподавания, образования и просвещения, даже будучи высказанной, прозвучала бы для вовлеченных в дискуссию лиц как нелепая роскошь. Как и в других случаях в Восточной Европе, болгарские попытки разрешения кризиса и публичная риторика оказались странным образом нечувствительными к тому, что Шлейермахер считал нормами автономии. Давайте вновь повторим эти положения, в то же время полностью осознавая, что после такой разнородной критики со стороны Лиотара, Деррида, Рорти, Хабермаса и др. данные положения оказались в еще большем кризисе легитимности: университет обладает автономией благодаря своей деятельности, которую не мог бы осуществлять никакой иной общественный институт. Он является неподкупным институтом истины, величественным храмом, где в уединении, свободе и честной дискуссии происходит поиск истины без оглядки на государственный, рыночный и общественный интерес, что гарантирует целостность универсума знаний и олицетворяет моральное единство нации.

Почему же восточноевропейская общественность, при всей своей неоконсервативности и стремлении возродить в своих странах ценности западной демократии, оказалась одинаково нечувствительной как к традиционным основам университета, так и к их серьезной философской критике? Почему в странах Восточной Европы, и в Болгарии в частности, эксперты оставили без внимания этот философский спор о легитимности, как будто он был несуществен и неважен для судьбы университетов этих стран? Почему, например, в Болгарии так и не появились неогуманистические последователи идей Гумбольдта, такие как Ясперс или Шельски? Если мы попытаемся сравнить болгарскую си-

туацию не горизонтально – с восточно- или западноевропейской, а вертикально – с историей болгарского университета, то получим следующее объяснение. Оно просто: нельзя восстановить то, чего никогда не было.

Отсутствие дискуссии о легитимности не является случайностью, равно как и не является результатом невежества – причины следует искать в самой истории болгарского университета. Высшая школа в Болгарии возникает в конце XIX в. без какой-либо обеспокоенности вопросом о ее философских ценностях и основаниях, без дискуссии, подобной той, которая имела место в 1806–1811 гг. между Шлейермахером, Фихте и Шеллингом – основателями берлинского Университета Гумбольдта. Во времена национального возрождения университет основывался на смутной идее о «главном болгарском училище», не обремененной дополнительной философской рефлексией. В болгарской прессе в 70-е гг. XIX в., пропагандировавшей проект создания болгарского университета, это положение формулировалось следующим образом: «Университет должен давать тем, кто в нем учится, чисто болгарское воспитание и развитие в народном духе и православном вероисповедании, что является главной и единственной целью заведения»[9]. Еще до своего действительного возникновения он замышлялся как чисто патриотическая организация, не как автономная территория истины, а как институт, укрепляющий национальную идентичность, поддерживающий нацию в ее практических нуждах. Позднее высокопарные аргументы эпохи национального возрождения были трансформированы в бюрократические и прикладные, примером чему могут служить доводы, которые в период между 1884–1888 гг. приводили в защиту идеи создания болгарского университета министры народного просвещения Болгарии. Все они – Иречек, Гюзелев, Иванчов, Живков – неизменно отмечают, что подобное высшее учебное заведение будет обеспечивать государство служащими, юристами и, самое главное, столь необходимыми учителями. В первом пункте «Постановления о высших педагогических курсах в Софии» от 1887 г. опять же бросается в глаза подчеркивание просветительской, административной и прикладной значимости: «В Софии открываются высшие педагогические курсы, которые имеют своей целью подготовку учителей для трехклассных школ»[10]. То же повторяется и в распоряжении от 1888 г. С. Стамболова, временного министра по делам образования[11]. Отличия, имеющие место во «Временных правилах об учреждении высших педагогических курсов в Софии», на деле только кажущиеся, потому что цель создания высшей школы объясняется здесь с симптоматичной двойственностью: «Целью высших педагогических курсов в Софии является предоставление высшего образования и подготовка учителей для средних школ»[12]. Иными словами, «высшая» цель (которой в других странах является автономия чистой науки, основанная на самоценной любви к истине и самодвижении познающего себя духа либо на неизменной связи между правдой и образованием) в болгарской ситуации оказывается поглощенной прикладной

административной целью. Даже в мечтах, проектах и предварительных юридических документах, касавшихся будущего болгарского университета, не предусматривалось, чтобы это заведение стало – как предполагает немецкая романтическая идея – институтом высшей духовной сферы и поэтому обладало гумбольдтовской автономией.

Другая утопическая норма гумбольдтовского университета – единство знания, преобразование растущей множественности частных знаний в спекулятивную универсальность философии – также была обойдена болгарской стороной[13]. В документах, касающихся основания университета, отсутствуют какие-либо замечания по данной проблеме: растущая «частность» и фрагментация отдельных дисциплин никого не беспокоила, напротив, тревогу вызывало как раз обратное. Отцов болгарского университета угнетал тот факт, что «до сих пор»[14] в университете было только одно-единственное отделение – историко-филологическое. Они, разумеется, были правы: естественно, что в столь бедственной ситуации времен создания университета не мог стоять вопрос ни о «Der Streit der Fakultäten» – споре факультетов, ни об озабоченности их «единством» и «тотальностью». Могла быть лишь одна причина для тревоги – отсутствие разнообразия и размаха. И основателям университета хотелось обещать, что «в будущем отделения по различным специализированным отраслям науки» будут открыты «сообразно средствам и нуждам», что еще раз подчеркивало «несходство» и прикладной, негумбольдтовский характер всего начинания[15].

Короче говоря, еще до создания университета о нем мечтали, его обсуждали и планировали исходя из близкой нефилософской перспективы: он непосредственно замышлялся для пополнения высших административных и педагогических кадров. Следовательно, в основе легитимности университета были национальная идея и практика, а не теоретизирование. При его создании в 1888 г. путем прямого министерского приказа ни в первоначальном «Статуте», ни в Законе о высшем образовании (принятом единогласно членами парламента 8 декабря 1888 г.) не упоминалось ни о каком ином *raison d'être*, отличном от государственно-устроительного; о чем-то, кроме подготовки учителей и чиновников, ничего не было сказано; о миссии университета, его идее, общественной цели или любой ценности, которая лежала бы в основании его автономии, даже не упоминалось. Таким образом, появление университета стало очередным актом модернизации самого государства (наряду с разработкой законодательства и строительством железных дорог). Университет, по государственно-административной и законодательной логике, был создан как полностью централизованное заведение, как часть Министерства народного просвещения.

Однако само министерство «не имело предварительного четкого представления о структуре новой высшей школы. Тогда как первый проект Т. Иванчова содержал детальные инструкции касательно характера школы... в распоряже-

нии Стамболова были лишь поверхностные замечания; два отделения (факультета) были размытыми, и только смутно намекалось о неком разделении предметов...»[16].

Это проявлялось и в неопределенности задач, продолжительности обучения и терминологии по предметам. Еще одним свидетельством этой неопределенности был тот факт, что один министр принимал решение о введении какого-нибудь курса, а другой – отменял или перерабатывал этот курс. Эта робость министров была объяснимой: общественное мнение в то время было скептически и даже враждебно настроено в отношении идеи болгарского университета. И. Георгов писал: «Даже позднее, когда Т. Иванчов второй раз стал министром, один из его самых высокопоставленных чиновников позволил в его присутствии и в присутствии ректора заявить, что лекторы были сбродом, на что министр не сделал ему никаких замечаний. Подобным отношение к высшей школе было и в самом министерстве»[17].

Цитируя Д. Агуру, можно лишь добавить, что «даже среди начинателей этого предприятия «брали верх» определенные страхи, «определенная осторожность» и «естественные сомнения» о будущем университета, которые сочетались с повсеместным недоверием со стороны общественности того времени»[18].

Лишь спустя шесть лет, в 1894 г., эти сомнения частично были развеяны, по крайней мере в среде министров и депутатов Народного собрания, что позволило Величкову, в то время занимавшему пост министра, пропустить закон, по которому «школа наделялась даже внешними признаками университета... Учителя уже назывались профессорами и доцентами... а ученики – студентами»[19]. Так, не обладая какими-либо ясными идеями, министерство определяло, какие факультеты и кафедры должны были быть организованы, разрабатывало учебные планы, назначало, увольняло и перемещало профессоров, потом вновь назначало их без каких-либо объяснений. Министр сам занимался этими вопросами, а ректоры избирались лишь формально[20] – одним словом, кругом царил дух чиновнического централизма.

Правда, в атмосфере, характеризовавшейся сплетением чиновнического бюрократизма, изначальной неопределенности и общественного недоверия к созданию университета, все же возникла дискуссия об основаниях университета, но она была крайне далека от немецкой. Этот спор шел не между философами, а между скептически настроенными прагматиками и вдохновленными национальной идеей чиновниками. Первые задавались вопросом, не лучше ли было создать в Болгарии лишь специализированное техническое училище «для экономики и индустрии» (как завещал Е. Георгиев), а более талантливую молодежь, с целью экономии, посылать учиться в иностранные университеты. Их оппоненты – убежденные патриоты – считали, что национальное государство не может существовать без университета, и строили свою аргументацию на основе патриотического восполнения этого недостатка и практической про-

блемы нехватки гражданских служащих и учителей. Но даже они оставляли себе небольшую лазейку: в постановлениях и министерских распоряжениях постоянно упоминался пункт «г» параграфа 12 раздела IV, который гласил, что «окончившие с отличием могут претендовать на получение стипендии для высшего образования за границей».

Таким образом, болгарский университет не пошел по пути немецкого, который был описан Хабермасом, – по пути института, рожденного из идеи, в котором первоначальное утопическое философское ядро медленно деградирует и выбрасывается из пустой и чрезмерно сложной оболочки.

Инициированный вышеописанным административно-централизованным устремлением, болгарский университет возникает как «институт без философской идеи». Вероятно, единственным возражением этому может быть то, что он был легитимирован опять же идеологически, т. е. на патриотической основе. Как мы уже видели, этот довод был особенно популярен в период национального возрождения. Подобные ретроспективные обоснования возникновения университета приводятся и значительно позднее, когда начинают появляться первые посвященные университету исторические сочинения Агуры, Георгова, Шишманова и Арнаудова. Однако этот идеологический довод скорее подтверждает, нежели опровергает, наше предположение. Профессор И. Георгов, первый философ университета, развивает традиционный патриотический аргумент следующим образом: «Никто из балканских народов, если не считать греков, не проявил такой склонности и любви к распространению образования... другие балканские народы вначале обособились политически и основали свои собственные государства, только болгарский народ идет в своем возрождении собственным путем».

Отсюда Георгов делает почти мессианский вывод: «Этот факт есть явным признаком того, что в болгарском народе существует могучее природное стремление к просвещению и культуре». Национальное высокомерие и откровенно шовинистическая структура формулы «природное стремление к культуре» раскрывают ее идеологический характер. По этой причине она с трудом может быть названа философским аргументом, т. е. она скорее является формулой воздействия, гипнотическим клише патриотического дискурса, нежели саморефлективным вопрошанием об изначальных основаниях феномена. Как идеологема, она – часть официозного жаргона тех же самых чиновников и профессоров, которые основали университет, т. е. она является романтически возвышенной, созданной для того, чтобы легитимировать национально-бюрократическую и прикладную природу университета. Подобные формулы не имеют отношения к философскому обоснованию автономии и универсального характера университета. Под ними нет бездны круговой логоцентрической аргументации, о которой говорит Деррида. Они исходят от власти и обладают административной самоочевидностью: университет существует, так как его вы-

пускники пополняют ряды учителей и гражданских служащих. (Если мы совместим это с патриотизмом и простодушием чиновников сферы образования того времени, которые говорили о потребности в определенных кадрах для государственного строительства, то как раз и получим «природное» стремление болгарского народа к знаниям, культуре и эмансипации!)

Но со временем, без излишних рефлексий, практическим путем болгарская высшая школа приобрела некоторые признаки автономного и самодостаточного университета. Как ни странно, болгарский университет открыл свою обособленность от политической сферы вследствие необходимости защищаться от посягательств государства и партийных правительств (хотя партийно-административные назначения не были редкостью, против них Академический совет выступал очень сдержанно и даже робко). После 1894 г., когда был принят закон, обеспечивающий формальную автономию университета, главная проблема для университетской администрации пришла «снизу». Она заключалась в сильной политизации студенчества. Еще в 1891 г. Министерство внутренних дел обратило внимание на то, что «студенты активно занимаются изучением революционной европейской литературы». Студенты часто (1891, 1895, 1897, 1901, 1905 гг.)[21] организовывали собрания и митинги по политическим и национальным вопросам, отменяли лекции и целые учебные дни, блокировали аудитории, чем вынудили руководство университета разграничивать гражданские и студенческие права и обязанности, защищать «свободу преподавания» и наказывать студентов, например, прекращением лекций до дальнейших указаний, оставлением на второй год, временным или даже *вечным* исключением, расформированием студенческих объединений и т. д. Кульминацией этого процесса явилась студенческая демонстрация по поводу открытия Национального театра в 1907 г., закончившаяся скандальным освистанием царя Фердинанда. Как известно, по этому поводу правительством было издано постановление, впоследствии принятое Народным собранием, согласно которому университет закрывался, студенты распускались, а преподаватели увольнялись. В том же месяце (январь 1907 г.) парламент рассмотрел новый Закон о высшем образовании, который отменял автономию университета, данную ему Законом 1894 г. Только после этого «университетского кризиса» в болгарской интеллектуальной и академической среде появляются доводы в защиту автономии университета и свободы чистой науки: «Правительство не сможет доказать, что автономия, предоставленная нашему университету, оказала разрушительное влияние на воспитание нашей университетской молодежи, поскольку общеизвестно, что сущность автономии имеет отношение только к свободе науки, преподаваемой в университете, и что без этой свободы наука вообще не смогла бы процветать, тем более в нашей стране, где она в столь жалких условиях только начинает пускать корни. За пределы университетских стен, туда, где студент играет роль гражданина, университетская автономия не распрост-

раняется, поскольку здесь студент уже оказывается лишенным каких бы то ни было привилегий и наравне с другими болгарскими гражданами отвечает перед законом за свои поступки. Отсюда ясно, что наше правительство, засучив рукава, чтобы уничтожить автономию университета ... в действительности уничтожает свободу науки и осуществляет... административное вмешательство в организацию университета, которое пагубно скажется на его преуспевании»[22].

Положительная историческая оценка, которую мы должны дать достойному поступку профессорской коллегии, выступившей против жестких методов правительства, не должна помешать нам увидеть в воззвании «К болгарскому обществу» всего лишь своеобразную риторику. У меня нет возможности анализировать всю его сложность и запутанность. Выражаясь просто, философский[23], консервативный, конфронтационный, политический и верноподданнический[24] аргументы смешиваются в этом документе в странное и противоречивое публичное заявление, целью которого является лишь одно – одержать верх в борьбе с министром Апостоловым и правительством. Это заявление не является ни раздумьем над *основами*, *raison d'être* университета, ни их критикой. Причина тому проста: для болгарского академического сообщества, находившегося в конфликте, не стоял вопрос об этих основах, так как они ему были *широко известны*. То, что было проблемой для Пруссии в 1809 г. и стало проблемой для Франции в 1968 г. и США в 80–90-е гг. XX в., не могло волновать Болгарию и ее университет в начале XX в.

Этим и объясняется тот факт, что подобного рода дискуссия так и не состоялась. Болгарские академические круги предпочли **говорить** о *широко известных* основах, вместо того чтобы размышлять о них.

Причина этому кроется, конечно, не в недостатке интеллекта у достойной болгарской профессуры. Она заключается в характеристиках культурной модели, в контексте которой возникает сам институт университета[25]. Болгарский университет возник как «наш университет», закрыв болезненную брешь в национальном сознании. Он появился «на гордость Болгарии, как символ цивилизации нашей нации[26], чтобы осуществить народный идеал... заложить основу строительства системы образования в стремлении к нашему развитию в качестве цивилизованного народа... Мы не являемся исключением по сравнению с другими народами, особенно нашими соседями»[27]. Подобное патриотическое и цивилизационное «восполняющее» рвение копирует институты, в том числе и академические, с престижных иностранных образцов не ради науки как самодостаточного поиска истины, а ради национальной выгоды, переведенной на бюрократический язык и содействующей административному воспроизводству национального государства.

Болгарский университет не отвергал идеи и ценности «европейского» университета, но спор о них он уступил другим. Тип рефлексии, который был свойственен его основателям, выражался в стремлении сравняться с Другими, а не в

размышлении об универсальных первоосновах, которое таит опасность сползания в бездну (Деррида). Когда периферия заимствует институт университета, делается негласное допущение, что существует университетская идея, но ее хранят другие – в Берлине, Париже, Оксфорде. Она как золотой стандарт, который не подлежит обсуждению. Проблема легитимности университета является предметом чуждых и возвышенных размышлений, выходящих за рамки того, что пригодно для болгар. В то же время все положительные *широко известные* результаты иностранной философской мысли по этой проблеме открыты для общественности, в том числе, конечно, для болгар. Эти результаты известны и самоочевидны, однако спор о них и их критика выносятся за пределы национальных границ и местной компетентности провинциальных академических институтов. У болгарского университета остается лишь одна, самая сложная, по мнению его основателей, роль – просто выполнять свои национальные и практические задачи.

А каковы, между прочим, задачи болгарского университета? Немецкая проблема, рассматриваемая Хабермасом, которая заключается в том, что наука – сердце университета – была превращена в прикладную вспомогательную силу и, таким образом, отчуждена от человеческих ценностей, не является проблемой для болгарского университета. В Болгарии университет и наука всегда были слабо связаны практикой – технологией, производством и *индустрией*. Это стало особенно очевидно после падения социализма. Когда идеологические проекты развития крупной индустрии, крупной химической промышленности, мелиорации и пр. развалились, – большая наука и технология последовали за ними. В посткоммунистических странах наука не могла найти себе применение и утратила свои функции. Это еще сильнее привязало университеты исключительно к задачам обучения и низвело их до роли простых линий по монтажу готовых («настоящих») знаний, которые получаются где-то в другом месте, в других университетах, исследовательских институтах и лабораториях.

Но оправдывает ли в наши дни задача по «монтажу» знаний существование университета? Да и справляется ли университет с этой задачей? Хабермас, вслед за Вебером, напоминает нам о том, что функции организации не равноценны целям и мотивам людей, участвующих в происходящих процессах. Однако мы можем спросить себя: существует ли предел отчужденности между функциями организации и мотивами людей, задействованных в этой организации? Этот вопрос можно представить в следующем конкретном виде. Если мы предположим, что функцией провинциального университета (основанием для его существования) является передача знаний, то не случится ли так, что чрезвычайное разнообразие мотивов и интересов людей в условиях деформированной университетской ситуации достигнет той точки, когда оно попросту начнет мешать исполнению функций университета.

Мотивы этих людей вроде бы обязаны быть ясны: профессор должен хотеть преподавать в контакте с мировой наукой и в рамках, очерченных лишь университетской автономией, студент должен стремиться накапливать знания и получить необходимую степень и квалификацию, руководство университета должно быть в состоянии без проблем осуществлять как структурное, так и финансовое управление университетом, а общественность – видеть в университете важную интеллектуальную силу, прямо или опосредованно вносящую вклад в общественное развитие. В болгарской ситуации эти обычные мотивы выглядят лишь формально правомерными: они разделяются не полностью, многие же их вовсе не разделяют. В нашей стране указанные мотивы подменяются устремлениями людей, которые не озабочены рационализацией университета. Руководители университетов не желают улучшать административные и информационные системы своих учреждений, потому что это сделает прозрачными их сомнительные финансовые и административные решения. Многие преподаватели не стремятся поддерживать контакт с мировой наукой, потому что их тоталитарный педагогический опыт несовместим с мировыми стандартами и масштабами знаний. Есть немало студентов, желающих в буквальном смысле приобрести диплом, а не получить знания. И этот список можно продолжить.

Таким образом, мы говорим о критической точке, за которой мотив злоупотребления институтом университета начинает доминировать над мотивом, направленным на функционирование этого института согласно определенным нормам.

Приведем пример. Большое число студентов в Болгарии не является показателем внезапного стремления к учебе или особой полезности университетского диплома при поиске работы. Это в большинстве случаев признак скрытой безработицы, поэтому и относятся многие студенты к учебе как будущие безработные и маргиналы, а не как люди, находящиеся в процессе позитивной образовательной социализации. К тому же, возможно, самые талантливые и умные студенты неявно или открыто готовятся в будущем эмигрировать. Они видят в болгарских университетах лишь временное пристанище и зачастую в иностранных университетах выбирают те же бакалаврские или магистерские программы, которые они окончили в Болгарии, давая понять, что не считают болгарское университетское образование истинным образованием.

С такой отчасти негодующей оценкой я не стремился присоединиться к хору возмущенных голосов столкнувшихся с данными проблемами учителей и представителей общественности. Я хотел бы еще раз подчеркнуть теоретический характер этой оценки. Вопрос в том, возможно ли выполнение университетом своих функций в ситуации, когда мотивы столь разрозненны и весьма далеки от того, чтобы стать центростремительной силой какой-либо общей концепции университета. Под обычным спектром различных образовательных

мотивов у болгарского университетского сообщества обнаруживается уникальная смесь бытовых, коммерческих и полукриминальных стимулов, которые не имеют никакого отношения к университетской науке как таковой, даже относительно тех прикладных функций, которыми она традиционно наделялась в Болгарии. Вот почему постсоциалистические университеты превратились в приносящие средний доход предприятия, образовательные пирамиды, сосредоточения маргинальной энергии и эмигрантского запала молодежной контркультуры и субкультуры, которые имеют мало общего с академичностью.

До этого мы рассматривали университет сквозь призму функционалистской гипотезы, крайности которой были отвергнуты самим Хабермасом. Он не рассматривает современный немецкий и европейский университет как исключительно функциональную подсистему, управляемую рынком и бюрократической рациональностью. Напротив, Хабермас верит, что этот университет все еще переплетается с живым миром путем трех взаимосвязанных функций: образовательной (социализация), культурно-коммуникационной (передача культурного наследия) и общественной (создание дискуссионных моделей публичного поведения). Болгарский университет не может считаться ни автономным в беспристрастном поиске правды, ни эффективным в передаче знаний, но неужели он вовсе не обладает теми функциями, о которых говорит Хабермас?

Деформации незримых социальных структур и видимых связей живого болгарского социума настолько серьезны, что возможная роль университета в социализации, сохранении культурного наследия и поддержании духа и этоса свободной общественной дискуссии сильно ограничена. Задача университета, которая в традиции классического немецкого идеализма называлась *Bildung* (Хабермас предпочитал называть ее *социализация)*, ставится под вопрос в обществе, сталкивающемся с большими трудностями в передаче опыта и обеспечении общения между поколениями, которое необходимо для воспитания молодежи. В Болгарии, как и во многих других странах бывшего социалистического лагеря, накопившие социалистический опыт отцы в большинстве своем не могут быть образцом для подражания своим детям. В свою очередь, новый мир (после 1989 г.) оказывается чуждым для старших поколений. В нем есть место рискованному предпринимательству, альтернативным и даже криминальным путям к успеху и общественным приобретениям, но не путем получения образования и дипломов престижных школ и университетов, а коротким путем вымогателей, миллионеров-спекулянтов, членов организованных банд и пр. Пожилые люди не готовы справиться с растущей потребностью в знаниях в экономической, налоговой и правовой сферах, не могут выдержать мобильного ритма жизни, ее изменчивости и неопределенности, не способны мыслить терминами личного успеха и в особенности не воспринимают переходящие грань допустимого *modi vivendi* – стили жизни – субкультуры и наркотики, распространенные именно среди молодежи. Пропасть между поколениями в про-

цессе перехода от одной формы цивилизации и экономики к другой увеличивают компьютеры, визуальный мир Интернета и обязательное владение английским языком. Основные культурные понятия опыта и компетентности изменились до неузнаваемости за последние десять лет. Вряд ли это парадокс, что молодежь в Болгарии обладает большим, чем пожилые люди, социальным потенциалом в современной лишенной чувства безопасности компьютеризированной жизни.

С другой стороны, ясно, что не вся «молодежь» лучше подготовлена к жизни, а только «победители». Те молодые люди, которые не добиваются успеха быстро и безжалостно, сталкиваются с недостатком рабочих мест, ограниченными перспективами, впадают в травмирующие душу мечты об эмиграции и, в некоторых случаях, в сектантский мистицизм. Это *перевернутая вверх дном* модель общества, противоположные полюсы которой одинаково страшны. На одном конце – богатые и успешные дети, помогающие своим безработным и бесполезным родителям, а на другом – родители, которые не в состоянии поддержать своих беспомощных детей-маргиналов. Такая социальная и культурная среда не может благоприятствовать передаче опыта, в том числе академического. Важным для нас здесь является то, что эта ситуация определенным образом воспроизводится и внутри самого университета. В Болгарии есть много примеров, когда одаренные студенты более открыты и даже лучше информированы, чем их преподаватели. Доступ к Интернету, поездки, стипендии и новые специализации предоставляют молодым ученым целый ряд возможностей, которых никогда не имели их старшие коллеги. С другой стороны, менталитет осажденной крепости, сидящий в умах старшего поколения преподавателей, борющихся за сохранение личной и академической власти, делает большинство болгарских университетов ультраконсервативными и более склонными к поверхностной реформе на основе рыночных принципов, нежели к реформе учебных планов, программ и методов.

Функция университета по сохранению культурного наследия также подверглась существенному разрушению. Коммунизм экспроприировал символический капитал нации, а после его падения сама идея наследия претерпела ряд изменений. Традиционная «высокая» болгарская культура и классическое искусство (взращенное и выхоленное в тоталитарной колыбели) полностью утратили свои позиции под натиском ползучей революции мыльных опер, порнографии и прочих форм индустрии массовой культуры. Это возвышенное наследие не смогло найти путей к сердцам молодого поколения, которое в свою очередь заново открыло новые радикальные формы анархической культуры, протеста и массовой эмиграции – отчасти с опозданием. К тому же в посткоммунистической Болгарии даже не рассматривалась необходимость того, что Адорно называл *Vergangenheitsbewältigung* – преодоление прошлого – и *Vergangenheitsaufarbeitung* – обновление прошлого. Не получил развития спор

об отделении тоталитарного прошлого от собственно культурного наследия, которое должно быть сохранено или получить новое прочтение. В результате «канон» культурной и литературной традиции был идеологически скомпрометирован, омертвел и стал непригодным для практического применения[28]. С макросоциальной точки зрения литературный канон в настоящее время служит двум целям: во-первых, для воспроизводства идеологически гомогенного «мы» нации (отсекая отличный культурный опыт неболгарских групп, политически единых с болгарским народом, и противопоставляя это «мы» всем остальным[29]); во-вторых, в качестве поля для теневой экономики системы образования (целая когорта редакторов, критиков, частных учителей и репетиторов «кормится» за счет до нелепого консервативного вступительного экзамена в университет). Университету нелегко передавать наследие, травмированное в культурном, социальном, политическом и экономическом плане, которое должно быть подвергнуто – и в первую очередь самим университетом! – мощной культурной критике.

Для Хабермаса третья и наиболее значимая функция университета заключалась в предоставлении обществу моделей публичного поведения, во введении в общественную дискуссию академического этоса аргументации и в наделении общества стремлением к терпимости и аргументированному консенсусу. Каждый, кто знаком с современной социальной средой Болгарии, знает, что это неблагоприятное поле для толерантной аргументации. В наши дни болгарские средства массовой информации взращивают жестокость и агрессию, манипулируют страхом, эротической и трансгрессивной энергией людей. Они используют жестокие коллективные фантазии, мощные эмоциональные клише и символы, а не аргументацию и дискуссию. Такая социальная среда в большей степени относится к типу, описанному Бодрийяром, нежели Хабермасом. Она благоприятна для чувственного обольщения, сенсуального оглушения, душевных страданий, отвращения, зависти, символического надругательства над оппонентом, а не для рационализации общения, осуществления выбора и формирования общей гражданской и политической воли[30]. Стиль академической дискуссии имеет мало шансов в этой социальной среде.

Короче говоря, посткоммунистическая действительность до предела сужает рамки, в которых университет мог бы выполнять описанные выше взаимосвязанные функции социализации, культурной коммуникации и общественной аргументации, сформулированные Хабермасом.

Я не умаляю значения всего того, что было создано в болгарских университетах в результате подлинных интеллектуальных усилий. Несмотря на неблагоприятные условия, в этих университетах живет наука и дискуссия, они передают опыт молодому поколению и иногда даже проводят дорогостоящие исследования. Я надеюсь, что эти позитивные процессы в конце концов возьмут верх. Однако сегодня они странным образом слиты с ненормальными явлени-

ями, о которых говорилось выше. Если болгарский университет продолжит мириться с этими разрушительными тенденциями, то, созданный как институт без фундаментальной идеи, он рискует стать институтом без функций (академических). Университет не может освободиться от посткоммунистической социальной среды, в которой деформированы основные структуры общественного воспроизводства. Вызывает тревогу и тот факт, что болгарское общество видит только практическую сторону университетских проблем: проблему кадров, финансирования, управления и демографии. Оно закрывает глаза на чрезвычайную неопределенность его ценностей и функций. Если институт университета испытывает сложности в передаче знаний и опыта молодому поколению, в культурной и общественной коммуникации, то каковы основания для его существования? Лишенный споров о ценностях, отдалившийся от структур жизненного мира, утративший разумные основания, испытывающий трудности даже с выполнением прикладных функций, университет может уже быть мертвым и не догадываться об этом. Следовательно, необходимо скорейшее возобновление обсуждения самых существенных проблем академической легитимности болгарского университета.

Однако существует еще одна проблема. Наша дискуссия может создать впечатление, что, якобы полностью погрузившись в болгарскую традицию, автор оплакивает отсутствие спора о легитимности в современном болгарском университете так же, как в 1842 г. Фотинов оплакивал недостаток журналов, спрашивая себя: «Где же наша риторика, математика, физика, философия?», или как четыре десятилетия спустя, в 1883 г., Вазов повторял: «Что же у нас есть – Нашего, Собственного, Вечного?»

Это вопрос не горестных жалоб и стенаний. Если эта статья будет истолкована как порицающая А. Теодорова-Балана или И. Георгова за то, что они не были столь философски проницательны, как Гумбольдт, Шеллинг и Шлейермахер, или как упрекающая современных университетских мыслителей Болгарии и Восточной Европы в неспособности конкурировать с Лиотаром, Рорти и Деррида, это будет означать, что автор далеко ушел от намеченной цели. Мы не должны оплакивать наше тяжелое положение, равно как не должны вновь «колонизировать» самих себя.

Целью данного текста было показать внутренние противоречия глобальной университетской ситуации. Университет в своем современном виде базируется на идее истины, на единстве знания и свободы и на фундаментальном принципе разума. А в романтическом и просвещенческом толковании «разум», помимо прочего, подразумевает и ту самую «универсальность», которая заложена и в названии университета — универсума знания и культуры. Однако университет не перестает продуцировать своих неуниверсальных двойников – локальные, провинциальные университеты, возникающие по его образу и подобию и превращающие сложные вопросы в банальность. Вопреки утвержде-

нию Деррида о том, что не известен ни один университет, который не основывался бы на принципе разума, периферийные университеты отчасти обходятся без этого принципа. Не в том смысле, что они «иррациональны» (что истина, наука и рациональность для них не существенны), а в том, что разум и истина (равно как и их критика, деконструкция и делегитимация) оказываются для них второстепенными, а куда более значимым – странное смешение патриотических и прикладных аргументов. Прежде всего, местные университеты рассматриваются как «наши» и противопоставляются «их» университетам. И не важно, что потом они объявляются «гордостью» и «символом национальной цивилизации» Болгарии, Исландии или Малайзии. Выражаясь более абстрактно, периферийный университет, созданный по «цивилизованным стандартам и эталонам», основывается не на принципе разума, а на принципе идентичности и избавления зависимости от Другого[31]. Такой университет представляет собой культурный институт, укрепляющий здание национального образования и воспроизводящий национальную (т. е. местную) идентичность. Это, между прочим, объясняет, почему, как правильно посчитали в 1899 г., история и филология были важнее для нашего родного университета, нежели философия.

Но имеет место и серьезный кризис легитимности «мирового» университета. Как получается, что этот университет – колыбель универсальной истины – порождает неуниверсальные локальные идентичности? И что означает то обстоятельство, что на периферии университеты возникают не в свете философской истины, а в непрозрачности и «естественном недоверии»? Знаком чего является то, что, когда на периферии возникает необходимость обратиться к священным основаниям, для этого вовсе не требуется спускаться в бездну их *episteme* (их философского обоснования и критики), а достаточно лишь *доксы*, например общеизвестности того факта, что наука является автономной?

Хотелось бы последний раз подчеркнуть, что описанная здесь ситуация не является локальной проблемой. Она даже не ограничивается посткоммунистической Восточной Европой. Болгарский и восточноевропейский случаи суть прецеденты для всего мирового академического сообщества, затрагивающие не только критическую саморефлексию, но и само его существование. Они представляют опыт периферийного, инертного университета, который обладает, говоря метафорически, «паразитической» легитимностью: он продолжает существовать, потому что в других местах тоже существуют университеты. Он возник как «копия» с оригинала и не задавался вопросом об интеллектуальной глубине своих собственных основ, поскольку где-то в другом месте уже задумывались над этим вопросом. Он не беспокоит себя этим вопросом даже тогда, когда в других местах легитимность университета ставится под вопрос или подвергается жестокой критике. Таким образом, периферийный университет, *а таковыми являются большинство университетов мира*, рискует ос-

таться инертным институтом, поддерживающим престиж нации. Ситуацию усугубляет то, что сама национальная культура подвергается испытаниям более разрушительным, чем те, которые выпали на долю «истины» и «разума». Это ставит под вопрос роль и жизнеспособность всей сети университетов в вихре никем не контролируемого информационного обмена в мире, переживающем процесс асимметричной реальной и виртуальной глобализации. Может ли сеть университетов мира, лишенных ценностных основ, в равной мере разделяемых центром и периферией, до такой степени гетерогенных и неуниверсальных, что они с трудом воспринимают свои специфические проблемы, помещенных в разнородные обстоятельства и в разноскоростные модернизационные процессы, – может ли вся эта асимметричная сеть, которую мы привыкли называть *akademia*, несмотря на свой пестрый состав, быть компетентным участником будущего глобального информационного обмена (потому что это и есть современная универсальность)? Как эти разнородные корпоративные острова собираются сосуществовать и легитимироваться в безбрежном океане информации, доступной любому пользователю Интернета, где – так это представляется сейчас, давайте хоть недолго побудем оптимистами, – люди в конце концов освободятся от локальности и бремени своей идентичности, в океане, который, вероятно, превратится в новую социальную среду, в иной тип социализации, создаст новые возможности для образования и отбора культурного наследия?

Эти вопросы открыты для дискуссии, которая не может быть только болгарской.

Перевод с английского Дмитрия Иванова

Примечания

1 Эта статья была представлена на конференции, проходившей в Софии в ноябре 1999 г. и посвященной работе Ю. Хабермаса «Между фактами и нормами». Я хотел бы поблагодарить своего сербского коллегу и друга О. Савича. Он выслал мне копии работ об университете, которых нет в болгарских библиотеках, чем помог доработать первоначальный вариант этой статьи.

2 The Principle of Reason. University in the Eyes of its Pupils // Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies (third edition) / Ed. by R. Con Davis and R. Schleifer. New York; London, 1994.

3 Из большого объема литературы по американской университетской ситуации я выбрал несколько книг и номеров журналов, посвященных проблемам высшего образования: Veblen T. The Higher Learning in America 1918. Transaction Publishers, New Brunswick, USA, 1993; University for a Changing World. The Role of the University in the Late Twentieth Century / Ed. by M. D. Stephens and G. W. Roderick. NY, 1975; Higher Education, special issue of *New Literary History*. Vol. 26. Summer 1995. N. 3; The American Academic Profession, special issue of *Daedalus*. Fall 1997. Vol. 126. Number

4; The Future of Academic Freedom / Ed. by L. Menand. University of Chicago Press, 1996.

4 Jaspers K. The Idea of the University.

5 Эти эссе и исследования Хабермаса опубликованы в: Habermas J. Kleine politische Schriften. F.a.M., 1981, кроме исследования «Die Idee der Universität – Lernprozesse», которое можно найти в книге *Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung* (Berlin, 1988).

6 Цит. по: Habermas J. The Idea of the University – Learning Process // The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate / Ed. and transl. by R. Wolin. Cambridge, Massachusetts, 1994. P. 101–102.

7 Позвольте мне отметить хотя бы некоторые из них: программа «Фар», программа «Сократ», национальные программы Фонда Сороса, а также международная Программа поддержки высшего образования (HESP) и Институт политики в области образования (Institute for Educational Policy), которые начали функционировать в рамках Пакта о стабильности и процесса «Граз»; конференции в Будапеште, Любляне, Варшаве, Синаи и Софии; многочисленные публикации, например «Образование в переходный период. Политика в области высшего образования в Центральной и Восточной Европе. Доклады по странам», которая была подготовлена Проектом гражданского образования совместно с Институтом наук о человеке (Institute für die Wissenschaften von Menschen) (Education for Transition. Higher Educational Policy in Central and Eastern Europe. Country Reports. Budapest, 1997).

8 На эту тему был проведен целый ряд независимых исследований, самое интересное из которых – работа Бруннера «Болгария. Высшее образование: разработка политики» (Brunner. Bulgaria. Higher Education: Policy Design. 1999). Из болгарских исследований особого внимания заслуживают публикации Министерства образования и науки, а также таких авторов, как Б. Петков, Б. Богданов, П. Бояджиева, Г. Дмитров, П. Георгиева, М. Тодоров, Д. Денков и др. См., например: Университетска автономия и академична отговорност // Под ред. П. Бояджиева. София, 1999.

9 Македония. 28 февраля 1870 г. № 29. IV.

10 Държавен вестник. 11 июня 1887. № 63.

11 Цитируется И. Георговым в его книге «Обзор развития университета» (Георгов И. Преглед към развитието на университета. София, 1929).

12 Довольно показательной является замена выражения «высшее образование» на синонимичное, казалось бы, выражение «более высокое образование» в тексте закона от 1894 г. Эта замена как будто намекает на то, что законодатель в определенном смысле почувствовал смущение перед скрытой в слове «высшее» трансцендентностью и предпочел заменить его отличающимся только степенью выражением «более высокое». Иными словами, новая редакция закона приближает статус университета к статусу учебных заведений «более высокого образования», подчеркивая его прикладной, эмпирический характер.

13 Вот что пишет по этому вопросу Шеллинг в «Лекциях о методе академического исследования» (1802): «Способность выполнять углубленную работу в специализированных науках… связана со способностью видеть все, включая и специализированное знание, во взаимосвязи с тем, что является Изначальным и Единым. Любая мысль, которая была постигнута не в духе этого единства и тотальности, – пуста… Только абсолютно всеобщее само по себе есть источник идей, а идеи суть животворное начало науки. Тот, кто познает свою особую научную специальность только как отдельную и не способен распознать всеобщее в ней, по существу недостоин

быть преподавателем и хранителем наук» (цит. по: Измерения на университетската идея / Съст. Пепка Бояджиева. София, 1995. С. 42).

14 Слова «до сих пор» – один из наиболее часто повторяющихся признаков неясности, риска и преждевременности всего начинания, проявление страха Агуры (и всех других) перед фиаско.

15 Только после основания физико-математического (1889/90) и юридического (1892/93) факультетов появляется интересный прецедент, который демонстрирует, как первые болгарские профессора и академические лица оценивали философию и ее роль. С точки зрения Шеллинга, Гумбольдта и Шлейермахера, этот случай был бы одновременно печальным, смешным и скандальным. Он ярко показывает, насколько хрупкой была автономия (гарантированная законом 1894 г.), а одновременно с этим – как бесконечно далека была философия в болгарском университете от того привилегированного положения, которым хотели наделить ее прусские реформаторы. В марте 1899 г. Министерство народного просвещения, в соответствии с уже установленной практикой, пытается назначить напрямую, минуя Академический совет, доктора К. Крыстева на должность преподавателя философии. С этой целью министерство даже предлагает Академическому совету расширить преподавание этой дисциплины. Предложение было направлено на историко-филологический факультет, после чего 24 марта 1899 г. декан доложил о решении Совета факультета: «Принимая во внимание тот факт, что очень много гораздо более важных специальностей на факультете читаются лишь одним преподавателем, факультет считает неуместным расширять преподавательский штат именно по философии. С этим мнением согласен и Академический совет» (цит. по: Георгов И. Преглед към развитието на университета. София, 1929. С. 42–43). Это заявление заставило бы немецких реформаторов перевернуться в гробу. Давайте для сравнения вспомним слова Шлейермахера, столь же мечтательные, сколь и нереалистичные: «…преподавание философии в университете является общепризнанной основой всего…[Ф]илософия есть научный дух как высший принцип и непосредственное единство всякого знания... повторение уже усвоенного (в частных дисциплинах) с более высокой точки зрения… это центр, который должен подтвердить достигнутое знание о природе и взаимную связь всякого знания» (цит. по: Измерения на университетската идея. С.155–156). В немецком идеализме философский факультет является центральным для всех университетов, поддерживающих дух универсального единства, – каждый преподаватель должен быть «укоренен» в философском факультете. Как доказал Хабермас, это романтическое требование в свое время было утопичным даже для Пруссии, не говоря уже о Болгарии 90-х гг. XIX в.

16 Георгов И. Преглед към развитието на университета. С. 18.

17 Там же.

18 Агура Д. Висшето училище в София // Български преглед. 1893. год I. № 1.

19 Георгов И. Ук. соч. С. 33.

20 Можно сделать занятное сравнение воспоминаний И. Георгова (см. его книгу «Обзор развития университета») и А. Теодорова-Балана (см.: Теодоров-Балан А. Книга за мене си. София, 1988) о выборах первого ректора и соперничестве между Станимировым и Теодоровым-Баланом.

21 По вопросу о студенческих волнениях 1897 г. см. брошюру студенческого объединения «Вперед» «Об истории высшего училища» (Към историята на висщето училище. София, 1897).

22 Это часть первого воззвания профессоров «К болгарскому обществу» от 10 января 1907 г. Декларация, кстати, является одной из немногих изданных профессорской коллегией в период кризиса, где относительно подробно говорится о связи между автономией, свободой и наукой. В воззвании заявляется, что поступок правительства унижает нравственное достоинство профессорской личности, что подобное притеснение науки и свободной мысли по существу подтолкнет профессоров к оппозиционному академическому и публичному поведению, что в новом законе «университетом» называется то, что фактически перестанет являться университетом, и т. д. (Все документы опубликованы И. Георговым в его книге «Обзор развития университета», цитировавшейся выше.) Однако на практике углубленное рефлективное обсуждение основ университетской автономии и свободы никогда не имело места.

23 Свобода нужна для беспристрастного поиска истины, огражденного от эмпирических государственных и гражданских вмешательств.

24 Параллельно с попытками склонить на свою сторону общественное мнение политическими и юридическими обвинениями в сторону правительства и справедливой защитой собственных интересов в тексте присутствуют консервативные и верноподданнические интонации. Например, в нем говорится, что, используя привычные меры дисциплинарного воздействия, Академический совет был даже более последовательным в отрезвлении политизированных студентов по сравнению с правительством и самим обществом. Общество, однако, обвинило профессоров в том, что они «ломают» студентов, а также в безразличии к общественным проблемам, ретроградности и обскурантизме. Таким образом, в этом политическом манифесте восхваление автономной чистой науки смешивается со странным утверждением о том, что именно эта чистая наука, особенно в такой стране, как Болгария, может отрезвляюще влиять на всякие крайние и утопические отклонения, с которыми студенты приходят в университет.

25 По данному вопросу см. главу «Самоколонизирующиеся культуры» в моей книге «Болгарский канон» (Българския канон // Съст. Александър Кьосев, редактор Б. Пенчав. София, 1998).

26 Цитаты из воззваний профессорской коллегии в январе 1907 г.

27 Цитаты из статьи Агуры «Высшая школа в Софии» (Агура Д. Висшето училище в София // Български преглед. 1893. год I. № 1). Интересно, что Агура далее пишет: «Мы не можем принять возражение о том, что наука космополитична и оттого может быть взята из любого университета. Сама наука действительно космополитична, но всякий раз она развивается в конкретном центре и является проявлением общественного организма, как любое другое культурное явление, свойственное человечеству. Своим прогрессом она также обязана эволюции соответствующих отдельных обществ». Далее Агура приводит примеры Англии, Древнего Рима и Древней Греции и т. д. и, как представляется, во всех примерах следует гердерианской телеологической модели эволюции отдельных наций.

28 На эту тему см.: Българския канон // Съст. Александър Кьосев, редактор Бойко Пенчав. София, 1998.

29 См. статью Б. Николова «С поэзией в политике» (С поезия по политиката // Култура. декабрь 1999).

30 На эту тему см. мои статьи «Молчание ягнят, слово борцов» и «Частная жизнь публичного языка», которые сейчас находятся в печати (Мълчанието на агнетата, словото на борците // Капитал; и Частният живот на публичния език // Медии и преход).

[31] Этот аргумент соотносится с радикальным утверждением Б. Ридингза о том, что университет основан не на принципе истины, а на гердерианском понятии культуры и нации. См.: The University without a Culture // New Literary History. Vol. 25. Summer 1995. No. 3. В отличие от Ридингза, я думаю, что оба типа легитимности/нелегитимности совмещаются, порождая то, что мы называем «асимметрией университетской ситуации».

Питер Коз

КУЛЬТУРНАЯ, ТРАНСКУЛЬТУРНАЯ И МУЛЬТИКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Мы думали, что имеем дело с социологией,
но мы ошиблись – это была энтомология.
Жан-Поль Сартр[1]

Сегодня многие защитники мультикультурализма утверждают, что собственная культура (та, которая не была навязана извне) является одним из условий аутентичной идентичности. В этой работе я попытаюсь исследовать подобного рода утверждения и порожденные ими заблуждения. Попутно мы попробуем выяснить, что прежде всего подразумевается под термином «культура», в каком смысле культуру можно считать своей и как она связана с идентичностью. А для облегчения взаимопонимания сразу обозначим основной принцип, которого я придерживался в данном исследовании. Я отдал предпочтение категоричности (опуская всякие сопутствующие гипотезы), но не в силу неоспоримой убежденности в своих взглядах, а ради большей определенности. Кроме того, формат этой работы не предоставляет достаточно места для перечисления всех возможных в данном случае оппонирующих аргументов.

В своих рассуждениях я исхожу из следующего: любая отдельно взятая «первая» или «родная» культура (по аналогии с первым или родным языком) вольно или невольно «навязывается извне». Хотя она и считается «своей» в широком смысле (происхождение, воспитание, семья, родина), но отношение принадлежности к ней свидетельствует, что не культура принадлежит человеку, а человек культуре, поскольку она не является результатом его свободного выбора и, значит, не может считаться «своей» (в узком смысле). Отсюда следует, что идентичность, которая зависит от культуры, так-

же не может считаться собственной идентичностью. Вот почему диалогический процесс развития аутентичной идентичности (согласно Ч. Тейлору[2]) требует отстранения от родной культуры. Мы понимаем, что для кого-то идентичность может ассоциироваться исключительно с родной культурой, особенно если он заинтересован в ее сохранении или укреплении. Но маловероятно, что достигнутая таким образом идентичность на самом деле будет тождественна этой единичной культуре.

Если допустить, что взрослый индивидуум вероятнее всего оставит родную культуру, поскольку она ограничивает его развитие, то на чем тогда он может строить свою идентичность (кроме как на межличностных отношениях)? Во-первых, на опыте своего тела, который формируется из взаимоотношений с окружающей средой (и происходящих отсюда форм знания, которые не зависят от культуры). Такое строительство идентичности я называю транскультурным. Во-вторых, через обогащение всем самым ценным, что производится и практикуется разными народами. Такое строительство идентичности я называю мультикультурным.

* * * *

Несколько предварительных заметок о культуре, в которых мы опустим множество понятий, происходящих из этого термина, чтобы коснуться главных линий его развития (они несомненно присутствуют в спорах о мультикультурализме и поэтому их стоит выделить). Корни культуры следует искать в первых опытах взаимоотношений с богами, которым человек поклонялся, чтобы уберечься от их гнева или получить помощь свыше (можно провести параллель с современными людьми, которые стремятся завести знакомства среди могущественных или влиятельных лиц). Культ богов роста и плодородия – Персефоны, Деметры и т. п. – включал в себя не только связанные с землей обряды и жертвоприношения, но и непосредственное возделывание почвы – отсюда и термин «аграрная культура» (*agriculture*), который буквально означает «культура полей». В этой связи становится понятной эвалюция преобразования слова (которое с течением времени приобрело чисто техническое значение, без каких-либо религиозных коннотаций: садоводство, лесоводство и т. д.) в метафору: возделывание на ниве искусства, литературы, политики и т. д.

Во времена Канта объем понятия «культура» расширился от деятельности, характерной для определенной области, до умственной деятельности вообще. Кант определял культуру как «проявление способности разумного существа к достижению поставленной цели без каких-либо ограничений (по отношению к его свободе)»[3]. По крайней мере с XIX в. этот термин уже имел нормативное толкование относительно личности и описательное – относительно групп и сообществ. Традиционным представителем нормативного подхода является

М. Арнольд, который в своей работе «Культура и анархия» называет культуру «поиском совершенного посредством познания лучшего из того, что было сказано или придумано человеком за всю историю существования мира»[4]. Только культура, считал он, служит сдерживающим фактором для варваров. Примером описательного подхода служит работа Виркова «Kulturkampf»[5], в которой борьбу между прусским государством и католической церковью автор характеризует как столкновение культур (подобное мы встретим и в работе К. П. Сноу, который почти столетие спустя описал зарождение «двух культур» – литературной и научной)[6]. Но ни в одном из этих подходов к «культуре» *не* нашло отражения то, что теперь называют этничностью. Кстати, варварами М. Арнольд считал не племена, обитающие на краю света, а представителей своей же британской аристократии, устанавливающих жесткий контроль за институтами культуры и образования.

Этнографические исследования традиционных обществ (локализованных групп, обычно проживающих в отдаленных районах и отстающих в лингвистическом и технологическом развитии), где между собой еще тесно переплетены вероисповедание, идеология, власть и религиозная практика, привели к появлению антропологического взгляда на культуру (который в последнее время стал главенствующим) как на совокупность верований, привычек и различных форм деятельности. Этот подход был популяризирован в книге «Модели культуры»[7] Р. Бенедикт, которая вызвала широкую полемику на страницах антропологических журналов. Между прочим, А. Кробер и К. Клюкхон в своем почти исчерпывающем (однако все еще незавершенном) исследовании понятий культуры обнаружили 164 различных определений этого термина[8].

Я полагаю, было два основных фактора, которые способствовали тому, что именно этнографическое понимание культуры стало главенствующим на Западе в переходный период от модернизма к постмодернизму. Во-первых, многие представители модернистского искусства, особенно живописи, музыки и танца, обратились к экзотическим культурам как к источнику вдохновения, таким образом привлекая к ним внимание, которое постепенно переросло в уважение. Во-вторых, лидеры организованных меньшинств (которые раньше связывали свои устремления исключительно с ассимиляцией) начали акцентировать внимание на генетической связи с культурами своего происхождения, рассматривая их как источник идентичности, выделяющий их из доминирующей культуры.

* * * *

Ценность (сама по себе) альтернативных культур и их значение как эффективного средства самоидентификации в условиях притеснения, оказываемого доминирующей культурой, – это два ключевых элемента мультикультурализ-

ма. Первый из них не вызывает сомнений, и я воспринимаю его как данность. Второй – не только представляет основную тему этой работы, но и обнаруживает еще один вопрос, на который я попытаюсь ответить в первую очередь. Суть его в следующем: правильно ли говорить о существовании доминирующей *культуры* или, другими словами, обладает ли она некоей тотальностью, благодаря которой может быть признана чем-то неделимым? Однако если мы пока только предположим, что доминирующая культура не является источником всех наших бед, то вполне вероятным может оказаться и то, что альтернативная культура не является средством избавления от них.

Что-то доминирует, доказательство этому – неассимилированные меньшинства, которые экономически и социально находятся в ущемленном положении, причиной чему если не откровенный расизм, то культурные различия (сама неассимилированность в первую очередь) – будь то язык, религиозные воззрения или манера одеваться. Однако, вполне возможно, то, что привилегированная группа отвергает как «иное» (отсутствие «тождественного») и что со стороны выглядит как притеснение, вовсе не является таким. Можно было бы найти немало доказательств тому, что так называемая Западная культура, становясь все более открытой для экзотических культур, одновременно теряла то, что связывало ее в единое целое (хотя и не экзотические культуры тому причиной), и теперь только представители субкультур (религиозных, социальных, военных, академических) все еще могут находить в ней основу для собственной идентичности.

Не желая повторяться, отмечу, однако, что, даже не обращаясь к выводам К. П. Сноу, центробежный характер современной Западной культуры виден и по учебным программам, которые всегда вызывали споры в мультикультурализме. Как писал А. Крупат, «мультикультурализм предполагает такой порядок обучения, цель которого представить то, что доминирующая культура определила как “иное” или “отличное” (нередко, несомненно, меньшее и низшее) таким образом, чтобы могло быть поставленным под вопрос то, чему доминирующая культура дала определение знакомого и своего (и, конечно же, более высокого и значительного)»[9].

Однако действительно ли «знакомое и свое» успешно транслируется в среду тех, кто вроде бы принадлежит к доминирующей культуре? Вспомним многочисленные жалобы о том, что студенты не сведущи в своей собственной истории и литературе, учтем также и несоответствие учебных программ тому, что может запомниться обучаемыми после завершения курса. Несколько десятилетий назад два непочтительных англичанина, назвавшихся Селлар и Йетман, издали комические учебники по истории (затем и по всем остальным предметам) под названиями «1066 и все такое» и «А теперь все это»[10], по которым проходило обучение в британских школах. Авторы утверждали, что культурные знания, которые якобы должны «запоминаться навсегда», – потерпели почти

полное поражение касательно к их способу обучения. За юмором скрывался серьезный вывод: люди *не* запоминают большую часть из того, чему их обучают ради их же собственного культурного воспитания (тогда насколько общество культурно?).

Приведу несколько анекдотический пример из личного опыта. Как-то в беседе с одной из студенток на тему расизма (или, может, ревности) я поинтересовался, читала ли она «Отелло»? «Нет, – ответила она, – мы читали “Макбет”». Как говорится, этим все сказано. Все студенты на занятиях по английской литературе читают лишь какую-либо одну из пьес Шекспира. Если задуматься о том, что даже одна и та же пьеса будет прочитана по-разному и сохранится в памяти тех, кто «изучал» ее, в различных образах, то утверждение о *полной* идиосинкразии Западной культуры уже не покажется слишком невероятным.

Несоответствие учебных программ идеологии мультикультурализма – главный обвинительный пункт его сторонников. Возможно, они правы. Но давайте изменим подход к проблеме и для этого вернемся к нашей студентке, чтобы спросить: когда она, будучи образованным англоговорящим человеком, должна была прочитать «Отелло»? Ответ очевиден: в свое свободное время, когда осознала, что это *было бы* разумным. А как она могла это осознать, если учесть, что изучение «Отелло» не было предусмотрено программой? (В программу могли быть включены – а благоразумная программа включала бы – рассуждения о том, как становятся культурным человеком в разных культурах, проблему списков изучаемой литературы и прочие вопросы, которые сейчас считаются актуальными самим мультикультурализмом.) Возможно ли, чтобы наша героиня могла осознать все эти проблемы сама? Возможно, но у нее не наблюдалось и тени сомнения в уровне своего развития – насколько я помню, это была личность с отличным самообладанием и умением выражать себя.

Пожалуй, здесь я и остановлюсь, чтобы поделиться следующим выводом из этого случая: связь между культурной идентичностью и учебными программами намного меньше, чем принято считать, поэтому если какая-либо культура является доминирующей, то это необязательно благодаря образовательным учреждениям. Если ставится задача приобрести полноценную культурную идентичность, обучение в его обычном смысле должно дополняться самообразованием – постоянным чтением дополнительной литературы, которая не указана в предлагаемых списках книг, при этом мотивация не должна зависеть от конкретного учреждения, чья система поощрений не предусматривает такую деятельность... Цель данной работы как раз и состоит в том, чтобы поставить под сомнение утверждение, будто монолитная доминирующая культура в ответе за то неравенство, источником которого являются расовая, языковая либо экономическая расслоенность в государстве.

Есть и другие аргументы из этого же ряда, например утверждение о том, что интернационализация культурного содержания сегодня настолько велика, что различия между индивидами, принадлежащими к одной культуре, могут быть даже значительнее, чем между индивидами с разной культурной принадлежностью. Или, например, то, что в любом обществе найдется лишь небольшое число людей, которых можно назвать действительными носителями своей культуры. А сколько таких, которые, с одной стороны, демонстрируют уважение к доминирующей культуре, а с другой – общественные предрассудки относительно культур меншинств. Нельзя забывать и о массовой культуре, включая спорт, популярную музыку, бестселлеры и т. д., которая широко распространяется средствами массовой информации, но в целом никого не подавляет. Однако последние разновидности культуры функционируют вне учреждений образования, поэтому не касаются этой части нашего разговора.

* * * *

Я готов утверждать, что если и существует притеснение (а оно существует), то нападки на «доминирующую культуру», пожалуй, не лучший способ его преодоления. Кроме того, если возникает необходимость в собственной идентичности (необходимость, которая не столь уж очевидна, по крайней мере в контексте нашего разговора), то ее поиск в рамках культуры меньшинства может оказаться безрезультатным. Предположение о том, что необходимость в собственной идентичности, возможно, «не столь уж очевидна», требует некоторого объяснения. Я не имею в виду, что идентичности, как бы их ни определяли, не представляют собой ценности или что без них легко можно обойтись, хотя и считаю, что чем более безопасно ощущает себя человек в своей идентичности, тем меньше он задумывается о ней как таковой, и наоборот – чем больше кого-либо волнует идентичность, тем менее спокойно он в ней себя чувствует. Нет, я ставлю под сомнение то значение, которое придается идентичности как чего-то *необходимого*, отсюда – чего-то *недостающего*. Утверждения о наличии потребности в идентичности таят в себе опасность покровительственного отношения к «нуждающемуся». Стоит отметить, что при упоминании этой необходимости в большинстве случаев имеется в виду некто другой – трудно представить себе человека, который, будучи убежденным в необходимости идентичности, признавал бы неполноценность своей собственной.

Даже если перевести этот спор в самый широкий культурный контекст, то и в нем все равно обнаруживается надуманность. Приведу комментарии К. Рокфеллера к работе Ч. Тейлора «Мультикультурализм и “Политика признания”»: «Призыв к признанию равенства различных культур становится выражением основного общечеловеческого стремления. Такое признание, которое включает подтверждение этнической специфики внутри универсального контекста,

является существенной частью сильного чувства идентичности. Тейлор подчеркивает, что формирование идентичности тесно связано с позитивным социальным уважением и признанием – от родителей, друзей, любимых до всего общества. Высокоразвитое чувство идентичности включает в себя не только осознание различия, но и ощущение принадлежности к человечеству, Вселенной, что особенно важно перед лицом смерти. Таким образом, политика признания является выражением сложной необходимости принятия различий и принадлежания к общему, которое в более глубоком смысле имеет религиозную природу»[11].

Заявление о том, что «подтверждение этнической специфики... является *существенной* частью сильного чувства идентичности» (курсив мой. – *П.К.*), кажется мне просто неверным, а рассуждения о вселенском единении перед лицом смерти я считаю не более чем проявлением религиозной фантазии. Кроме того, я всегда с подозрением отношусь к местоимению «мы» в таких контекстах – слишком часто оно означает другого, того, к кому снисходит нарратор, решая собственные задачи. (Вспоминается беседа после лекции, когда один из слушателей обвиняющим тоном заявил: «Мы потеряли ощущение ценностей». Тогда я уточнил, потерял ли он *свое* ощущение ценностей. «Нет, – был его ответ, – но я другой».) А дальше мне хотелось бы оспорить утверждение, что в этнических особенностях ощущение идентичности *ослабевает*, т. е. чем более человек подвержен групповым характеристикам, тем ниже уровень его развития как индивидуума.

Можем ли мы принять утверждение мультикультуралистского дискурса, что каждый изначально и постоянно обладает такой же полной идентичностью, как и любой другой? Не лучше ли было бы сказать, что в каждом предполагается вероятность такой идентичности (для свободной личности всегда должна быть возможность выражать неудовлетворение своей идентичностью, хотя каждый, кто бы так поступил, на мой взгляд, представлял бы собой довольно парадоксальное доказательство тому, что он является индивидуумом с хорошо развитым чувством идентичности, так как для признания своих недостатков требуется достаточно ярко выраженное самосознание). Скорее всего, сторонники мультикультурализма здесь мне ответят, что доминирующая культура отказывает именно в предположении идентичности у каждого. Но *непризнание* идентичности вовсе не означает ее *отсутствия*. Как уже должно быть ясно, я не считаю, что сама доминирующая культура может утверждать или отрицать что-либо. То, что совершается во имя этой культуры представителями определенных сил (которые, часто и неосознанно, становятся на службу репрессивного механизма), относится к совершенно иной проблематике, и поэтому нельзя укорять культуру в том, в чем она сама не повинна.

Предложенный здесь гипотетический спор может развернуться и в следующем направлении: доминирующая культура отвергает нас именно из-за на-

шей идентичности меньшинства. Но так ли это происходит на самом деле? И обязан ли член меньшинства принимать на себя репрессируемую идентичность? Зачастую именно этого от него и ожидают – в противном случае могут обвинить в предательстве. Этот вопрос стоит более детального рассмотрения: почему тот, кто пытается избавиться от влияния доминирующей культуры на свою личность, обязан быть приверженцем другой культуры? Здесь существует опасность перепутать связанные с идентичностью термины – идентификация, индивидуация, классификация. Если окружающие *идентифицируют* меня как белого мужчину с седыми волосами и т. д., то это вовсе не означает мою *идентичность*, когда я сам, конечно, этого не хочу. (Любому, кто на этом месте воскликнул: «Ясно, белый мужчина!», можно представить обвинения в расизме и сексизме – любимых аргументах сторонников мультикультурализма. Я утверждаю, что эти приписываемые мне как представителю доминирующей культуры характеристики не являются существенными для моей идентичности. Хотите – попробуйте оспорить данное утверждение.)

Опять же, объективные характеристики могут быть использованы лишь как основа для классификации. Один из способов индивидуации и состоит именно в том, чтобы классифицировать индивид до тех пор, пока не обнаружится, к какому он принадлежит классу. Однако, когда уже и определено мое индивидуальное место в системе классов, все еще *ничего* не установлено относительно моей идентичности. В теории социальных групп есть принцип (хотя часто опровергаемый), который состоит в следующем: кроме обладания общими идентифицирующими признаками, которые позволяют определять принадлежность к какой-либо группе, *индивидууму нельзя приписать действительных или ложных характеристик группы, членом которой он является.* Например, то, что средний рост мужчин больше, чем у женщин, – это факт, из которого, однако, я не могу вычислить рост определенного мужчины, так же как и то, что этот мужчина будет выше или ниже какой-то женщины. Среди достаточно большого количества людей на каждого мужчину найдется более высокая женщина. И ответ на вопрос, кто же самый высокий человек на земле – мужчина или женщина, – можно найти только эмпирическим путем. В рамках каждой группы существует множество различий, которые укладываются в подобного типа логические модели. Значит, из характеристик группы не следует никакого вывода об индивидууме, если он не основан на предубеждении. Это и есть достаточный принцип, с помощью которого можно и необходимо бороться с расизмом, сексизмом и тому подобным.

* * * *

Исходя из предположения, что «все изначально и постоянно обладают полной идентичностью», может показаться, что я думаю, будто идентичность не-

подвижна и неизменна, и что нельзя выбирать между одной и другой идентичностью. На самом деле это не так. Если идентичность вообще изменяется, то ее можно изменить и к лучшему – оглядываясь назад, я вижу, что моя личность, которой я являлся до того, как встретил некоего удивительного человека или прочитал замечательную книгу, была более поверхностной и менее завершенной. Тем не менее относительно такого подхода имеется как минимум два возражения: с одной стороны, кажется неуместным использовать его, поскольку в нем всегда присутствует момент самовосхваления, с другой – вряд ли можно выносить подобного рода суждения о посторонней личности. Не мое дело судить о чьей-либо идентичности, ведь я не знаю, через что он или она вынуждены были пройти, чтобы обрести ее в знакомом мне виде, даже если кажется, что с подобной идентичностью сам я не смог бы жить. Но все равно, несмотря на различные возражения, мне представляется верным предполагать наличие полной идентичности у каждого в каждый момент.

А дальше я выскажу согласие с Тейлором, который утверждает, что идентичность развивается «в диалоге, а иногда и в борьбе с тем, что хотят видеть в нас наши значимые другие»[12], хотя и не думаю, что это высказывание составляет полную картину существа идентичности, как и не нахожу особого смысла в его следующих словах: «Рассмотрим, что мы подразумеваем под *идентичностью*? Это то, кто мы есть – “откуда мы родом”. По сути дела, идентичность – это то, на фоне чего приобретают смысл наши вкусы, желания, мнения и стремления»[13]. Идентичность с точки зрения как психологии, так и логики – это *рефлексивное* отношение моего «я» ко мне, но оно может быть отношением через посредника, т. е. через взаимодействие с другими людьми и *окружающей средой*. Именно этот компонент обычно опускается при рассмотрении идентичности с точки зрения диалога. Более того, мне кажется, что его важность серьезно и даже опасно недооценивается, особенно когда сегодня нас поощряют искать лишь культурную идентичность.

Ничто из того, что здесь утверждается, не означает, что я принижаю значение какой-либо определенной культуры. Если член меньшинства, ставший объектом предубеждения, способен заменить часть своей идентичности, которая подвергается воздействию отрицательных стереотипов, положительной идентификацией, например, из сферы национального искусства или культуры, это, несомненно, к лучшему, хотя если следовать ранее провозглашенному принципу, то у меня нет права выносить подобного рода суждения.

Я чувствую свое одиночество в мире (это ощущение экзистенциалисты умели драматизировать, и я не могу сказать, что они были неправы) и вынужден формировать свою идентичность в изоляции. Допустим – при условии рассмотрения идентичности в ее основном значении, – что я могу создавать самого себя только при наличии безопасности межличностных отношений (здесь было бы уместно воспользоваться последовательностью стадий Эриксона), но

в любом случае другие не могут сделать меня вместо меня, и рано или поздно я вынужден буду сам примирить себя с окружающей средой и потоком идей, направленных на меня из моей и чужих культур. То, что мне понадобится в первую очередь, когда я столкнусь с перечисленными трудностями, – это все доступные мне знания: с одной стороны – о моей собственной психологии, эмоциях, сексуальности, предрассудках и т. д. (это здоровое самопознание), и с другой стороны – знания об основных принципах языка, экономики, климата, собственности – короче говоря, все то, что обычно входит в программу естественного и гуманитарного образования.

Некоторые элементы этих знаний будут, несомненно, частью общечеловеческого культурного наследия – если позволите, культурно нейтральными или транскультурными. Здесь я имею в виду главным образом конвергенцию науки со времен греков и арабов и ее впечатляющее ускорение в последние три-четыре сотни лет. Люди различного культурного происхождения поверили в нее и способствовали ее развитию. Наука стала самым мощным фактором освобождения со времен зарождения человеческой цивилизации и, следовательно, формирования идентичности, свободной от каких-либо навязанных культурных влияний. Поэтому одним из главных требований тех, кто считает себя культурно притесненным, должно быть, я думаю, требование возможно более широкого доступа к получению гуманитарного и естественного образования. Здесь можно провести аналогию с грамотностью, которую Фредерик Дуглас пламенно называл ключом к своему собственному освобождению[14].

В некоторых постмодернистских кругах часто утверждается, что наука не конвергентна и поэтому лишь формация Запада соотносится с ней через культуру своего происхождения. На уровне абстрактного теоретизирования конвергенция действительно не делится и история все еще может принять дивергентный оборот, но на обычном уровне наука доступна изучению каждого, независимо от культуры или происхождения. Совершенное владение знаниями может сделать – я в этом убежден – гораздо больше для идентичности посвященного в них, чем заново открытые родовые корни[15].

Можно ли найти недостатки в моих умозаключениях? Конечно, можно, как, впрочем, и во всяком специфическом культурном веровании (и последнее гораздо более вероятно). Есть ли у нас совершенная уверенность в объективности научной сферы? – Нет, но, опять же, ее относительная объективность намного превышает объективность знаний, добываемых через культуру. Верно, что наука – это обобщение частного, и не может быть по-другому, так как все знания изначально частны и именно такими используются в практическом применении. Но если при обобщении знаний из самых разных областей получаются сходные выводы, то похоже, что здесь мы имеем дело с чем-то универсальным. И именно поэтому научные достижения становятся доступными для понимания людей из различных культур.

Если позволите, приведу автобиографическое воспоминание: я вырос в закрытой[16], фундаменталистской иудейско-христианской, антирационалистической, абсолютистской культуре с примитивными верованиями и был *пропитан* ею на протяжении всего периода формирования моей личности. Но в возрасте 11–12 лет я всерьез занялся математикой и физикой и понял, что в них должны заключаться какие-то свои истины, независимые от моей или какой-либо иной культурной среды. Правда, это случилось уже в школе, причем – в Западной. Но я не согласен с той точкой зрения, что обучение в ней было ограничено рамками одной культуры, так как было много предметов, которые знакомили и с другими культурами. И тогда я понял, что люди различных культур мира имеют похожий опыт. Вы не найдете тех, кто бы жаловался, что культура Запада имеет какую-либо специфику, отличную от других чем-то еще, кроме как моральными и политическими установками, которым, как я неоднократно повторял, следует уделять внимание, но не путать их с эпистемологическими.

Научная грамотность дает субъекту понимание меры соответствия миру и своего места в нем. Как таковая, возможно, именно она поможет достижению того желаемого будущего, которое выразил К. Рокфеллер в отрывке, процитированном ранее. Решающая разница здесь состоит в том, что субъект не просит принять его в сообщество, но заявляет о своем понимании сути обстоятельств. Конечно, такое заявление должно сопровождаться признанием его лишь частичной верности, поскольку понимание временно, ограниченно и т. д., но это не причина, чтобы не заявлять о нем или не доверять ощущению своего соответствия универсальному измерению.

Транскультурные элементы идентичности по причине своей производности от постоянных характеристик – как тела, так и окружающей среды – имеют тенденцию уравнивать все личности между собой, но это уравнивание имеет очень умеренный конвергентный эффект в сравнении с дивергенцией, которая и определяет радикальную идиосинкразию субъекта. Достаточно трудно передать наглядно, насколько глубока эта идиосинкразия. Вспомним, что каждый новорожденный (за исключением монозиготных близнецов) с начала своей жизни обладает уникальным генетическим набором, а также то, что он, как человек, будет осуществляться посредством деятельности мозга, который снабжен сотнями миллиардов нейронов, многократно связанных между собой. Примем во внимание и то, что внутри смежных нейронов и между ними миллион раз в секунду происходят химические реакции (круглосуточно, начинаясь с зародыша и на протяжении всей жизни). Даже монозиготные близнецы, хотя в начале и имеют высокую степень схожести, все же достаточно различны, чтобы можно было отнести их к разным биологическим объектам.

* * * *

Идентичность каждой личности строится на идиосинкратической основе. Количество измерений индивидуальной вариативности в пределах каждого измерения равно общему количеству когда-либо существовавших людей, и поэтому совершенно ясно, что ни один человек даже близко не может быть схожим с другим. Мы не воспринимаем все разнообразие людей из-за их стандартизации, которая осуществляется языком и культурой, хотя схожести, производимые ими, в лучшем случае грубы и приблизительны. Однако аргументы о культуре и образовании, которые уравнивают всех в рамках обучения, остаются в силе. В этом и состоит смысл высказывания Сартра, которое я использовал в качестве эпиграфа. Вместе с тем подобного рода предположения могли бы быть оправданны, если бы мы говорили о социальных насекомых, но они совершенно неуместны в применении к личностям, которые свободны в выборе своего места в человеческом обществе. Поэтому ограничение развития идентичности в пределах вариаций единичной культуры является, как мне кажется, безосновательным пренебрежением огромными богатствами мира – это выбор скорее энтомологический, чем подлинно социологический (кстати, Сартр четко осознавал, что социология еще далека от использования всего потенциала теории свободно действующих субъектов, которые вольны в своем выборе отношений между собой).

Представьте, какие широкие возможности открываются перед нами при обращении к подлинно мультикультурному построению идентичности, если даже при транскультурном, основанном на характеристиках универсального мира, возможно такое разнообразие. Но в каких отношениях находится «мультикультурное» к «мультикультурализму»? Ответ на поставленный вопрос не может быть прямым, частично из-за того, что понятие мультикультурализма появилось раньше, чем лежащее в его основе прилагательное вошло в широкое употребление как самостоятельный термин. Однако предположу, что в окончательном варианте ответ будет положительным, так как было бы позорно, если бы мультикультурализм оказался неспособным использовать мультикультурное в том смысле, в котором использую его я (если бы вместо использования он исправлял и подавлял его).

«Мультикультурный» – это хорошее прилагательное: оно великодушно, заманчиво и всеобъемлюще. Как и прилагательные «интернациональный», «плюралистический» или «экуменический», оно предлагает широту понимания, превосходство общего над частным, открытость разнообразию человеческих стремлений и достижений. Это пафосное замечание, конечно, не является аргументом, оно только отображает мою реакцию на идею, которая необязательно должна разделяться другими. Существует множество шовинистов, националистов и фундаменталистов, которые в равной мере убеждены, что интерна-

ционализм, плюрализм и экуменизм представляют угрозу национальным интересам, интеллектуальной строгости и чистоте доктрин, и которые готовы защищать свои культуры на основе убежденности в несомненном превосходстве их образа жизни, мышления, вероисповедания. Но если перед какой-либо единичной культурой поставить задачу доказать свое превосходство над другими (что бы ни подразумевалось под «превосходством»), она никогда не сделает этого, поскольку не может быть исчерпывающей во всех отношениях, в ней всегда должно быть место для элементов других культур как дополняющих, и однажды допущенное влияние чужой культуры способно подорвать ее превосходство. Верно, ничто не мешает людям единичной культуры считать ее самодостаточной, но это ведет к тому, что они перестают видеть, как она исчерпывается и становится не пригодной для получения нового опыта.

Не всегда можно найти четкую границу между транскультурным и мультикультурным. Хотя общее содержание научного знания предположительно межкультурно, возможно, что какая-либо культура по-иному формулирует это содержание и раскрывает его с невидимой ранее стороны. Мультикультурализм обретает свое основное значение тогда, когда дело касается не универсальных утверждений об объективном мире, а конкретных практик, которые в лучшем случае могут быть передаваемыми из культуры в культуру, но уникальную специфику которых могут оценить по достоинству только те, кто вовлечен в эту культуру. Расширение индивидуального горизонта является одной из характеристик мультикультурной идентичности. Хотя то, что находится за пределами знакомого горизонта, может вступать в противоречие с тем, что уже существует в его пределах (культуры бывают «несоизмеримыми»). Но это не должно быть поводом для отчаяния, так как несоизмеримое вполне приспосабливается в любых жизненных пространствах, если только они не построены на монокультурных идеалах завершенности и последовательности. Здесь вспоминаются слова Уитмана, которые уже давно стали клише: «Я противоречу себе – прекрасно, я противоречу себе. Меня много, я содержу множество»[17].

Завершенность и последовательность (как и сама объективность) могут быть представлены и как транскультурные идеалы, хотя и здесь им тоже присуща недосягаемость идеала. Но в любом случае можно утверждать, что транскультурное подвержено конвергенции, а мультикультурное, наоборот, – неограниченной дивергенции. Для мультикультурного ни одно новшество не может быть отброшено *a priori* – если я открыт для новых ощущений, я без сомнения постоянно буду удивляться тому, с чем столкнусь и что смогу оценить. И если такие ощущения, когда я их испытаю, выступят посредником моего отношения к самому себе, то они добавят новые грани в мою идентичность. Некоторые люди имеют опыт радикальной трансформации своей идентичности в результате нового культурного влияния, хотя эта трансформация может принимать и патологические формы. Но в «нормальном» случае (не забывая об осторожности

при употреблении такого потенциально репрессивного термина) эти изменения радикально не повлияют на устойчивость «я» во времени, или, по крайней мере, сохранят генидентичность между начальным и последующим состояниями.

Читатель мог уже заметить, как моя исходная характеристика мультикультурного вклада в идентичность схожа с определением культуры М. Арнольда. Существенная разница, однако, состоит в том, что я оставляю за личностью право решать, что для нее более полезно в том или ином случае (контексте), тогда как Арнольд считает, что самым приемлемым является некая одна разновидность объективности. А согласно модели развития идентичности Тейлора, индивидуум почти неизбежно принимает определенное решение в межличностном диалоге. Что является лучшим и более полезным, безусловно, обсуждаемо. Меня могут убедить понять то, что я ранее игнорировал, и это может иметь большое значение. (Подобное фактически случилось со мной, когда меня убедили прочитать иследование Э. Уолкер, и тем самым я открыл для себя одну из богатейших культурных областей, с которыми когда-либо сталкивался.) Однако нет ничего канонического и священного, что являлось бы таковым для всех, – это я и пытаюсь внушить своим студентам-философам в самых различных контекстах.

В рамках мультикультурного единичные культуры могут существовать в своем завершенном виде (так как завершенную культуру можно легко переносить и передавать в мультикультурном контексте). Но «носители и передатчики» подобной культуры обычно представляют собой ущемленный класс. К тому же через свою приверженность завершенности они быстро оскудевают в рамках мультикультурного измерения. Примерами здесь могут служить священники, школьные учителя, раввины, профессора – все фанатики своего дела[18] .

Одним из ярких проявлений мультикультурализма была попытка легитимизировать новый фанатизм в отношении единичной (альтернативной) культуры. Я абсолютно убежден, что представление единичной культуры в качестве основания самоидентификации в действительности является разновидностью обмана тех, на кого эта идеология направлена, поскольку для самоидентификации человеку прежде всего нужно освобождение от *любой* единичной культуры. Нет сомнения, личности свободны и ничто не может и не должно препятствовать кому угодно быть фанатично преданными монокультуре, если на то есть желание. Но более гуманным и великодушным было бы попытаться открыть для всех, особенно для тех, чьи идентичности находятся в состоянии формирования, общее наследие транскультурного и разнообразие мультикультурного. Вот это был бы настоящий вызов учебным программам.

Реакцией монокультурных консерваторов на подобный эклектический подход будет, конечно, тревога и ужас. Но я их готов успокоить: чистые формы единичных культур могут выжить вопреки тотальному смешиванию. Вспомним генетический закон Гарди – Вайнберга: не имеет значения, насколько глу-

боким будет скрещивание населения, изначальные наследственные черты сохранятся в границах предсказуемых чисел. Более того, тот, кто способен воспринимать чистую форму монокультуры (отличную от культуры его происхождения), столкнувшись с ней в мультикультурном контексте, возможно, сделает для нее больше, чем монокультурный приверженец.

Существуют множество языков, литератур, ремесел, искусств, которые были бы сейчас вымирающими, если бы не увлеченность профессионалов (а также любителей в хорошем смысле этого слова), которые посвятили себя сохранению того, что они считают ценным в изначально чуждых им культурах (и на основании знакомства с этими культурами сформировали новые аспекты своей идентичности).

* * * *

«Новые аспекты своей идентичности»... В конце мне еще раз хотелось бы подчеркнуть именно вопрос выбора. Тот факт, что он или она выбирает как свою идентичность, так и культурную принадлежность, является признаком свободного субъекта. Но выбор не может быть нечестным[19]. Как утверждал Сартр в своей работе «Бытие и Ничто», если я составляю свою идентичность на основе отстраненных от меня данностей или, используя другую его формулировку[20], если я «принимаю себя за кого-то другого» и начинаю считать себя *им,* то, значит, я предал себя. Это осуждение касается тех случаев, когда я без критического осмысления принимаю идентичность, предложенную мне семьей и культурой происхождения, или заимствую зрелую идентичность из альтернативной культуры. Но в том и другом случае я должен признаться себе (или не должен – ведь индивидуум может оставаться нечестным всю жизнь), что я себя обманываю. Кризис идентичности, поражающий подростков, которые не имели возможности узнать себя за пределами родительского кокона, возможно, демонстрирует первую попытку такого признания.

В начале своей статьи я говорил, что родная культура нам всегда навязана: мы не выбираем место и время рождения и наших родителей, и тот факт, что родители обычно определяют культурное развитие своих детей, не означает, что такая практика верна. Наоборот, я верю, что родители обязаны помогать своим детям освободиться от культуры происхождения (естественно, если таковым будет решение детей), при этом, конечно, они должны будут осведомить их об альтернативах и научить критическому мышлению, необходимому для того, чтобы решить, какова будет их конечная идентичность. Идея культуры – первой на ум приходит иудейская культура, – которая предполагает, что рожденный в ней ребенок не может отказаться от своей идентичности, – кажется мне несовместимой с идеей свободы. Я допускаю, что идентификация не определяет идентичность, однако силы, действующие в таких ситуациях вну-

три замкнутого общества (вспомните о расовых законах Гитлера), оказывают огромное влияние на личность, и если «изменник» не готов к тотальному отвержению, для него невозможно отречься от своих «значимых других». (За право на культурную автономность порой приходится платить огромную цену.)

Выход за рамки культуры своего происхождения вовсе не означает полный от нее отказ. Мы живем в неизменно плюралистичном мире, и основа гармоничного сосуществования культур лежит в совместном владении тем, что является конвергентным в том смысле, который упоминался ранее, а также во взаимном уважении к дивергентному[21] (при условии, что отдельные личности и группы не подавляются). Естественно, подобная взаимность пока является идеалом – все еще слишком часто происходит так, что связи между двумя культурами асимметричны либо по причине того, что одна из сторон не желает быть столь же открытой, как другая, либо потому, что личности, вобрав в себя элементы обеих культур, акцентируют в себе только одну из них. Достаточно часто случается и так, что столкновение культур принимает форму кровавого противостояния (этого аспекта я не касался). Поэтому счастливый исход в столкновении культур отнюдь не очевиден. Когда я заканчивал эти заметки, то неожиданно натолкнулся на один из последних текстов Б. Рассела, где прочитал следующее: «Еще возможен счастливый мир, в котором сотрудничество будет преобладать над конкуренцией… и в котором создание радости окажется более почетным делом, чем производство трупов. Не говорите, что это невозможно: это не так. Просто тот мир ждет людей, которые захотели бы его больше, чем этого мира страданий. В каждом из нас заключен художник – позвольте ему свободно распространять радость повсюду»[22].

Таким образом, я заканчиваю эту статью с надеждой на транскультурное с его объединяющей силой и мультикультурное с его потенциалом обогащения. Эта надежда может показаться утопичной, каковой она в действительности и является. Но я рассматриваю утопию в значении скорее хорошего места, чем места не существующего. Вместе с тем даже если эта утопия недостижима, то, по меньшей мере, она указывает нам, куда должны быть направлены наши усилия. Я считаю, что все мы способны выйти за пределы не только своей культуры происхождения, но также из-под своих подавленных идентификаций. Я также верю, что каждый может разделять то ясное знание об естественном мире, которым мы все вместе обладаем и которое должно быть открытым для всех. В статье Р. Бэмброу, в которой он выразил уверенность, что с помощью разума можно выработать основы для диалога между цивилизациями, я обнаружил похожее отношение к надежде, столь восхитительно выраженное, что решил процитировать его. Вот что говорит Бэмброу: «Тот, кто раздвигает границы разума так же широко, как я, должен привыкнуть к обвинениям в чрезмерном оптимизме. Это недовольство возникает из-за путаницы между реальностью и вероятностью. Указать на путь не означает, что мы сумеем найти его

и что нам хватит сил следовать туда, куда он нас поведет. Верить в то, что, возможно, существует карта неизвестной территории, не значит ожидать, что она когда-либо будет начерчена. Но в такой вере важна связь между действительностью и нашим представлением о возможностях человека. Отрицать то, что вероятны путь и карта, – значит задушить свои и чужие устремления к новым исследованиям»[23].

На основаниях, подобных этим, я отрицаю скептицизм по поводу возможности конвергенции в науке и преодоления расового сепаратизма. Создание всемирного высоконравственного общества на основе множественности культурных ценностей возможно. Перед тем, кто стремится к деятельности в этом направлении, стоит задача быть осведомленным обо всем, что происходит в мире, принимать непохожее и быть открытым для нового, короче говоря, он должен иметь идентичность, не ограниченную единичной культурой, как и предубеждениями к ней. Будущее должно быть мультикультурным, но не панкультурным. Никто не может чувствовать себя как дома в любом месте. Но в том и есть заслуга постмодернизма, что теперь мы можем иметь не один дом, а множество.

Перевод с английского Наталии Ходинцевой

Примечания

1 Sartre Jean-Paul. The Communists and Peace / Tr. Martha H. Fletcher with the assistance of John R. Kleinschmidt. New York, 1968. P. 91.

2 Taylor Charles. The Politics of Recognition // Multiculturalism and “The Politics of Recognition” / Eds. Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf. Princeton, 1992. P. 32 [See chapter 2, p. 79, in this volume – ed.].

3 Kant Immanuel. The Critique of Judgement / Tr. James Creed Meredith. Oxford, 1952 [1928]. P. 94: «Появление в разумном существе способности к достижению цели по собственному выбору, а следовательно, способности существа свободного, является культурой». Поскольку данное определение показалось мне недостаточно удовлетворительным, я еще раз перевел отрывок из: Kritik der Urtheilskraft // Kants Werke: Akademie-Textausgabe. Berlin, 1968 [1908]. Band V. S. 431 [original publication 1790].

4 Arnold Matthew. Culture and Anarchy / Ed. and with an introduction by J. Dover Wilson. Cambridge, 1937 [1932; original publication 1869]. P. 6.

5 Источник, которым я пользовался: Wasserzieher Ernst. Kultur // Woher? Ableitendes Wortrbuch der deutschen Sprache. Bonn, 1959. S. 266.

6 Snow C. P. The Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge, 1959.

7 Benedict Ruth. Patterns of Culture. London, 1935.

8 Kroeber A. L. and Kluckhohn Clyde. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. New York, n.d. P. 291. (originally published as vol. XLVII, no. 1, of the Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology [Cambridge: Yarvard University, 1952].)

[9] Bak Hans (ed.). Multiculturalism and the Canon of American Culture. Amsterdam, 1993. P. 107.

[10] Sellar W. C. and Yeatman R. J. 1066 and All That. London, 1931; Now All This. London, 1936.

[11] Rockefeller Steven C. Comments // Multiculturalism and the "Politics of Recognition". P. 97.

[12] Taylor. The Politics of Recognition. P. 33. [See p. 79 in this volume – ed.].

[13] Ibid. P. 33–34. [See p. 80 in this volume – ed.].

[14] Douglass Frederick. Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave. Written by Himself. Cambridge, 1960 [original edition 1845].

[15] Я уже не единожды в разных статьях оспаривал скептические и релятивистские взгляды о конвергенции и объективности науки таких теоретиков, как Фейерабенд, Тульмин, Рорти, Лаудан и т. д. См. мою работу: Yorick's World: Science and the Knowing Subject. Berkeley and Los Angeles, 1993, ch. 18 and passim.

[16] Культура, о которой здесь идет речь, представляла собой очень сплоченную религиозную группу, известную под названием Закрытая Братия.

[17] Whitman Walt. Song of Myself // Leaves of Grass.

[18] Слово «фанатик» произошло от латинского *fanum* – «храм» и обозначает того, кто настолько предан «храму», что не замечает альтернатив и не слышит голоса разума (сравните: «профан» означает человека «перед», т. е. вне храма).

[19] Sartre Jean-Paul. Being and Nothingness / Tr. Hazel Barnes. New York, 1956, passim.

[20] Sartre Jean-Paul. The Condemned of Altona / Tr. Sylvia and George Leeson. New York, 1964. P. 11.

[21] Я взял эту формулировку из своей недавней статьи «Что мировая философия могла бы сделать для мировой культуры» в: Philosophy and Cultural Development / Eds. Ioanna Kucuradi and Evandro Agazzi. Ankara: Turkey, Editions of the Philosophical Society of Turkey for the International Federation of Philosophic Societies, 1993. P. 105.

[22] The Last Testament of Bertand Russell // The Independent. 2, 215 (November 24, 1993). P. 21.

[23] Bambrough Renford. The Scope of Reason: An Epistle to the Persians // Objectivity and Cultural Divergence / Ed. S.C. Brown. Cambridge, 1984. P. 205.

Аттила Мелег

ДРЕЙФУЯ НА ВОСТОК: ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА НА КАРТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ АКТОРОВ[1]

Глобализация и дихотомия «Восток – Запад»

В конце 1970-х – начале 1980-х гг. характер дискуссий о Восточной Европе радикально изменился. От спора о конкурирующих проектах модернизации мы перешли к ситуации, когда количественные определяющие прогресса были заменены аргументами, основанными на качественных региональных различиях[2]. Дело в том, что после сорокалетнего перерыва «забытые» (Центральная, Восточная и т. д.) Европы были «заново изобретены», в обществе и научных кругах в начале 1980-х гг. снова заговорили о цивилизационных («неидеологических») различиях внутри континента[3]. Но в какой мере это повторное «изобретение» основывается на дискурсивных структурах довоенного неоколониального периода, насколько региональные карты все еще несут на себе отпечаток периода «холодной войны» и как они изменяются в эру глобализации? Иначе говоря, какую конфигурацию в наше время приобретает возникший в XVIII в. цивилизационный склон (дихотомия «Восток – Запад») и как размещают себя на нем «западные» и «восточные» акторы? Это не просто анализ геокультурной картографии, но и попытка определить дискурсивную последовательность цивилизационного склона «Восток – Запад» и его роль в подъеме восточноевропейского национализма и в возникновении этнических конфликтов, которые обычно рассматриваются как наследие обособленного прошлого Восточной Европы[4].

В этой работе я постараюсь ответить на указанные вопросы путем анализа пространства, оформленного корпоративными и некорпоративными глобальными акторами, которое отражается на сайтах транснациональных корпо-

раций, всемирных организаций или в статьях таких известных газет, как «Файнэншл таймс» и «Нью-Йорк таймс». В работе исследуется зарождение относящихся к Восточной Европе пространственных и геокультурных категорий, положение Восточной Европы в существующем мировом порядке и линии раздела внутри этого региона; анализируются тексты, таблицы, логотипы и изображения, представленные в форме гипертекста, а также соответствующие (осуществленные) институциональные мероприятия. В конце очерка коротко рассматриваются «западные» и «восточные» точки зрения на новый/старый цивилизационный склон в контексте идущей в Венгрии дискуссии о поддержке венгерских меньшинств и вступлении в Европейский союз.

Гомогенность и гетерогенность в научных дискурсах

Согласно концепции глобализации, мир объединяется – ранее существовавшие крупные геокультурные образования теряют свою легитимность. Вместе с тем разные авторы расходятся во мнении относительно геокультурных последствий глобализации. Однако главное различие заключается не в выяснении: «унификация или мультикультурализм?», поскольку все авторы говорят о фрагментации «традиционных идентичностей» или «воображенных сообществ». Но, согласно приверженцам гомогенизации, глобализация приводит к постепенной ликвидации национальных образований и региональных культурных различий, к развитию однородных глобальных культурных сфер[5]. А их противники доказывают, что глобализация, наоборот, ведет к увеличению различий, и мы, таким образом, все сильнее запутываемся в невообразимой паутине культурных идентичностей и разделительных линий[6]. Некоторые исследователи даже утверждают, что кажущиеся различными последствия поздней модерности и глобализации связаны между собой полной пустотой. А вот еще одна точка зрения: «Различие не имеет значения, поэтому оно может процветать»[7]. Не оставим в стороне и версию, согласно которой конфликтующие проекты гомогенизации сами привели к гибридизации и смешению ранее существовавших культурных общностей[8]. Склэйр открыто заявляет, что из-за гибридизации исчезает даже дихотомия «Восток – Запад»:

> «Этническая и культурная фрагментация и модернистская гомогенизация являются не двумя утверждениями, противоположными взглядами на то, что сегодня происходит в мире, а двумя тенденциями, составляющими глобальную реальность. Дуалистический централизованный мир двойной гегемонии Востока и Запада политически и культурно расщепляется, но гомогенность капитализма остается, как и прежде, нетронутой и методологичной»[9].

Хотя не все согласятся с тем, что капитализм остается нетронутым и методологичным, как и с тем, что он, по сути, является основой глобализации, но фрагментация «двойной гегемонии Востока и Запада», вне всяких сомнений, имеет место. Такие идеи, как гибридизация и креолизация, были предложены в попытке концептуально объяснить, что происходит, когда взаимодействуют явления из различных (чаще всего доминирующей и подчиненной) культур[10].

Но подлинные противники всех приведенных выше идей – это те, кто утверждает, что глобализация ведет к восстановлению «старых» разделительных линий. Эти авторы-«фундаменталисты» заявляют, что культурная гомогенизация лишь скрывает «врожденные» различия и даже само существо глобализации, которая из-за этого понимается главным образом как вестернизация. По их мнению, такое заблуждение приводит к возникновению антизападных идеологий и/или возрождению прежнего характера цивилизации[11]. Об этом открыто пишет С. Хантингтон, основной представитель такого рода «эссенциализма»:

> «Бытующее сейчас утверждение о том, что распространение массовой культуры и потребительских товаров по всему миру являет собой триумф западной цивилизации, представляет ее профанной. Сущность западной цивилизации – в Великой хартии свободы, а не в гамбургере из Макдональдса. Тот факт, что представители других культур могут есть гамбургеры, не подразумевает, что они примут и хартию свободы. Где-нибудь на Ближнем Востоке молодые люди могут носить джинсы, пить кока-колу, слушать рэп и – в промежутках между поклонами в сторону Мекки – собирать бомбу, чтобы взорвать американский авиалайнер»[12].

Важно отметить, что подобные ориенталистские заявления поразительно похожи на заявления в рамках дискуссии о восстановлении концепции Центральной Европы (которая здесь является основным объектом нашего внимания). Главным аргументом в споре о Центральной Европе был следующий: «Европа... возвращает себе подлинное лицо»[13]. Или, говоря словами Кундеры, Центральная и Восточная Европа – это часть «похищенного Запада», которая теперь возвращается в свою естественную среду. Поэтому не следует удивляться высказыванию В. Гавела, что глобальная цивилизация – это всего лишь «тонкий налет», покрывающий «необъятное разнообразие культур»[14].

Таким образом, вопросы о геокультурном воздействии глобализации пока не имеют однозначного ответа, и дальнейшее разрушение «традиционных» дискурсов столь же предсказуемо, как и восстановление «фундаментальных» различий. Глобализация в равной степени дает основания как для теорий о мире без границ, так и для теорий о мире, разделенном крепостными стенами. Но давайте обратимся и к неакадемическим дискурсам.

Карты глобальных акторов

(Методологические замечания)

Ниже будет проведен анализ картографирования Восточной Европы тремя группами глобальных акторов: семнадцатью транснациональными корпорациями из верхней части списка «Форчун 500», вкладывающих большие средства в экономику Восточной Европы[15], восемью всемирными организациями, фондами и банками развития[16] и двумя международными газетами: «Нью-Йорк таймс» и «Файнэншл таймс»[17]. Эти акторы важны не только потому, что являются влиятельными действующими силами, но, как мы увидим далее, еще и потому, что способны определять «границы» регионов в различных дискурсах. Они не просто представляют разные когнитивные модели, но и играют активную роль в формировании дискурсов, точнее, «воплощают» их различие или схожесть. Они не только используют определенные категории, но также и сами выступают как «указатели» или «пограничные столбы» категорий. Если какая-то транснациональная корпорация появляется в регионе, это может означать его «вестернизацию», как и уход из региона банка развития или благотворительной организации[18].

Принципы организации глобального пространства могут быть выявлены из категорий, которые используются на сайтах институциональных акторов, и текстов, представляющих регионы их присутствия. Взаимные связи (иерархии) между категориями и текстами (заглавиями, темами и названиями проектов, формулировками целей) весьма важны для понимания поставленной нами проблемы, поскольку последние всегда интерпретируются относительно каждого конкретного региона. Таким образом, через тексты мы можем увидеть воображаемые карты и идеи международного порядка. Различные обнаруженные порядки, в свою очередь, выявляют дискурсы, которые определяют структуры категорий[19]. Это всегда интерактивная игра, поскольку для того, чтобы постичь значение различных категорий, у нас должно быть представление о порядке категорий, а порядок может быть выявлен только через дискурсивные формулировки. Эта «игра в теннис» не без основания критикуется лингвистами, но она является единственным способом проведения дискурсивного анализа, в котором и формулировка как единица анализа, и дискурсивные правила являются функциональными друг для друга или зависимыми друг от друга[20]. (Спорность этого метода возрастает из-за того, что различные дискурсы могут появляться на сайтах или в текстовых материалах одних и тех же организаций.)

Нетерриториальное понимание против территориального

Как мы могли видеть, детерриторизация, отрицающая региональные категории, является одной из характерных особенностей нашего времени. Тенденция к детерриторизации по-разному проявляется у разных глобальных акторов и, очевидно, связана с различными дискурсами.

Прежде всего, в «международных» разделах своих сайтов глобальные акторы обычно не идентифицируют себя с каким-либо реальным местоположением в мире. В большинстве случаев они используют образ или логотип земного шара (иногда вращающегося). Если рисунок земного шара статичен, то обе Америки располагаются на нем слева, а все остальные континенты – справа («Филип Моррис – Крафт Фуд Интернэшнл», «Проктэр энд Гэмбл», Фонд Форда, Центр международного частного предпринимательства). Этот образ часто дополняется изображениями людей из разных стран и разных цветов кожи, которые размещаются рядом друг с другом или объединены каким-либо иным способом. На связь и взаимозависимость могут указывать протянутые руки («Джонсон и Джонсон»), телефон («SBC») или изображения банкнот («Ситибэнк»).

Образ компании или организации, раскинувшейся по всему миру и «связывающей» мир воедино, может поддерживаться не только изображением земного шара без границ, но и идеей универсального продукта. В этом случае объединяющим фактором становится продукт или группа продуктов («Дженерал Электрик», «GTE», «Кока-Кола», «Джонсон и Джонсон», «Ксерокс»). Компания «Ксерокс», например, рекламирует себя следующим образом: «Находитесь ли вы в Тайбэе или Торонто, высококачественная продукция и услуги компании “Ксерокс” доступны вам в ближайшем центре торговли». Идея глобальности может поддерживаться и самой организацией сайта, где посетитель сориентирован только на выпуск и реализацию продукта этой компании. На сайте «Дженерал Электрик», например, предлагается помощь в поиске ближайшего к посетителю торгового центра, который продает продукцию компании в этой стране.

Всемирные фонды также могут иметь универсальные девизы, объемлющие весь мир. Лучшим тому примером служит лозунг Фонда Рокфеллера: «Благосостояние человечества во всем мире». Этот фонд разрабатывает структуры программ (например, «Креативность и культура», «Продовольственная безопасность», «Справедливый доступ к услугам здравоохранения», «Глобальное вовлечение» и т. д.), но лишь изредка ссылается на свои региональные филиалы, которые представляются как не имеющие каких-либо организационных функций в плане разработки проектов. Фонд Форда в этом отношении можно отнести к промежуточному типу, так как он формирует проект без пространствен-

ной структуры, но с филиалами по всему миру, которые выполняют отдельные задачи.

В случае с корпорациями идея всемирного рынка, организованного институциональными акторами и продуктами их деятельности, совместима с пониманием мира как сообщества национальных государств, не организованных в региональные объединения. Противопоставление глобального и национального (неиссякаемый источник рефлексий на тему глобализации) наиболее явно демонстрируется на сайтах корпораций «Дженерал Электрик», «Кока-Кола», «Ксерокс» и в статьях газеты «Файнэншл таймс», которая регулярно готовит деловые обозрения о положении дел в разных странах. На сайтах не трудно заметить дихотомию компании и национального государства, где компания выступает гомогенизирующим актором, который включает в себя и национальное государство. К примеру: «Кока-Кола Аргентина», «Кока-Кола Бельгия», «Кока-Кола Франция» и т. д.

Подобное можно было наблюдать и в рекламном ролике «Дженерал Электрик», снятом в начале 1990-х гг. с целью рассказать (главным образом акционерам компании) о покупке всемирно известной венгерской компании «Тунсграм». В этом ролике «Дженерал Электрик» выступала в качестве активного агента и преподносила себя как несущую «свободу» и «свет» в страну, нуждавшуюся в новой надежде[21]. Эта логика помимо сайта и рекламного ролика получила еще одно подтверждение в выступлении Д. Уэлша, главы «Дженерал Электрик», на венгерском телевидении в июле 1999 г., где он приветствовал присоединение к «семье “Дженерал Электрик”» не только фирмы «Тунсграм» (своего бывшего венгерского конкурента) и других местных компаний (учрежденных или приватизированных различными отделениями «Дженерал Электрик»), но и самой Венгрии. Уэлш заявил: «Мы на самом деле пытаемся расшириться. Мы создали инфраструктуру, которая требует все больше предприятий, чтобы мы вместе могли расти и процветать. Откровенно говоря, наша цель здесь – сделать Венгрию заметным членом семьи “Дженерал Электрик”». Но на этом он не остановился и от имени «Дженерал Электрик» взял на себя роль культурного миссионера относительно всех национальных государств: «Нам говорят: как вы можете принести культуру в Китай, Индию, Венгрию – куда бы то ни было? “Дженерал Электрик” обеспечивает каждого своего потребителя достоинством и правом голоса. А это необходимо в любой стране. Кто не хочет обладать правом голоса и достоинством?»[22] Так в идее глобальных компаний и универсальных продуктов обнаруживается и идея культурной миссии. Чувство превосходства глобальных акторов увеличивает вероятность того, что экспансионистская логика, присущая идее мира без границ, своеобразно возвращает нас к колониальным и постколониальным дискурсам.

Эта связь становится еще более очевидной, если обратить внимание, как подает себя корпорация «AES» – «всемирная энергетическая компания». Откро-

венный ориентализм здесь смешивается со своего рода *жонглированием* региональными категориями. «AES», учреждая дочерние компании, произвольным образом соединяет страны и регионы. Тем не менее в ее региональных названиях проявляется очевидная ориенталистская референтная структура. В них не только используются ориенталистские (и не играющие с точки зрения производства энергии никакой роли) «экзотические» слова (например, «шелковый путь», «сирокко», «оазис» и т. п.), но и противопоставляется рациональное экзотическому, что и является основным принципом ориенталистских структур[23]. В отличие от располагающихся в таких «странных» местах, как Казахстан, Грузия, Венгрия, Турция и Египет, филиалам «AES» в США и Западной Европе даются названия со словами «electric», «enterprise», «endeavor», которые коннотативно связаны с миром рационального и прогрессивного.

Таким образом, структура референтного поля названий выявляет элементы когнитивных структур, понимаемых как ориенталистские или постколониальные, тем самым предоставляя еще одно доказательство тому, что глобализация связана с геокультурным восприятием мира с позиций современного колониализма.

Региональные категории

Большинство глобальных акторов действительно используют региональные или наднациональные категории в презентации себя и своей деятельности. «Денотативная и территориальная эпистемология» – выражение Мигноло – доминирует во всемирных организациях, которые, как мы уже заметили, не только населяют *эпистеме*, но и активно конструируют мир по своему разумению[24]. Региональные классификации также выявляют особые дискурсивные модели – и относящиеся к пространственному пониманию мира в целом, и к Восточной Европе в частности.

В общепринятых группах категорий главное различие проходит между географическими и геокультурными классификациями. В первом случае в основном используются названия континентов – «Северная Америка», «Южная Америка», «Европа» – категории, в которых не проявляются культурно-политические разделительные линии, тогда как во втором случае, при использовании, например, таких названий, как «Латинская Америка» или «Восточная Европа», эти границы проводятся. Этот второй – геокультурный – тип может быть далее разделен на два подтипа, в которых Восточная Европа выступает как совершенно отдельная категория.

«Экспансия» или географические категории

Использование географических терминов кажется самым нейтральным (наименее привязанным к культуре) способом представления миропорядка. Но, как утверждал Саид, география тоже (и безусловно) является «носителем» ориенталистских, постколониальных моделей[25]. Совсем не случайно идея «дома» отчетливо маркируется на сайтах, построенных по географическому принципу. На сайте «Эксон» специальными знаками обозначена штаб-квартира компании, ее региональные центры, технологические и производственные базы, что дает посетителю понять, где компания находится «дома». Эта локализация подкрепляется тактикой закрашивания определенных регионов мира особым цветом, обозначающим сферу влияния «Эксон» («Тунис», «Центральная Азия», «Гренландия» и т. д.). Имперско-милитаристский образ проявляется и в случае с коммуникационной компанией «SBC», которая в качестве лозунга для своей деятельности на международной арене («Международные операции “SBC”») употребляет такие слова, как «экспансия, глобальный охват, инвестиции». Вдобавок к этим вызывающим определенные ассоциации терминам («экспансия», «операции») компания использует фотографии людей, не принадлежащих к белой расе, тем самым как бы указывая на их «иностранное» происхождение. Так бок о бок с идеей географического объединения сосуществуют старые колониальные и милитаристские дискурсы.

«Расширение на восток», «превращение в третий мир»: геокультурные и геополитические категории

Однако в использовании региональных категорий наблюдаются и иные пространственные стратегии, среди них: «расширение на восток» или, говоря словами Карну, «превращение в третий мир» (*tiers-mondialisation*)[26]. Эта логика проявляется главным образом на картах некорпоративных организаций. В этих случаях Европа, Восточная Европа или части Восточной Европы объединяются с областями Ближнего Востока, Азии или Африки. Что стоит за этой логикой?

Весьма вероятно, что для транснациональных компаний Европа со своими 660 млн населения оказывается уже слишком малой территорией и должна раздвинуть свои границы. Хотя, возможно, это не Европа расширяется, а к ней присоединяются рынки Африки и Ближнего Востока, которые из-за своей неразвитости не могут быть сгруппированы в отдельную категорию. Более того, Африку и Ближний Восток иногда даже относят непосредственно к Европе и ставят под европейский контроль («Хьюлетт-Пакард», «Проктер энд Гэмбл»).

А какой логикой пользуются некорпоративные акторы, когда продлевают Европу в Азию? На первый взгляд эта логика не является ориенталистской, по-

скольку в подобных случаях «неделимая» Европа соединяется с Азией или Центральной Азией. Но стоит заметить, что под Европой в данном случае понимается только Восточная и Юго-Восточная Европа (Агентство международного развития США включает в эту категорию еще и Ирландию). Всемирный банк, например, на своей карте делит мир на регионы так, что названия западных стран (белые пятна на карте) даже не указываются, поскольку они не являются приоритетными в деятельности банка. «Chemonics» также сосредоточивает внимание на «Центральной и Восточной Европе» и России и не упоминает о проектах в других странах. Таким образом, указанные варианты расширения Европы в основном означают «расширение на восток» бывшей Восточной Европы (включая Турцию) или деление бывшего Восточного блока на две части: «европейскую» и «азиатскую».

«Расширение на восток» или включение Восточной Европы в более обширный регион проявляется и в случае с акторами, оперирующими категориями Центральной или Восточной Европы («Филип Моррис»), хотя большая их часть придерживается представления времен «холодной войны» о Восточной Европе (обычно дополняемой Турцией). Главной тенденцией представителей этой группы акторов оказывается разделение Восточного блока на две или три зоны. Самым распространенным является выделение категорий Центральной и Восточной Европы («Ситибэнк»), однако последняя может включать (а может и не включать) бывшие советские территории. Таким образом, в некоторых случаях мы сталкиваемся с дихотомией Центральной Европы и Содружества Независимых Государств («AIG»), или противопоставлением Центральной и Восточной Европы и новых независимых государств (Центр международного частного предпринимательства), или трихотомией: Центральная Европа – Россия и Центральная Азия – Южная и Восточная Европа и Кавказ (Европейский банк реконструкции и развития). А вот «Джонсон и Джонсон» перемещает Польшу и Венгрию из категории Восточной Европы в категорию Европы «настоящей». Ключевым моментом здесь является логика постепенного деления Восточного блока, что напоминает идею цивилизационного склона с рядом изменчивых границ[27]. Итак, мы можем сказать, что в плане визуального и категориального представления мира глобализация не упразднила существовавшие ранее «денотативные и территориальные эпистемологии», она только декомпозировала регионы согласно логике подвижных границ.

Тематическая декомпозиция Восточной Европы и цивилизационный склон

Декомпозицию Восточной Европы и построение цивилизационного склона лучше всего наблюдать в проектах и текстах некорпоративных глобальных акторов и международных газет. Эта декомпозиция осуществляется по одной

схеме: в «западную» часть «востока» вписываются те страны, в которых определенные отрицательные характеристики минимизированы. А на собственно «восток» (к нижним точкам цивилизационного склона) отодвигаются страны, где эти характеристики превалируют. Прежде всего это означает, что страны и регионы не закреплены навсегда за определенным местом – расстояние, отделяющее их от вершины цивилизационного склона, все время меняется.

Вне сомнения, тематически Восточная Европа выделяется всемирными организациями и международными газетами. Но страны Восточной Европы испорчены «плохим» наследием государственного социализма и централизованной плановой экономикой, от которого они должны дистанцироваться, чтобы превратиться «в основанные на рыночных отношениях демократии западного образца с живой экономикой, открытой политической системой и сильным гражданским обществом»[28]. Восточная Европа хотя и включена в карту регионов, требующих «развития», но все же отделяется от «настоящих» стран третьего мира. Бывший Восточный блок видится перспективным регионом в плане демократизации, развития рыночной экономики и решения проблемы бедности, поскольку здесь имеют место «расширение возможностей человека через образование и профессиональную подготовку», «стабилизация численности населения и охрана здоровья людей» и «удовлетворительное питание» (Агентство международного развития США, Всемирный банк). Это говорит о том, что в понимании некорпоративных акторов в случае с бывшей Восточной Европой нет необходимости заниматься «азами», то есть вмешиваться в процесс образования на начальном уровне, в воспроизводство населения или поддерживать биополитический баланс между ресурсами и народонаселением[29].

Восточная Европа не только помещается выше над «менее развитыми» странами, но и имеет ценностную градацию внутри самой себя. Проекты Агентства международного развития США, Центра международного частного предпринимательства и Всемирного банка, разрабатываемые для «центральноевропейской» Венгрии, носят технический характер. В то же время Россия и другие страны СНГ получают существенные объемы финансовой помощи для социальной стабилизации, в том числе гуманитарную помощь и средства на «изучение западных ценностей», а также для создания институциональных основ, укрепления верховенства закона и, что интересно, средства на решение гендерных проблем и проведение антикоррупционных кампаний. Это говорит о том, что Россия и бывшие советские республики находятся намного «ниже» по цивилизационному склону, чем Венгрия.

Глобальный цивилизационный склон от Люксембурга до Нигерии. Страны на карте газеты «Файнэншл таймс»

Эта схема расположения стран на цивилизационном склоне универсализируется газетой «Файнэншл таймс». Далее будут приведены заголовки опубликованных этой газетой в 2001 г. обзоров, из которых явствует, как «Файнэншл таймс» размещает страны мира на цивилизационном склоне:

Страна	*Основной заголовок обзора положения в стране*	*Аналитическое содержание*
Словения	Политическая стабильность способствует подъему экономики при правящей партии ЛДС, которая находилась у власти большую часть прошедшего десятилетия. Экономический рост в Словении продолжается	Политическая стабильность, экономический рост
Люксембург	Крошечное сухопутное государство с глобальным влиянием. Новый монарх страны и успех ее «голубых фишек» дают самому маленькому государству ЕС серьезный повод для радости	Политическая стабильность, экономический рост
Швейцария	Успех не может скрыть неопределенность: в то время как корпоративный сектор стремится шагать в ногу с глобализацией, компании сталкиваются с проблемой сохранения связи с национальными корнями	Продолжающаяся глобализация и утрата связи с национальными корнями
Финляндия	Фабрика высоких технологий готовится к замедлению темпов роста: сильная экономика, подкрепленная строгой финансовой дисциплиной, должна помочь Финляндии решить текущие проблемы	Экономические проблемы
Швеция	Пессимизм, так как сектор телекоммуникаций дрогнул. Хотя экономика замедляется и ожидается рост безработицы, страна удерживает свои позиции	Экономические проблемы
Канада	Либералы пытаются заточить острие конкурентоспособности	Экономические проблемы

Страна	*Основной заголовок обзора положения в стране*	*Аналитическое содержание*
Германия	Замедление роста производства станет проверкой нервов Шрёдера. Экономическая удаль и политическая уверенность страны подорваны растущей безработицей	Экономические проблемы и некоторые политические трудности
Чехия	Страна вошла в колею. Новое правительство унаследует реструктурированную экономику, но реформы все еще нужны	Экономические проблемы, необходимость дальнейших реформ
Польша	Польша по уши в обещаниях и готовится к выборам. Хотя бывший коммунист, по-видимому, выиграет выборы, перспективы остаются радужными	Экономические проблемы, определенные политические проблемы, необходимость дальнейших реформ
Хорватия	Проблема согласия бросает вызов альянсу: политическая конкуренция предъявляет сложные требования не опробованной в действии системе	Нестабильная политическая система не может поддержать экономические реформы
Италия	Окно распахнуто: Сильвио Берлускони обладает властью, необходимой для проведения реформ, но готов ли он их начать?	Политические проблемы, вероятно, вредят возможным экономическим реформам.
Черногория	Свободна для проведения реформ, но еще не независима: полный разрыв с Сербией – стремление президента, но многие еще желают сохранить прежние связи	Политические проблемы могут повредить экономическим реформам
Греция	Несмотря на реформы, проблемы остаются. В экономике достигнут большой прогресс, но социальные цели в связи с проведением Олимпиады остаются не достигнутыми	Политические проблемы тормозят экономику

Страна	*Основной заголовок обзора положения в стране*	*Аналитическое содержание*
Испания	Азнар стремится получить место за почетным столом ЕС. Экономика недавно была реформирована, но перед правительством все еще стоят серьезные проблемы, требующие решения, прежде чем Испания сможет переместиться с окраины в сердце Европы	Политические проблемы не способствуют движению к центру ЕС
Венгрия	Политика дрейфует от центра: в то время как Венгрия претендует на членство в ЕС, в ее внутриполитической жизни ощущается дефицит умеренности.	Политические проблемы могут повредить интеграции в ЕС
Бразилия	Энергетический кризис вводит страну в политический штопор. Нехватка энергии привела к экономической нестабильности, которая, как опасаются многие, не будет преодолена, кто бы ни стал президентом в будущем году	Серьезные экономические проблемы, вызывающие политические трудности
Латвия	Подготовка к вступлению в ЕС. Государство нацелено на укрепление союза с Западом. Планы на вступление в ЕС и НАТО являются движущей силой перехода от советского правления	Интеграция с ЕС, политическая воля
Литва	Подготовка к вступлению в ЕС: в Европу с новой ролью связующего звена. Рафаэль Бер и Энтони Робинсон о планах балтийской нации вступить в ЕС и НАТО, сохраняя хорошие отношения с соседями	Интеграция с ЕС, политическая воля
Румыния	Реформы остаются ключом от места под солнцем. Серьезные перекосы в экономике должны быть устранены, если страна желает реализовать свои амбиции – двигаться к членству в ЕС	Стремление вступить в ЕС, серьезные экономические проблемы
Турция	Время сделать трудный выбор в экономике и политике: промедление с давно необходимыми реформами обречет кандидата на вступление в ЕС на дальнейшие экономические потрясения	Стремление к членству в ЕС. Серьезные экономические и политические проблемы блокируют реформы

Страна	*Основной заголовок обзора положения в стране*	*Аналитическое содержание*
Китай	«Срединное государство» выходит на мировую арену. Впереди у Китая проблемы, так как он готовит себя к заключительной стадии перехода к рыночной экономике	Игрок мирового уровня, серьезные экономические и политические проблемы блокируют реформы
Россия	Движение. Опасность в том, что централизация власти, которая необходима для осуществления перемен, несет в себе вероятность восстановления авторитаризма	Движение. Серьезные политические проблемы, возможно, вредят экономическим реформам
Египет	Режим ценит стабильность больше, чем реформы: нежелание правительства рисковать мешает ему модернизировать институты, чтобы адаптировать их к рыночной экономике	Недостаток динамики, серьезные экономические проблемы, вредящие экономическим реформам
Нигерия	Страна пытается держаться на плаву, но разочарование властью растет. Политиков вынуждают решить проблемы до начала избирательной кампании	Возможности для проведения реформ сокращаются
Кувейт	Готовность обеспечить успех преемственности. Лидеру страны нездоровится, и кувейтцы нехотя обращают взоры на его наследника	
Казахстан	Геополитика и нефть помещают страну в центр внимания	

(Примечание: Обзоры опубликованы в январе – сентябре 2001 г., избранные примеры.)

На карте «Файнэншл таймс», которая складывается из заголовков опубликованных в 2001 г. обзоров, мы видим, как различные регионы и региональные границы частично перекрывают друг друга. Страны оцениваются на основании двух главных критериев: экономического роста или, если точнее, перехода к свободному рынку (и обеспечения его эффективного функционирования), а также поведения политического истеблишмента относительно экономической ситуации. Это и есть та общая шкала, в координатах которой «измеряются» страны.

Удивительно, что в соответствии с этой шкалой лучшими характеристиками обладают не такие крупные государства, как Германия или Канада, а Люксембург, «крошечная сухопутная страна», которая имеет «глобальное влияние». Схожим образом газета хвалит Швейцарию, Словению и, в меньшей степени, Финляндию. Такого рода группирование позволяет выдвинуть предположение, что предельным достижением цивилизации в рамках этой воображаемой географии является спокойный буржуазно-аристократический уклад жизни, свободный от «грязи» главных индустриальных (и доминирующих) мировых держав. Это можно назвать «образом Швейцарии», широко распространенным в Восточной Европе народным образом богатого и «чистого» райского Запада.

В следующую группу стран входят Германия и Канада, государства с определенными политическими и экономическими проблемами, но чьи перспективы так или иначе светлы. Важно отметить, что этим государствам не нужно двигаться вверх по шкале, у них есть всего лишь несколько «внутренних» проблем. Интересно, что некоторые страны, например Польша, очень близки к этой группе, но только у них пока нет той «удали», которая есть у западных соседей, и над ними по-прежнему нависает тень коммунистического прошлого («хотя бывший коммунист...»). Таким образом, между Западом и такими «восточными» странами, как Польша, нет радикального разрыва.

Страны из следующей группы отделяет от Запада более существенная граница в том смысле, что они должны провести широкомасштабные реформы, чтобы подняться вверх по цивилизационному склону. Это, прежде всего, касается стран Южной и Восточной Европы. Они (Венгрия, Хорватия, Черногория и др.) отличаются нестабильным государственным устройством и недостатком воли для принятия важных политических решений, которые обеспечили бы возможные экономические реформы. Здесь уже появляется образ движения (в плане темпов экономических реформ), которое, бесспорно, является «пограничной» проблемой. Заголовок обзора положения в Испании в этом смысле чрезвычайно показателен. Бывшая колониальная держава пытается получить место «за почетным столом ЕС», чтобы с окраины переместиться в «центр Европы», но не желает решать «серьезные проблемы». Испания – это ученик, которого наставляют сидящие за почетным столом старшие и более мудрые товарищи. Все это не просто указывает на ее место в Европе, но и наводит на мысль о том, что Испания пока не является «подлинно» европейским государством. Страны Восточной Европы очень близки к Испании, что видно на примере позиции Венгрии. В представлении «Файнэншл таймс», Восточную Европу объединяет необходимость проведения системных реформ.

При чтении заголовков статей о балтийских странах возникает ощущение, что они находятся еще ниже по цивилизационному склону и отделены от Запада более плотной границей. Прежде всего подчеркивается, что они не являются частью «Запада» или «Европы», а только готовятся вступить в ЕС. Заголов-

ки обзоров, посвященных Латвии и Литве, даже содержат одну и ту же фразу: «Интеграция с ЕС». Помимо членства в ЕС, вступление в НАТО также считается важной проблемой (сюда присоединим проблемы «плохого» соседа и «плохого» прошлого). Лейтмотив обзоров – твердое намерение правительств этих государств пересечь границу, отделяющую их от Запада. У читателя появляется ощущение, что этим странам необходимы значительные усилия, чтобы хоть немного продвинуться вверх по цивилизационному склону.

На карте «Файнэншл таймс» Румыния и Турция также находятся вне сферы ЕС, и их «амбиции» о присоединении к «настоящей» Европе оторваны от реальности. В этих странах наблюдаются «серьезные перекосы» в экономике и даже случаются «экономические потрясения». А стремление этих стран двигаться вверх по цивилизационному склону – всего лишь невнятное желание, так как у них недостаточно воли, чтобы «сделать трудный выбор»; таким образом, им, возможно, придется смириться с мыслью об отдельном от ЕС существовании.

Россия очень близка к подобной ситуации, хотя в данном случае имеет место «движение», но только внутри страны. О Европе как о станции назначения России не упоминается, и в контексте других заголовков ее «движение» по существу может значить лишь движение прочь от (коммунистического) прошлого, которое все еще сохраняет «вероятность восстановления авторитаризма». Таким образом, Россия, возможно, занимает свое особое место на карте «Файнэншл таймс», но это место, без сомнения, не в Европе и даже не на пути в Европу. Основываясь на тематической структуре заголовка, мы даже можем сказать, что Россия очень близка к обращенным внутрь себя, переживающим политический застой Египту и Нигерии, отличаясь от них единственно «движением». Египет и Нигерия, по-видимому, являются конечной точкой цивилизационного склона, где уже полностью отутствуют движение и перемены[30].

Интересно, что страны – производители нефти частично освобождаются от измерения по цивилизационной шкале. Это говорит о том, что нефть в деловом мире по-прежнему означает иную географию и иные перспективы. Кувейт и Казахстан испытывают трудности, связанные с преемственностью власти и незрелостью гражданского общества, но, как прекрасно иллюстрирует заголовок обзора положения в Казахстане, одной лишь нефти достаточно, чтобы попасть в геополитический «центр внимания». Это привилегия производителей нефти, которая часто оборачивается для них несчастьем.

Таким образом, на карте «Файнэншл таймс» мы можем видеть несколько групп стран. Они расположены одна за другой на наклонной шкале, формирующей цивилизационный склон, высшая точка которого – глобальное влияние и политическая стабильность, а нижняя – полная неприспособленность к рынку. Вместе с тем заметим, что это вовсе не гладкий склон, он весь изрезан незримыми и подвижными границами[31]. Это также означает, что границы не явля-

ются установленными раз и навсегда, как показывает пример Польши. Вероятность изменения границ представляется особенно высокой в случае с бывшей Восточной Европой. Но прежде чем мы продолжим анализ проблемы границ, давайте посмотрим, как можно теоретически осмыслить проблему цивилизационного склона.

Цивилизационный склон как либерально-гуманитарная утопия

Идея цивилизационного склона, конечно, не нова. Она укоренилась еще в XVIII в.[32] На той шкале Восточная Европа также находилась в положении перехода от варварства к цивилизации. Как видим, ситуация и сегодня не сильно изменилась, что говорит об устойчивости дискурсивных моделей такого типа. Однако, несмотря на очевидность наличия подобных когнитивных структур (та же идея расширения ЕС), немногое было сделано для их социологического исследования[33]. Бороч сформировал представление о телеологической трансформации положений на линейной шкале развития[34]. Бакич-Хайден предложила интересную идею «гнездящегося ориентализма», который приводит к постепенному выделению Востока из Запада:

> «Градация “Востоков”, которую я называю “гнездящимся ориентализмом”, – это модель воспроизводства исходной дихотомии, которая является предпосылкой ориентализма. В этой модели Азия является “Востоком” в большей степени, нежели Восточная Европа; внутри самой Восточной Европы эта градация тоже имеет место, и Балканы в ней определяются как самые «восточные»; но на Балканах, в свою очередь, существуют схожим образом конструируемые иерархии. Я полагаю, что определения, которые используются в такой дихотомической модели, в конечном счете создают условия для возникновения противоречий в самой модели»[35].

На мой взгляд, «гнездящийся ориентализм» и идея цивилизационного склона могут быть поняты как форма либерально-гуманитарной утопии, описанной К. Манхаймом[36]. Она означает внедрение и экспансию определенных утопических (недостижимых) идеалов, которые никогда не будут реализованы.

Либерально-гуманитарные цели или, словами Манхайма, «формальные» («регулятивные») предписания отчетливо проявляются в деятельности всемирных организаций и текстах газеты «Файнэншл таймс». И хотя это лишь идеалы, преподносимые как непреложные и вечные, их современный смысл в том, чтобы служить образцом для реформирования «плохой» реальности. Они (и это главное) формируют универсальную шкалу, при помощи которой могут измеряться институты и общества. Как мы могли заметить на карте «Файнэншл

таймс», ни одна страна в мире не может избежать «измерения» – оценки на предмет распространения глобального капитализма.

Цивилизационный склон, образующийся в результате сравнений идеальной реальности с действительностью, изрезан границами. Правда, существуют попытки сделать эту шкалу линейной, но она, несомненно, полна разрывов. Прежде всего, существует Запад, который хотя внутри себя и фрагментирован, однако выступает полновесной категорией с четкими границами, отделяющими его от Восточной Европы, Южной Европы и всех других регионов мира. Более того, на картах, ставших выше предметом нашего анализа, этот Запад представляется привилегированным в том смысле, что в полной мере олицетворяет собою идеал, так как ему нет надобности двигаться вверх по шкале. Такой ориенталистский постколониальный взгляд с вершины цивилизационного склона делает утопию всеобщего прогресса довольно консервативной, если не реакционной (словами Бороча), идеей[37]. Либеральная утопия представляется реакционной по двум причинам. Во-первых, ее идеалы присвоил себе исключительно Запад. Во-вторых, она содействует не достижению чего-то, а укреплению того, что уже существует. Это делает положение людей, живущих вне Запада, еще более безнадежным, так как они по определению всегда будут отставать в развитии[38].

Но ниже вершины цивилизационного склона начинается «вавилонское столпотворение». Так, например, разница между Восточной и Центральной Европой – которая лишь незначительно отличается от Восточной Европы и балканских стран – незначительна, и странам Центральной Европы легко скатиться в положение Восточной или Южной Европы. Мы даже можем говорить о том, что кажущаяся концептуальной «внешняя» граница с Россией также может быть пересечена «западными» восточноевропейскими странами, учитывая, что «политика дрейфует от центра», чему служит примером заголовок обзора положения в Венгрии.

Все это влечет за собой возникновение системы изменчивых границ. Одним из последствий такой ситуации с границами (и неопределенности стандартов либеральной утопии) является весьма ожесточенная конкуренция между бывшими восточноевропейскими странами. Никогда не будучи вполне уверенными, в чем кроются ожидания «Европы», эти страны постоянно чувствуют неуверенность относительно своего места на цивилизационной шкале и поэтому выступают друг против друга, чтобы доказать «восточность» своих соседей по бывшему блоку («гнездящийся ориентализм»). Это делает цивилизационный склон чрезвычайно скользким, так как в игру «Восток – Запад» играют не только влиятельные институты Запада и Европейского союза, но и локальные игроки внутри каждого отдельного региона, что повсеместно делает стабильность довольно хрупкой. Для того чтобы проиллюстрировать эту ситуацию, стоит коротко рассказать о дискуссии вокруг поддержки правительством

венгерских меньшинств, проживающих в соседних с Венгрией государствах. Это поможет нам увидеть, какие перспективы вероятны для тех, кто находится ниже по цивилизационному склону, и как все это связано с просвещенным абсолютизмом Запада.

Расположение на цивилизационном склоне: заключительные замечания по дискурсивному порядку склона «Восток – Запад» в эпоху глобализации

Для того чтобы понять технические приемы картографирования в процессе глобализации, мы должны обратить внимание на то, как позиционируют себя акторы, которые находятся ниже по цивилизационному склону, и как это соотносится с идеей подвижных границ. Для этой цели попробуем использовать тексты, появляющиеся в рамках общественной дискуссии относительно Закона о статусе, который продолжает обсуждаться в венгерском правительстве. Этот закон предоставляет социальные, культурные и экономические преимущества венгерским меньшинствам, проживающим в таких «восточных» странах, как Румыния, Сербия и Словакия[39]. Анализ этой дискуссии показывает, что она ведется в рамках проблематики «Восток – Запад», поэтому ее материалы вполне соответствуют теме наших рызмышлений[40].

Все периферийные акторы чувствуют на себе постимперский взгляд тех, кто располагает себя на вершине цивилизационного склона. Этот взгляд явственно виден на картах, ставших выше предметом нашего анализа. И он четко проявляется в дискуссии относительно Закона о статусе, в которую напрямую вмешался Европейский союз (который сам является глобальным актором), чтобы добиться соответствия законодательства нормам ЕС и проконтролировать «дискриминационные» тенденции в Восточной Европе. Так, ЕС выступил за то, чтобы Австрия была исключена из сферы действия Закона о статусе, и добился этого, доказывая, что в ЕС не разрешена дискриминация по этническому признаку[41].

Этот взгляд сверху вниз отчасти был подвергнут критике националистами, которые твердо поддерживают закон и постоянно заявляют о том, что некоторые политики из ЕС унижают такие европейские страны, как Венгрия. Новый восточноевропейский национализм основывается на идее, согласно которой восточноевропейские страны являются не «бедными» родственниками, а самостоятельными «цивилизованными» нациями, которым только сейчас позволено соединиться со своей «естественной родиной-Европой»[42]. Таким образом, националисты отвергают идею «расширения на восток» и утверждают, как и в дискуссии о Центральной Европе, что они просто были силой похищены у Запада и жили в «отрезанной» части Европы (а теперь сами высокомерно

посматривают на «настоящий» восток – «гнездящийся ориентализм»). В этой перспективе Венгрия представляется им «плацдармом» Запада вблизи таких регионов, как «Балканы». Подобный «мини-империализм» в изобилии проявляется не только в аргументах общественной дискуссии, но и в самом законе и в последующем соглашении с Румынией о допуске более «восточных» румынских работников на венгерский рынок труда[43]. Венгерский националистический «ориентализм» не только выражается в высокомерном взгляде вниз по цивилизационному склону, но и сочетается с недовольными репликами о «паникующих» либералах и коммунистах, которые тайно сговорились против того, чтобы считать Венгрию «европейской» страной. Видимо, склонность националистов к теориям о тайном сговоре может быть понята как борьба против тех, кто в их воображении близок к центрам силы или, используя наши термины, к вершине цивилизационного склона. Главными противниками в этой борьбе остаются «либералы», «коммунисты» и все те, кого они представляют.

С другой стороны, для либеральных и либерально-социалистических политических групп идея о цивилизаторской миссии Европейского союза является коренным убеждением. Они постоянно утверждают, что «Европа» несет «терпимость» и «рациональность» в страны, не являющиеся истинно европейскими. Иными словами, они видят необходимость в продвижении этих стран вверх по цивилизационному склону, чему мешают националисты и другие «ориенталистские», «иррациональные» и «коррумпированные» силы (в частности, такими своими действиями, как принятие Закона о статусе). Вместе с тем, как и в случае с националистами, подход либералов допускает ориентализацию других восточноевропейских стран, например Румынии, чьи притязания на «европейскость» в представленной перспективе имеют меньшую легитимность[44]. Этот подход может легко сочетаться с защитой социальных прав бедных граждан Венгрии, которым угрожает «поток» иммигрантов из более бедных стран. Иными словами, добровольное согласие с цивилизованной Европой не означает выход из игры «Восток – Запад». Либералы просто располагают своих сограждан-националистов (и других противников) ниже по цивилизационному склону. Таким образом, признавая перед Западом свою «инакость», они находят настоящих «иных», от которых желательно дистанцироваться в цивилизационных битвах и которых можно назвать подлинным препятствием на пути вверх[45].

Этот конфликт из-за «статуса» на цивилизационном склоне не только является внутриполитической проблемой, но, как показывает анализ дискуссии относительно Закона о статусе, может привести к международным спорам. То, что Румыния в конце концов согласилась с Законом о венгерском меньшинстве, не было ее доброй волей. Ценой согласия стало обещание Венгрии допустить всех граждан Румынии на венгерский рынок труда, а также обещание содействовать Румынии во вступлении в НАТО и ЕС. В то же время правительство

Словакии, считая, что их страна обладает таким же статусом, как и Венгрия, и что она в будущем тоже вступит в ЕС, не пришло к соглашению с венгерским правительством. Словаки резонно посчитали, что после скорого вступления в ЕС европейское законодательство о запрещении дискриминации по этническому признаку распространится и на их страну. По мнению словаков, Венгрия не имеет никакого права брать их под свою мини-империалистическую опеку, потому что обе страны обладают одинаковым статусом на шкале «европейскости»[46].

Именно спор о статусе на глобальных картах формирует противоречия и динамику гегемонистских идей цивилизационного склона, что делает первостепенно важным исследование глобальных карт. Совсем вероятно, что не «восточный племенной национализм и варварство» (как в случае с войной в Югославии), а «невинные» гегемонистские идеи цивилизационного склона могут разрушить международный порядок[47]. Не шанс ли это для социологов – когда во имя либеральных идей ведется «война против восточного терроризма и религиозного фундаментализма», – начать критически размышлять о картах глобализации? Эти карты подталкивают к постоянной борьбе за статус на цивилизационном склоне и допускают ведение разрушительных войн с молчаливого согласия государств, которые не могут выступить против, поскольку не видят себя на вершине воображаемого склона. Карты глобальных акторов уже разрушают дома и жизни людей.

Перевод с английского Дмитрия Иванова

Библиография

Appaduraj A. Modernity at a Large. Cultural Dimensions of Globalization. Public Worlds. Vol. 1. Minneapolis, 1996.

Bakic-Hayden M. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia // Slavic Review. Vol. 54. № 4. 1995. P. 917–930.

Baumann Z. From Pilgrim to Tourist – a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity / Eds. Stuart Hall, Paul du Gay. London, 1996.

Beck U. What is Globalization? Malden, MA, 2000.

Berger P. L. Four Faces of Global Culture // National Interest. № 49 (Fall 1997).

Bojtár E., Melegh A. Hogyan is lehet valaki közép-európai? // Századvég ‘Mi lesz veled Közép-európa?’ 1989.

Böröcz J. Reaction as Progress: Economists as Intellectuals // Intelectuals and Politics in Central Europe / Ed. A. Bozóki. Budapest, 1999.

Böröcz J. Social Change by Fusion: Understanding Institutional Creativity (неопубликованная рукопись (2000)).

Böröcz J. The Fox and the Raven: The European Union and Hungary renegotiate the Margins of «Europe» // Comparative Studies in Society and History. Vol. 42. № 4 (October 2000). P. 847–875.

Böröcz J. Introduction // Empire's New Clothes: Unveiling EU Enlargement // Central Europe's Review / Eds. J. Böröcz and M. Kovács (December 2001); в Интернете по адресу: ce-review.org/ebookstore/rutgers1.html.

Featherstone M. (ed.). Global Culture: Nationalism, Globalization and Identity. London, 1990.

Fisher-Galati S. Eastern Europe in the Twentieth Century: «Old Wine in New Bottles» // The Columbia History of Eastern Europe in the Twentieth Century / Ed. J. Held. New York, 1992.

Foucault M. The Archaeology of Knowledge and the Discourses on Language / Trans. A.M. Sheridan Smith. New York, 1972.

Foucault M. The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences. New York, 1970.

Foucault M. The Order of Discourse // Untying the Text: A Poststructuralist Reader / Ed. R. Young. London, 1981.

Glenny M. The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War. London, 1992.

Gross J.T. The Burden of History // East European Politics and Societies. P. 285–287.

Hegyesi A., Melegh A. «Immár nem mi vagyunk a szegény rokon a nemzetközi világban». A státustörvény és az Orbán-Nastase-egyezmény vitájának sjatóbeli reprezentációja és diskurzív rendje // Kanpánykommunikáció / Eds. E. Sárközy and N. Scleicher. Budapest, 2003. P. 135–171.

Huntington S. P. The Clash of and the Remaking of World Order. New York, 1996.

Judt T. A Grand Illusion? An Essay on Europe. New York, 1996.

Karnoouh C. Adieu à la difference. Essais sur la modernité tardive. Paris, 1993.

Karnoouh C. Kelet-Európa a kiábrándulás idején. A kommunizmus bukásától az elharmadikvilágosodásig // Replika. Nos. 43–44. 2001. P. 171–192.

Kovács J. M. Rival Temptations and Passive resistance // Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World / Eds. P. L. Berger and S. P. Huntington. Oxford, 2002.

Kundera M. The Tradegy of Central Europe // The New York Review of Books. 26 April 1984.

Lepenies W. Önkritikus modernség. Új eszményképek a kultúrák kapcsolatában // Reigo. № 4 (1996). P. 3–17.

Mannheim K. Ideology and Utopia. London, 1991.

McMichael P. Globalization: Myths and Realities // From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change / Eds. R. Timmons and A. Hite. Oxford, 2000. P. 274–292.

Melegh A. Le Modèle occidental // L'Engagement des intellectueles à l'ouest / Ed. C. Durandin. Paris, 1994.

Melegh A. Új téglák, régi falak. Kelet-Európa a *New York Times* civilizációs térképén // 2000 (17-28 June 1999). P. 17–28.

Melegh A. Mondialisation, nationalisme et petit imperialisme // La nouvelle alternative. Vol. 16. № 55. 2001. P. 130–142.

Melegh A. Globalization, Nationalism and Petit Imperialism // Romanian Politics and Society. Vol. 2. № 1. 2002. P. 115–129.

Melegh A. Mozgó kelet. Globális térképek és a státustörvény // Zárva várt nyugat. Tanulmányok a kulturális globalizációról / Ed. János Mátyás Kovács. Budapest, 2002.

Melegh A. East/West Exclusions and Discourses on Population in the 20th Century // Working Papers on Population, Family and Welfare. № 3. Budapest, 2002.

Mignolo W. D. Globalization. Civilization process and the Relocation of Languages and Cultures // The Cultures of Globalization / Eds. F. Jameson and M. Miyoshi. Durham, 1998.

Mignolo W. D. Local Histories and Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000.

Richards J. Old Wine in New Bottles: The Resurgence of Nationalism in the New Europe // Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS and the Baltic States / Eds. C. Williams and T. D. Sfikas. Aldershot, 1999. P. 11–23.

Said E. Orientalism. New York, 1978.

Schopflin G., Wood N. (eds.). In Search of Central Europe. Totowa, N.J, 1989.

Schweder R. A. «Why Do Men Barbecue?» and Other Postmodern Ironies of Growing Up in the Decade of Ethnicity // Daedalus (Winter 1993). P. 279–308.

Sklair L. Competing Conceptions of Globalization // Journal of World-Systems Research. Vol. 5. № 2 (Spring 1999), также в Интернете по адресу: www.csf.colorado.edu/wsystems/jwsr.htm.

Smart B. (ed.). Michael Foucault: Critical Assessments. London, 1994.

Tismaneanu V. Introduction to the Revolutions of 1989 // East European Politics and Societies. Vol. 13. № 2 (Spring 1999). P. 231–235.

Tismaneanu V. Hypotheses on Populism: The Politics of Charismatic Protest // East European Politics and Societies. Vol. 15. № 1 (Spring 2001). P. 8–10.

Todorova M. Isn't Central Europe Dead? A Reply to Iver B. Neumann // Central Europe: Core or Periphery? / Ed. C. Lord. Copenhagen, 2000. P. 219–234.

Wolff L. Inventing Eastern Europe // The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment. Stanford, 1994.

Примечания

1 Этот очерк основан на исследовании в рамках проекта, который был поддержан EUSSIRF (EUSSIRF – осуществляемая Европейским союзом программа поддержки исследований в области социальных наук. – *Прим. пер.*) Некоторые из представленных здесь идей ранее нашли отражение в публикации на венгерском языке. См.: Melegh A. Mozgó kelet. Globális térképek és a státustörvény // Zárva várt nyugat. Tanulmányok a kulturális globalizációról / Ed. János Mátyás Kovács. Budapest, 2002.

2 См. также: McMichael P. Globalization: Myths and Realities // From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change / Eds. Robert Timmons and Amy Hite. Oxford, 2000. P. 274–292.

3 См., среди прочих: Bojtár E., Melegh A. Hogyan is lehet valaki közép-európai? // Századvég 'Mi lesz veled Közép-európa?' 1989; Kundera M. The Tragedy of Central Europe // The New York Review of Books. 26 April 1984; Lord C. (ed.). Central Europe: Core or Periphery. Copenhagen Business School Press, 2000; Schopflin G. and Wood N., (eds.). In Search of Central Europe. Totowa, N. J., 1989.

4 К авторам, которые придерживаются подобных идей о Восточной Европе, относятся: Judt T. A Grand Illusion? An Essay on Europe. New York, 1996; Glenny M. The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War. London, 1992; Tismaneanu V. Introduction to the Revolutions of 1989 // East European Politics and Societies. Vol. 13. № 2 (Spring 1999). P. 231–235; Tismaneanu V. Hypotheses on Populism: The Politics of Charismatic Protest //

East European Politics and Societies. Vol. 15. № 1 (Spring 2001). P. 8–10; Gross J.T. The Burden of History // East European Politics and Societies. P. 285–287; Fisher-Galati S. Eastern Europe in the Twentieth Century: «Old Wine in New Bottles» // The Columbia History of Eastern Europe in the Twentieth Century / Ed. J. Held. New York, 1992. P. 1–16; Richards J. Old Wine in New Bottles: The Resurgence of Nationalism in the New Europe // Ethnicity and Nationalism in Russia, the CIS and the Baltic States / Eds. C. Williams, Th. D. Sfikas. Aldershot, 1999. P. 11–23.

5 Бергер определяет четыре англофильских гомогенизирующих дискурса глобальной культуры западного, в основном американского, происхождения: культура Давоса, академический интернационализм, МакМир и евангелический протестантизм. См.: Berger P. L. Four Faces of Global Culture // National Interest. № 49 (Fall 1997); Sklair L. Competing Conceptions of Globalization // Journal of World-Systems Research. Vol. 5. № 2 (Spring 1999), также в Интернете по адресу: www.csf.colorado.edu/wsystems/jwsr.htm; Karnoouh C. Adieu à la difference. Essais sur la modernité tardive. Paris, 1993.

6 Appaduraj A. Modernity at a Large. Cultural Dimensions of Globalization. Public Worlds. Vol. 1. Minneapolis, 1996; Beck U. What is Globalization? Malden, 2000; Lepenies W. Önkritikus modernség. Új eszményképek a kultúrák kapcsolatában // Reigo. № 4. 1996. P. 3–17; Baumann Z. From Pilgrim to Tourist – a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity / Eds. Stuart Hall, Paul du Gay. London, 1996. P. 18–37; Schweder R. A. «Why Do Men Barbecue?» and Other Postmodern Ironies of Growing Up in the Decade of Ethnicity // Daedalus (Winter 1993). P. 279–308.

7 Karnoouh C. Adieu à la difference // Replika. N. 43–44. 2001; Karnoouh C. Kelet-Európa a kiábrándulás idején. A kommunizmus bukásától az elharmadikvilágosodásig // Ibid. P. 171–192.

8 Kovács J. M. Rival Temptations and Passive resistance // Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World / Eds. Peter L. Berger and Samuel P. Huntington. Oxford, 2002.

9 Цит. по: Sklair L. Competing Conceptions of Globalization. P. 148. Также см.: Featherstone M. (ed.). Global Culture: Nationalism, Globalization and Identity. London, 1990. P. 311.

10 Sklair L. Competing Conceptions of Globalization. P. 148.

11 Huntington S. P. The Clash of and the Remaking of World Order. New York, 1996. P. 56–78.

12 Ibid. P. 58.

13 Brezinski Z. Vissatérés Közép-Európához (цит. по: Bojtár E. and Melegh A. Hogyan is lehet valaki közép-európai? // Századvég ‘Mi lesz veled Közép-európa?’ P. 82–86).

14 Цит. по: Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. P. 57.

15 Энергетическая корпорация «AES», страховая компания «AIG», «Ситибэнк», «Кока-Кола», нефтяная компания «Эксон-Эссо», «Форд Моторс», «Дженерал Электрик», «Дженерал Моторс», телекоммуникационная компания «GTE», «Хьюлетт-Пакард», «Джонсон и Джонсон», сеть отелей «Мариотт», «Нокиа», табачная компания «Филип Моррис» (владеющая компанией «Крафт Фуд Интернэшнл»), «Проктэр энд Гэмбл», телекоммуникационная компания «SBC», «Фольксваген-Ауди», «Ксерокс». Все страницы в Интернете были посещены 15 мая 2000 г.

16 Консалтинговая компания «Chemonics», Центр международного частного предпринимательства (CIPE), Европейский банк реконструкции и развития, Фонд Форда, Международный совет по научным исследованиям и обменам (IREX), Фонд Рок-

феллера, Агентство международного развития США (USAID), Всемирный банк. Страницы в Интернете были посещены 15 мая 2000 г.

17 См. мой анализ: Melegh A. Új téglák, régi falak. Kelet-Európa a New York Times civilizációs térképén // 2000 (17-28 June 1999). P. 17–28.

18 О проведении воображаемых границ газетой «Нью-Йорк таймс» см.: Melegh A. Új téglák.

19 Об анализе дискурса см. следующие работы Мишеля Фуко: Foucault M. The Archaeology of Knowledge and the Discourses on Language / Trans. A.M. Sheridan Smith. New York, 1972; Foucault M. The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences. London, 1974; Foucault M. The Order of Discourse // Untying the Text: A Poststructuralist Reader / Ed. R. Young. London, 1981.

20 См.: Foucault M. The Archaeology of Knowledge. P. 21–134; Smart B. (ed.). Michael Foucault: Critical Assessments. London, 1994.

21 Этот рекламный ролик «Дженерал Электрик» был представлен Й. Борочем на конференции, посвященной образу Венгрии, которая состоялась в Будапеште 20 ноября 1999 г.

22 Стенограмма выступления любезно предоставлена Американо-венгерской торговой палатой и Э. Калдором.

23 Said E. Orientalism. New York, 1978. P. 38, 253.

24 Mignolo W. D. Local Histories and Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000. P. 26.

25 Said S. Orientalism. P. 216–220.

26 Об этом см.: Böröcz J. The Fox and the Raven: The European Union and Hungary renegotiate the Margins of «Europe» // Comparative Studies in Society and History. Vol. 42. № 4 (October 2000). P. 847–875; также см. часть *Introduction*, написанную Йозефом Борочем для статьи *Empire's New Clothes: Unveiling EU Enlargement* в *Central Europe's Review* (eds. J. Böröcz and M. Kovács) (December 2001), в Интернете по адресу: ce-review.org/ebookstore/rutgers1.html; Karnoouh C. Kelet-Európa a kiábrándulás idején.

27 Wolff L. Inventing Eastern Europe // The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment. Stanford, 1994. P. 13, 360; Böröcz J. Social Change. P. 59–89.

28 См.: Melegh A. Új téglák, régi falak.

29 Melegh A. East/West Exclusions and Discourses on Population in the 20th Century // Working Papers on Population, Family and Welfare. № 3. Budapest, 2002.

30 Said E. Orientalism. P. 208.

31 О внутренних и внешних границах см.: Mignolo W. D. Globalization. Civilization process and the Relocation of Languages and Cultures // The Cultures of Globalization / Eds. F. Jameson and M. Miyoshi. Durham, 1998. P. 32–53.

32 Wolff L. Inventing Eastern Europe. P. 13, 360.

33 Böröcz J. The Fox and the Raven.

34 Böröcz J. Social Change by Fusion: Understanding Institutional Creativity (неопубликованная рукопись (2000 г.)). P. 58–88.

35 Bakic-Hayden M. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia // Slavic Review. Vol. 54. № 4. 1995. P. 917–930.

36 Mannheim K. Ideology and Utopia. London, 1991. P. 250–260.

37 Böröcz J. Reaction as Progress: Economists as Intellectuals // Intelectuals and Politics in Central Europe / Ed. A. Bozóki. Budapest, 1999. P. 132–150.

[38] Melegh A. Le Modèle occidental // L'Engagement des intellectueles à l'ouest / Ed. C. Durandin. Paris, 1994.

[39] Акт LXVII (2001): Венгры, заявляющие о принадлежности к венгерскому народу и поддерживающие венгерские организации, например церкви, имеют следующие права: посещать учреждения культуры и проходить обучение в высших учебных заведениях; получать венгерские государственные награды и стипендии; пользоваться венгерским общественным транспортом с определенными преимуществами; получать бесплатное разрешение на трудоустройство сроком на три месяца безотносительно ситуации на рынке труда в Венгрии (это право первоначально было распространено и на граждан Румынии в соответствии со специальным соглашением между правительствами Румынии и Венгрии, однако этот пункт был убран при недавнем рассмотрении законопроекта); получать семейное пособие в определенном размере, если дети ходят в «венгерские» классы (этот пункт также пересматривается); получать государственную поддержку в случае, если они являются членами организаций венгерского национального меньшинства. Венгерским высшим учебным заведениям оказывается поддержка в учреждении своих филиалов в соседних странах.

[40] Hegyesi A. and Melegh A. «Immár nem mi vagyunk a szegény rokon a nemzetközi világban». A státustörvény és az Orbán-Nastase-egyezmény vitájának sjatóbeli reprezentációja és diskurzív rendje // Kanpánykommunikáció / Eds. E. Sárközy and N. Scleicher. Budapest, 2003. P. 135–171; Melegh A. Mondialisation, nationalisme et petit imperialisme // La nouvelle alternative. Vol. 16. № 55. 2001. P. 130–142; Melegh A. Globalization, Nationalism and Petit Imperialism // Romanian Politics and Society. Vol. 2. № 1. 2002. P. 115–129.

[41] Melegh A. Globalization, Nationalism and Petit Imperialism. P. 115–129.

[42] Об этом лейтмотиве «бедных родственников» см.: Hegyesi A. and Melegh A. «Immár nem mi vagyunk». P. 135–171.

[43] Melegh A. Globalization, Nationalism and Petit Imperialism. P. 115–129.

[44] Hegyesi A. and Melegh A. Immár nem mi vagyunk. P. 135–171.

[45] Й. Бороч правильно замечает, что концепция «себя» в этой перспективе проблематична. (Эта мысль была высказана Борочем в разговоре с автором.)

[46] Hegyesi A. and Melegh A. Immár nem mi vagyunk. P. 135–171.

[47] См.: Bakic-Hayden M. Nesting Orientalisms.

Олег Бреский

ГЕОГРАФИЯ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ: ПРОСТРАНСТВО ПОГРАНИЧЬЯ

I. Границы

Чтобы нарисовать лицо, нужно увидеть в нем характерные черты, которые и придают лицу неповторимость.

Чтобы составить представление о социальном пространстве, необходимо отметить не только границу, составляющую его контур, но и все те разделения внутри контура, которые и обусловливают наличие этой границы.

Существует множество самых различных границ. И среди них – границы, как формы культур[1] и цивилизаций[2]. Меняются времена, политика, но эти границы – это то, что оставляет в наследство после себя человеческое сообщество. Границы переживают сами сообщества. Границы, воздвигаемые культурами и цивилизациями, – крепче самих сообществ. И когда на смену уходящим приходят новые сообщества, они имеют дело не столько с предшествующими народами и нациями, сколько с границами, которые те воздвигли[3]. Эти границы – память каждого из нас о самом себе, это ты сам в разное время и в разном состоянии, в том числе – в будущем. Такие границы – условие взаимодействия культур и традиций и условие исторического процесса; свидетельство неразорванности времени. Границы являют уникальное содержание цивилизации, дают возможность новым и новым поколениям и народам решать все те же задачи, которые так и не были решены в прошлом. Границы помещают эти проблемы в самую середину новых сообществ и тем самым рассекают эти сообщества. Восприятие границ новыми народами и поколениями – это их собственный проект будущего, в котором непременно участвуют и ушедшие.

Происхождение культурных границ естественного порядка; они существуют, поскольку существует на то тысяча причин – географических, климатических, психологических, генетических и даже поэтических. Цивилизационные границы существуют, пока существует не просто общество, а общество, сознательно и целенаправленно создающее себя и ценящее свои основания. Но есть также и политические границы, выражающие суть власти. Границы, воздвигаемые властью, не всегда совпадают с границами цивилизационными[4]. Цивилизационные границы не являются прямым условием существования политических границ, равно как политические границы не обязательно создают определенную цивилизацию. Политические границы могут быть частью цивилизационной границы, но не обязательно[5]. Это же утверждение относится и к соотношению границ политических и культурных.

Политические границы, как правило, объединяют в одно пространство различные культуры и традиции, даже если политическая сила выбирает определенную культуру в качестве ведущей и использует ее как средства коммуникации в мультикультурном пространстве. Примером обусловленности политической границы культурным фактором является Израиль. В своих политических границах Израиль никогда не был монокультурным и всю историю находился во взаимодействии с окружавшими его иными культурами и традициями[6]. В истории евреев большего внимания заслуживает даже не то, как они жили, окруженные сильными и многочисленными язычниками, а то, как они справлялись с собственным язычеством и поддерживали эффект собственной границы[7]. Вот схема подобного плана: «пришел царь Иудеи Х и ссек дубраву...» Дубрава же была насаждена самими евреями. Граница между язычниками и евреями всегда проходила по самому Израилю, но это был рубеж, выполнявший функцию охраны и означавший предел. Другим примером является Англия эпохи модерна. Культура и собственная традиция обусловили в какой-то момент существование Англии в пределах совпадающих цивилизационных и политических границ. Но это состояние быстро закончилось, поскольку Англия, превратившись очень рано в империю, стала зависеть не столько от собственной культурной традиции, сколько от форм ее взаимодействия с иными традициями и построения эффективной системы коммуникаций с ними. В результате формы социальной коммуникации, которые были характерны для Англии, приживались только в колониях, где англосаксы доминировали как популяция, и были непригодны там, где англичане не составляли такого большинства. Но тем не менее народы, вошедшие в политическую и цивилизационную сферы влияния Британии, оказались включенными в ее цивилизационную инфраструктуру[8]. Эта структура в отличие, к примеру, от закрытой иудейской может характеризоваться именно как пограничная, использующая границу как инструмент для взаимодействия и контакта.

Каждый тип границы имеет свое значение. Политические границы дают контур и не более того, культурные и цивилизационные границы сообщают этому контуру жизнь, делают политические границы условными и прозрачными – не пределом, а линией взаимодействия и контактов. Почти всю историю человечества политические границы обеспечивали доминирование культуры тех, кто обладал властью. Это достаточно простой порядок, в котором политические границы представляли собой пространственные пределы достижения власти и, соответственно, – пределы определенной культуры. Столкновение властных порядков было тождественным столкновению культур[9]. Более высокая культура, правда, могла оказаться победительницей, как случилось в столкновении Рима и Греции, но могла и быть уничтоженной, на что указывает пример противостояния мусульман и Византии. В принципе, это не так важно, потому что в процессе подобных столкновений невозможно говорить о полной трансляции даже победившей культуры. Европа после наполеоновских войн – это уже иная Европа. Испания после нашествия мавров – иная Испания. Египет после римлян – иной Египет. Вступая в область политических границ, оказываешься в сфере непрестанно изменяющейся, приходящей в состояние покоя только для того, чтобы снова изменяться с еще большей интенсивностью. Но, вступая в область культурных границ, тоже попадаешь в неугомонный поток, вечное движение которого захватывает все и изменяет всех. Можно утверждать, что до недавнего времени политическая система также являлась продуктом культуры. Противостояние культуре потому могло рассматриваться как сопротивление власти, как выражение нелояльности[10]. Надо отметить, что «правило лояльности» работает только в том случае, если, действительно, существует прямая связь между культурой и властью, если культура на самом деле призвана легитимизировать власть, а власть – опираться на определенную культуру. Граница в этом случае выступает в качестве рубежа, ее преодоление возможно только путем транзита[11]. «Варвар» – понятие, обозначающее суть транзитологии. Варвар может, наверное, стать цивилизованным человеком, но лишь через транзит, только через практики инициации в иную культуру. А как возможен такой транзит для общества варваров? – Как уничтожение и завоевание. Римляне выпадают из этого общего правила[12]. Римляне с большой степенью эффективности разделили сферы культуры и политики, создав цивилизацию, основанную на политико-правовых универсальных началах, позволивших Риму оставаться собой на протяжении 1000 лет. Рим научился создавать контекст пограничья между культурами через толерантную систему взаимоотношений, допускающую возможность существования иных идентичностей, предложив всем культурно-нейтральную платформу – государственную и правовую, – для взаимодействия и контактов.

Но римская система, при всей ее универсальности и отделении культуры от политики, была скреплена одним неизменным принципом – существова-

ния абсолютно лояльного Риму гражданина. Рим допускал культурное многообразие, поскольку был не культурой, а цивилизацией. Рим не проводил культурной политики, потому что проводил политику цивилизационную. Но это правило переставало работать, когда кто-то отказывался подчиняться цивилизационным практикам. Утверждая новую границу между собой и цивилизацией, он разрушал систему коммуникаций и пограничий. Римляне знали, что делать с иными культурами и народами, но не знали, что делать с отдельным человеком, отказывавшимся от процедур и техник, выработанных Римом для поддержания собственной стабильности. Такими людьми были отчасти евреи, но полностью обозначили подобного рода проблемы христиане. Римляне негодовали по поводу христиан, искреннее не понимая, для чего те так упорствуют, отказываясь приносить жертву императору и римским богам. Но христиане продолжали упорствововать, и Риму ничего не оставалось делать, кроме как измениться самому. Рим изменился, поскольку признал наличие новой границы – между цивилизацией и личностью и выработал практики нового пограничья.

Христиане первыми представили миру совершенно новую модель взаимодействия политических систем, культур и цивилизаций: не через противопоставление мощи и силы одной системы другой системе, а через ее противопоставление лишь человеческой верности. Это было действительно новым явлением. И после этого в мире изменяется практически все[13]. Но прежде всего характер границ: они становятся не только внешними, но и внутренними, поскольку определяются и социальными практиками, и личностью. Любое общество с этого времени стоит перед вопросом поддержания своей идентичности, включая сюда и обустройство отношений между публичными институтами и личностью, а также вопросы ее становления, идентичности личности не только определенной культуре или цивилизации, роду или семье, но и самой себе.

Эпоха модерна распространила опыт христиан на обычного обывателя, определив, что обыватель тоже является суверенной личностью и, соответственно, также производит эффект границы, а потому необходимы практики пограничья, делающие возможными контакты и взаимодействие обывателей и состоящих из таких обывателей обществ. Это, наверное, самое важное новшество, внесенное в мир Новым временем. Человек и его статус отныне не подлежат полной детерминации со стороны общественных институтов. Статус человека перестает быть заранее заданным (фактом рождения, социальным происхождением, физическими задатками). Вместе с тем эпоха модерна должна была решить задачу нахождения механизмов интеграции этого нового, невиданного никогда ранее сообщества, состоящего из бесчисленного множества свободных личностей. Любое модерновое общество в этой связи представляется испещренным многочисленными границами. Свободная личность

усиливает многократно все неровности культурного и политического пространства. Трансформация обществ Нового времени может быть описана метафорой бесконечного числа новых волн, заполняющих постепенно собою все пространство. Каждая из этих волн имеет свою причину в свободе личности.

Эти волны должны были быть интегрированы. Эпоха модерна создала свои интеграционные решения как определенные пограничные практики. К таким практикам необходимо отнести западную правовую систему, основанную на понятии суверенной корпорации и личности, национальное и правовое государство, конструкцию юридического лица, учение о свободе личности. Иные механизмы, связанные с функционированием гражданского общества, до сих пор являются темой дискуссий, что указывает на продолжающийся процесс выработки таких практик. **Очевидно, что обозначенный подход образует перспективу расширения и углубления Пограничья: от взаимодействия между политическими и культурными границами – к взаимодействию цивилизационных и, наконец, личностных границ.** Само становление Пограничья является достаточно болезненным, поскольку отрицает полностью прежнюю систему, взламывает легитимность существования границ и обусловленный ими миропорядок[14]. Однако проблемой таких сложных систем является не сам взлом, а реакция системы на взлом. Открывается ли эта система к изменениям, эволюционирует ли она либо замыкается и подавляет пограничье (или сама распадается)[15]. Очевидно, что возможность подобных изменений обусловлена наличием определенных предпосылок Пограничья. В целом такие предпосылки можно обозначить понятием **«субъектоспособность»** – способность лица или корпорации производить эффект границы, служащей основанием и механизмом для взаимодействия с внешним миром.

Границы культурные, цивилизационные, политические, личностные и т. д. в Восточной Европе находятся в непрестанном взаимодействии. Интенсивность их соприкосновений определяет состояния корпораций и личностей, вынужденных находить баланс в этом взаимодействии. Общества, состояние которых определяется взаимодействием таких границ, очевидно, принадлежат к обществам Пограничья. Другой моделью являются общества, закрытые, по разным причинам, от межсубъектного взаимопроникновения. В этом случае граница выступает крайним рубежом, невозможным для пересечения и воздействия на него. Именно отступление от такой монолитной модели и знаменует собой процессы, протекающие сегодня в Восточной Европе, что позволяет отнести эти общества к обществам Пограничья.

В этой связи необходимо отметить, что общества Пограничья необходимо отличать от транзитивных[16]. Первые находятся в состоянии поиска баланса собственных многообразных границ, создаваемых на собственных основах субъектами подобных сообществ. Для них наличие границ, подлежащих

осмыслению и освоению, – жизненно важно и служит основой и механизмом социальных коммуникаций. А вот транзитивные общества обладают границей как рубежом. Граница выполняет в них интегрирующую функцию, но не выполняет функцию коммуникативную. Транзитивные общества подвижны, но их движение интегративно – это единое иерархизированное социальное движение. Общества же Пограничья не перемещаются, но могут изменять состав и назначение своих границ[17]. Они не обладают одной специфической целью, общей для всех субъектов, – цель у них заключается в нахождении и поддержании коммуникации всей системы. Транзитивные общества, наоборот, обладают определенной целью, хотя она часто не запланирована их собственным развитием. Транзитивные общества могут сталкиваться и сталкиваются с проблемами пограничных обществ, но лишь вследствие собственного выбора транзита и тем самым изменения собственных оснований для вхождение в иную среду (в иную цивилизацию)[18].

Для Восточной Европы крайне важно представление о корпусе своих границ (цивилизационных, культурных, корпоративных, национальных, персональных), которые стали намного более явственными после изменения роли и функций политических границ (после 1989 г.)[19]. То, что происходит в Восточной Европе после 1989 г., является процессом по стабилизации взаимодействия границ ее субъектов и нахождения новых форм социальной коммуникации. Этот процесс предусматривает наличие субъектов, формирующих свои границы и разрешающих проблемы Пограничья – своеобразного пространства рефлексии, коммуникации и взаимодействия.

II. Поиск лица

Чтобы писать чье-то лицо, необходимо само лицо. Не существует границ самих по себе… Если остается только граница, нам необходимо искать место субъекта, формирующего эту границу.

Существование границы указывает на существование определенной индивидуальности. Граница является крайним пределом идентичности этой индивидуальности и дает повод для осмысления себя. Она выводит нас к тем, кто не мы, или к тем, кто уже не мы (как часто мы говорим: неужели это я сделал, или – нет, я такого бы сейчас не сделал!). Граница являет собой напряженность и определенное равновесие, она никогда не является только линией, но всегда – фронтиром, где даже тыл несет в себе отпечаток границы. Границы – это вызов, это испытание и жизненная задача для каждого поколения. Но за границей не обязательно враг, и причиной границы не всегда является война. Не обязательно граница разделяет действительно различное. Пример – граница между домами соседей. Можно утверждать, что граница – достояние мирного

существования и условие диалога. Чего больше всего не любят крестьяне или дачники? Общей собственности, – что, впрочем, не мешает им дарить друг другу подарки и устраивать веселые праздники.

Что позволяет объединять разнообразные страны, находящиеся между Балтийским и Эгейским морем, в единый регион, называемый «Восточная Европа»? География дает для этого не слишком много оснований. Физическая карта не указывает нам на четкие границы между Восточной и Западной Европой. Здесь нет ни высоких гор, ни широких рек, ни пустынь. Существует только один ответ: наличие в этом пространстве одной цивилизации. Иначе говоря, в основе существования этого социального пространства лежат общие ценности и подходы к осмыслению себя и собственной культуры. Безусловно, что всякие устремления описать 21 страну этого региона как социальный монолит – искусственны[20]. Но и попытки определить каждую из этих стран как завершенное целое – также обречены на неуспех. В отдельности Беларусь, Украина, современная Польша, Россия ускользают от взгляда, он ищет и не находит конкретного образа для них. Потому что представлять себе нечто можно лишь тогда, когда у этого «нечто» есть свое начало. А вот именно это начало ускользает. Потому что, например, четкой связи современной Беларуси с тем, что было на ее территории два, три, пять веков назад, – не существует. За некоторыми исключениями. Изменилось все: язык, политические границы, социальный состав, нравы, обычаи. Возникает желание описать Беларусь как нечто, что осталось от прошлого. Но осталось немногое: древние предрассудки, Церковь (с оговорками), деревня (тоже сильно измененная). Всякая подобная попытка описания ведет либо к фундаментализму, элементарному отрицанию произошедших перемен, либо к маргинализации реальности. То же происходит и с Польшей. Она искусственно продолжалась как проект XIX века до конца XX, хотя уже была совсем в новой реальности: социальной, культурной, политической. Попытки описания стран, географически лежащих в Восточной Европе, всегда связаны с описанием раскола[21]. При холистическом подходе к восприятию восточноевропейского цивилизационного пространства, определяемое внутренним Пограничьем, оно, к ужасу наблюдателя, распадается на отдельные составляющие. Это может производить впечатление катастрофы. Хотя на самом деле холистические неудачи в описании Восточной Европы указывают нам на одну большую удачу – Восточная Европа может быть описана только как пространство Пограничья, т. е. как бесконечное разнообразие, являющееся принципиальным для такого типа цивилизации. Она не состоит только из национальных государств – наряду с национальными государствами в нее включено множество иных субъектов. В обществах Восточной Европы присутствуют предпосылки обществ Пограничья.

Тщетно за разъяснениями существа Восточной Европы обращаться к современным историкам, написавшим этнонациональные истории своих оте-

честв. Историки современности национализировали историю Восточной Европы, которая до XIX в. не была национальной[22]. Они сделали это из благородных стремлений обрести почву под ногами, догнать модернизационные процессы. Но очень часто получалось так, что национализация истории обращалась потерей перспективы будущего, которому отказывалось в тех универсальных принципах, на которых основаны данные общности. Историки подчеркивали рубежное значение границы, в их проектах граница выступала в качестве предела. В XIX–XX вв. они вновь создали дихотомию цивилизация – варварство, поместив ее внутрь европейского цивилизационного пространства. Нарождение современных национальных государств в Европе стало вызовом для ее цивилизационной целостности. Историки утверждали, что там, за рубежом, – нет ничего родственного, что там – чужие, никак не связанные с нами, враждебные, абсолютно не похожие и противоположные нам. Цивилизация – это мы. За границами нашего государства – варварство и враги. Национальное внимание сосредоточивалось на факте границы, оставляя за пределами осмысления главное – то, ради чего существует сама граница. Но истории наций Европы, собранные в одной библиотеке, – это, опять же, история Пограничья (возникновения границ субъектов, которые развиваются на общих основаниях, даже если пытаются доказать свою инаковость).

Безусловно, взгляд, обращенный из разных стран на одну историю, видит разное. Так и должно быть. Но при этом необходимо научиться видеть сразу из всех точек. И тогда перед нами откроется Восточная Европа, которая состоит не только из национальных государств, но также из разнообразных корпораций и личностей. Это открытие Восточной Европы как пространства Пограничья с единой традицией, основанной на актуализации значения личности через создание механизмов согласования культурных, политических, цивилизационных, корпоративных и персональных границ. Только через собранные вместе разделенные и противоположные точки зрения сегодня возможно увидеть Восточную Европу в ее прошлом, настоящем и будущем.

История отдельных народов и отдельных стран, находящихся к востоку от Одера, – не самостоятельна. Нельзя писать историю современных наций «от начала». Потому что такого начала в прошлом не было[23]. Современные нации не могут национализировать свое прошлое вне контекста Пограничья[24], не признавая себя субъектом, встроенным в более широкую систему коммуникаций. Только таким способом – через отказ от абсолютизации себя в качестве единственного субъекта истории – можно создавать национальную традицию. И тогда сама нация может быть интерпретирована не как некая социобиологическая субстанция, а как механизм поддержания коммуникации в обществе Пограничья. Р. Брубейкер заметил, что вместо того, чтобы рассматривать нацию как субстанциальную сущность, надо видеть народ как реальную группу[25]. Прошлое, часто только воображаемое, заслоняет от нас в субстанционалист-

ских проектах реальных субъектов истории. Любой из субстанционалистов в разговоре о Беларуси с большей охотой говорит о XV веке, а не о XXI. Это означает только одно – кончину теории субстанционализма. Современная теория Восточной Европы как пространства Пограничья должна концентрироваться на структуре и механизмах открытых национальных отношений, складывающихся из множества дееспособных субъектов. В такой перспективе нация предстает как практическая категория, описывающая механизмы поддержания коммуникации в сложном гетерогенном обществе, и как явление, имеющее когнитивные, а не только мифологические основания.

Мультиграничность Восточной Европы позволяет представить ее общества как модерновые и, что очень важно, деконструировать мифологические образы Беларуси, Польши, Украины, России. Мифы казачества, сарматизма, дворянства, шляхетства, составляющие основы субстанционалистских теорий, – мертвые мифы, как мертвы любые холистические моногенные представления о Восточной Европе. С обществами Восточной Европы произошли (раньше или позже) события, описание которых можно прочесть в учебниках по средневековому семейному праву, в разделе, посвященном процедуре определения наследников в системе майората. Старшие сыновья получают какую-то часть имущества. Младший не получает ничего или в лучшем случае – кота. Основная проблема стран Восточной Европы заключается в том, что все они получили почти ничего. Отсюда и запоздалая модернизация и, соответственно, запоздалое осмысление и использованием практик Пограничья. В XX в. общества Восточной Европы сосредоточились на построении этнонациональных государств, хотя по своей сути были и остаются мультиграничными и мультисубъектными. Модернизационное опоздание преимущественно локализовалось в сфере процедур, поэтому его корректнее обозначать другим термином – «дисфункционализм» – в области управления и самоуправления, в состоянии дефицита инструментов, позволяющих эффективно разрешать сложившееся мультиграничное состояние обществ[26]. Дисфункции необходимо рассматривать вне зависимости от фактора внешних систем (в т. ч. – Запада), это процедуральные процессы, обусловленные внутренним развитием. Трансформации, которые эти общества должны совершать и совершают с разной степенью успеха, нельзя рассматривать как «переход на Запад», хотя они и совершаются под воздействием Запада. Этот переход изначально находится в области поиска процедур, соответствующих все более усложняющейся структуре общества и актуализации в ней принципа персонализма. Он является частью мировых модернизационных трансформаций, ядром которых оказались западные общества. Перед Восточной Европой, как и перед ЕС, стоит вопрос о политических и цивилизационных, а также культурных и персональных границах и их взаимодействии. Безусловно, что мы имеем дело не просто с теорией и практикой транзита, а с трансформацией всего поствестфальского мироустройст-

ва, что одинаково актуально для Европы в целом[27]. Дисфункционализм Восточной Европы – это общая проблема европейской цивилизации.

III. Мультиграничность

Модернизация, создав национальные государства, провела новые политические границы в Европе – как в Западной, так и в Восточной. Она во многом изменила значение политических границ, выхолостив их культурную составляющую. Границы стали всего лишь одним из инструментов модернового общества. Вместе с тем модернизация основывалась на новом значении человеческой личности. Модели национального государства, капиталистической экономики, гражданского общества созданы из расчета существования свободной, ответственной, самостоятельной личности и автономных ассоциаций таких личностей. Модернизация отодвинула на другой план не-национальные идентичности, потому что национальная идентичность была наиболее естественной и демократичной (рассчитанной на личность вне ее социального положения), и к тому же противостояла старой системе[28]. Необходимо подчеркнуть, что модерн видит общество именно как пространство Пограничья. Поэтому граница выступает в нем одним из самых значимых ресурсов и механизмов взаимодействия обществ. Она и атрибут суверенитета (как национального, так корпоративного и персонального) и одновременно – важнейший инструмент коммуникации. Граница определяет существование Пограничья – сферы обмена, перехода, узнавания, контакта, движения. Собственно, граница в модерне существует только в целях создания контекста Пограничья. Отступление от такого принципа границы каждый раз свидетельствует о сворачивании процесса модерна. Поскольку всякий отказ от понимания границы, как инструмента Пограничья, оборачивается упрощением социальных процессов.

Процесс модернизации в Восточной Европе до настоящего времени заключался в построении национальных государств[29]. Это строительство было связано с дележом культурного наследства. Что возникло на территории Восточной Европы после разделения наследия? Чем владеют наследники средневекового и советского универсумов? Одни нации, как русские или поляки, не справляются со своим культурным наследием, потому что оно больше, чем достаточно узкие рамки этнонациональной идеологии. Это наследство скорее мешает им в созидании новых социальных институтов[30]. Иным нациям этого наследства, наоборот, не хватает. Они могут придумать себе родословную, но никто ей не верит и не поверит никогда. Такова, например, Беларусь, которая бледнеет и тускнеет без Польши, вернее без Речи Посполитой, потому что вся белорусская элита на протяжении столетий – вплоть до Первой мировой войны была частью польской элиты. Но имеет ли современная Беларусь хотя бы частицу права на наследство Речи Посполитой? Впрочем, и Польша тускнеет и

мельчает без своих восточных соседей. Вильно, Гродно, Львов, Киев – неотъемлемы от истории Речи Посполитой. Но проблема современной Польши и Беларуси – не в потерянных городах, поскольку она не узкого исторического или территориального порядка. Проблема заключается в понимании Восточной Европы и общих предпосылок модернизации ее обществ. Что имеют жители этих стран, кроме этнонациональной истории? И что они видят в будущем? Только национальное государство, ограниченное политическими границами, или перед их глазами широкие перспективы, где есть место для всех субъектов, обладающих правом на это место? Это очень важные вопросы. Нельзя искусственно сводить то, что разведено. Но нельзя также искусственно разделять то, что соединено. Каждой из нации Восточной Европы помимо собственного национального государства необходимо видение той цивилизации, к которой она принадлежит. А для этого необходимо понимание собственных универсальных основ и умение конвертировать эти основы в подлинные социальные ценности. Это открывает определенную цивилизационную перспективу, которую для всей Восточной Европы создала эпоха модерна.

Модернизация вызвала к жизни не только новые нации и национальные государства, пришедшие на смену монархиям. Она освободила энергию сообществ, предоставив им возможность действовать сообразно собственным интересам. Национальное государство – это первая попытка найти форму сосуществования для людей, статус которых не определен заранее, но получивших в свое распоряжение мобильность и свободу. Это и послужило толчком к переструктурированию всех систем коммуникаций. Вследствие чего мир стал гораздо более сложным, потому что в нем появилось значительно больше разнообразных субъектов. Современная модернизация в первую очередь означает переструктурирование собственной инфраструктуры. Этот процесс также должен описываться как пограничная ситуация, поскольку в самом субъекте возникают принципиально разные реальности, которые необходимо согласовать, обеспечив устойчивость трансформации. Потому ситуацию Пограничья можно определить как универсальную ситуацию Нового времени, определяемую не только культурными и цивилизационными масштабами, но и масштабами отдельной личности.

В XX в. большое внимание в восточноевропейской этнографии и культурологии уделялось феномену «тутэйшасці» белорусов. Но вся Европа и все европейцы до определенного момента являлись «тутэйшымі». У «тутэйшых» горизонт мира ограничен окружностью радиусом 15–20 км. За горизонтом этой окружности чужие и непознанные – попросту «немцы» (*немые*). Состояние «тутэйшасці» сохраняется до того момента, когда приходится производить переоценку своих ценностей, сравнивая себя с другими, с теми же немцами. И тогда мир усложняется, горизонты раскрываются, и вместо немцев, варваров и драконов за границей появляются партнеры, друзья, союзники, язык которых

становится понятным. И формулируются новые категории и обобщения. Так возникает Европа как символ свободы или как новая модернизированная цивилизация[31]. «Тутэйшасць» является антиномией модерна, она ориентирована на изоляционистские практики, не признающие Другого, иной мир и иную социальную личность.

Современная Европа представляет собой пересечение и совмещение самых разных границ, в том числе и между собой сегодняшней, вчерашней и завтрашней, поскольку ее разные части по разным причинам принадлежат разным эпохам (социальные процессы не протекают синхронно). До позднего модерна не было существенного разделения на Восточную и Западную Европу. Расхожее утверждение гласит, что Речь Посполитая была полноправным участником Европейской истории и что таким участником была также и Российская империя. Но это всего лишь полуправда. Правда же заключается в том, что и Речь Посполитую, и Российскую империю в истории репрезентировали самые разнообразные субъекты: церковь, корпорации, купцы, ремесленники, юристы, научные сообщества и т. д. Жесткие границы в Европе проводят только Первая и Вторая мировые войны, когда в Восточной Европе складывается режим, противопоставляющий себя всему остальному миру[32] и рассматривающий границу исключительно в контексте инструмента замыкания пространства. Практика СССР отвергала саму идею границы как пространства диалога и сотрудничества. Здесь граница являлась линией фронта, ее можно было либо перенести, либо нарушить. Потому все возможные внутренние границы затирались и нивелировались. Такое понимание границы опирается на очень упрощенное видение социального пространства, предельно деперсонифицированного, коллективистского, программируемого, развивающегося по «объективным законам исторической необходимости», что противоречит процессу создания пространства Пограничья. Очевидно, что построение социальных отношений на основе советской модели границы должно было сопровождаться подавлением разнообразия внутренней жизни. Но само это подавление требует громадных ресурсов. Падение СССР было обусловлено внутренним противоречием его системы: вся политика государства была направлена на моногенизацию социального пространства, но ничего не могла поделать с теневой экономикой, обеспечивавшей обогащение и «бюргеризацию» части населения, культурой, открывавшей новые идеи и вызовы, церковью, создававшей пространство свободы совести самиздатом, частным владением, отстранявшим людей от социальных целей и приоритетов, определенных партией... Очевидно, что перечисленные явления одного порядка указывают, что общество в СССР (по крайней мере, в его европейской части) воспроизводило ситуацию, характерную для процесса модернизации – появление новых субъектов социальных отношений, их автономизацию и производство эффекта Пограничья.

Создание эффекта Пограничья требует мобилизации всех социальных ресурсов (от экономических до этических) и взвешенной государственной политики. Пограничье не выступает некой идеологией, оно обусловлено практическими вопросами, связанными с появлением в Восточной Европе автономных корпораций и свободных граждан. К тому же данный процесс не является единственным социальным процессом в регионе, он даже не доминирует здесь. Эффект Пограничья просто создает новые структуры, перспективы и новые измерения для старых элементов социальных систем.

Данный подход позволяет сформулировать методологию исследования социального пространства Восточной Европы, которая разрешала бы противоречия между теорией транзита и теориями аутентичного общества. Методология исследования мультиграничной территории (Пограничья) позволяет рассматривать социальное пространство через систему его функций, отказываясь от субстанционального подхода. В этом случае все негативные характеристики социального пространства, как бы аннигилирующие его, – асинхронность, разорванность, нецелостность, многомерность – оборачиваются положительными качествами, поскольку представляют условия и предпосылки для социальной коммуникации. Наиболее проницательные из людей Нового времени назвали создающуюся ситуацию новым средневековьем[33]. В таком пространстве существует множество контекстов видения мира и себя в этом мире. И эти контексты должны быть согласованы. Но они не могут быть согласованы лишь с помощью национального или тотального государства. Только теперь эпоха модерна обретает свою подлинную перспективу, связывая себя с более ранними традициями, такими как христианский персонализм и средневековый корпоративизм, и разворачиваясь в будущее с собственной программой создания общества коммуникации, в котором каждый субъект обладает способностью репрезентации. И только в силу того, что такие перспективы разворачиваются, – Восточная Европа приобретает свой уникальный образ. Она, как и всякая иная модерновая система, для своего существования требует не только множества свободных личностей и их ассоциаций, но и определенной инфраструктуры, в рамках которой можно было бы согласовывать разнообразные контексты существования и ассоциаций, и отдельных субъектов.

В обозначенной перспективе национальное государство оказывается временной формой интеграции. Перед обществами Восточной Европы стоит гораздо более сложная проблема, чем успешное построение национального государства. Эпоха модерна требует завершенности в иной форме коммуникации, иной инфраструктуре, которая имеет наднациональную и субнациональную природу. Национальное государство без опоры на локальные социальные институты сегодня оказывается неэффективным. Доминирующая логика национального государства как предельная логика эпохи модерна оказывается неудовлетворительной. Национальное государство уже проти-

воречит интересам многочисленных групп внутри его. Но интересы именно этих групп – предпринимателей, финансистов, профессионалов, юристов, Церкви – вызвали к жизни национальное государство. Эти группы теперь требуют большей свободы и большей мобильности. Поскольку эпохе модерна предшествовала цивилизация, опиравшаяся на универсальные системы интеграции и коммуникации, то можно предположить, что эпоха постмодерна также должна будет выработать себе универсальную систему, чтобы не ограничиваться только моделью национального государства.

Говоря о Восточной Европе как о новом социальном пространстве, еще ждущем своего имени (узнаваемого и выражающего суть этого пространства), – необходимо ясно понимать, что создает это пространство его многосубъектность и мультиграничность. Границы культуры, политики, экономики, этносов, природных регионов, политий и границы времени не совпадают. Нахождение адекватных форм и инструментов коммуникации субъектов такого сложного пространства и является самым интересным, что может происходить в Восточной Европе в будущем. При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что нахождение таких форм и инструментов – это цивилизационный процес, т. е. процес сознательного и целенаправленного взращивания себя в соответствии с установленными принципами, задачами, целями и ожиданиями[34]. Очевидно, что эти принципы, задачи, цели и ожидания не могут иметь субстанциональный характер, они должны быть процедуральными, чтобы не служить основой для развязывания следующих войн.

Литература

Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам / Вобраз-90. Мн., 1990.
Бердяев Н. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002.
Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, 15-18 вв. М.,1999.
Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории // http://www.hrono.ru/libris/lib_we/mongol_igo.html
Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1999.
Рансимен С. Восточная схизма. М., 1998.
Сили Дж., Крэмб Дж. Британская империя. М., 2000.
Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11.
Тоффлер Э. Третья Волна. М.: АСТ, 2002.
Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989 .
Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1993.
Шпенглер О. Закат Европы. М., 2003.
Эко У. Средние века уже начались / Иностранная литература. 1994. N 4.
Элиас Н. Процесс цивилизации. М., 2001.
Brubaker R. Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie. Warszawa, 1998.

Carothers Th. The End of the Transition Paradigm // Journal of Democracy. Vol.1, No.1. 2002.
Davies N. Europa. L., 1996.
Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, 1996.
Muller K. «Countres in Transition» Dróżki rozwoju we wschodnioeuropejskiej transformacji / Postkomunistyczne transformacje // red. nauk. T. Buksiński. Poznań, 2002.
Shleifer A., Treisman D. Political Tactics and Economic Reform in Russia. Cambridge: MIT Press, 2000.

Примечания

1 Под понятием культура будем понимать обычную повседневную практику определенной группы людей, имеющую постоянный характер и основанную на постоянных технологиях. Более подробно о таком определении культуры см. работы Тайлора, Гумилева, Шпенглера.

2 Цивилизация – это процес рефлексии человека над формами культуры. Культура, пришедшая в соприкосновение с иной культурой и начавшая с ней полемику, чтобы закрыться от чужого влияния, становится цивилизацией. Процесс цивилизации имеет четкий личностный нарратив. Цивилизация оценивает, цивилизация хранит и цивилизация защищается. См. об этом подробно: Элиас, Бродель, Рансимен, Хантингтон.

3 Рима нет уже более 1500 лет, но римские стены стоят, как прежде, и более того, видимо, римские стены все еще оберегают европейскую цивилизацию.

4 Примеров тому великое множество. Монголы имели политическую организацию, но не имели собственной цивилизации. Россия создала политическую форму, но не создала четкого цивилизационного проекта (см.: http://www.hrono.ru/libris/lib_we/mongol_igo.html).

5 Цивилизация, создающая политическую границу, – это Римская империя, современные США, в какой-то степени ЕС, когда он выступает вместе с США.

6 Здесь возникает удивительный парадокс: чтобы остаться самим собой и быть верным своим принципам, Израилю необходимо замыкаться от окружающих народов. Но характер этого замыкания может быть различным, и разные подходы к нему образуют разные традиции. Одна раскрывает Израиль навстречу всему миру, но совершенно в неожиданном виде христианской проповеди, другая образует талмудический иудаизм, рафинированным выражением которого является еврейское гетто.

7 Ветхий Завет уделяет теме верности Израиля огромное место. Метафора верности – это воздержания Израиля от общения с иными народами, населяющими Палестину. Ветхий Завет обозначает невозможность транзита как такового. Он воздвигает границу и создает совершенно особую цивилизацию, главное назначение которой – оставаться самой собой. У Ибсена в «Пер Гюнте» об этом замечательный диалог Пера Гюнта с Пуговичником:

Пер Гюнт
Ответь сперва,
Что означает – собой быть всецело?

Пуговичный мастер
Быть собой – значит с жизнью проститься!
Хочешь, чтоб я точней объяснил?
Быть собой – это значит явиться
Тем, что хозяин в тебе явил (М.: Художественная литература, 1972).

8 Вестминстерский акт 1931 г. являет резюме таких форм, утверждая универсальное значение их и на будущее. Дж. Сили и Дж. Крэмб в книге «Британская империя» впервые говорят о либеральной империи именно как о технологии создания такого порядка (Сили Дж., Крэмб Дж. Британская империя. М., 2000).

9 Исключением, может быть, является античная Греция, вернее конгломерат античных элладских полисов, враждовавших между собой, но объединившихся в войне с Персией на общих цивилизационных основаниях. См.: Геродот. История // http://ancientrome.ru/antlitr/herodot/herodot6.htm

10 Это также совершенно обычная практика тоталитарных государств, создающих исключительно моногенную социальную систему.

11 Транзита частного лица, но не системы в целом: иная система подлежит полному уничтожению (форма уничтожения не имеет значения – геноцид, ассимиляция) – либо игнорированию.

12 Римский обряд «эвокацио» (переманивания чужих богов) – это возможность нахождения в чужой культуре предпосылок для слияния с римской. Об этом впервые, кажется, написал Г.К. Честертон (Вечный человек. М., 1993). См. также размышления Л. Сумм (Римский стык // Новый мир. 2000. № 11) о гибкости и способности к трансформации римской культуры, лежащей в основе европейской. Римляне создали общество, готовое к диалогу (внутреннему и внешнему), в основе которого модель не транзитивного, а пограничного порядка.

13 Например, в таком мире возможной оказывается икона, устремленная на видение личности в ее максимальном проявлении, искусство портрета, представляющее человека как бесконечную вселенную, публичное право, занимающееся согласованием публичной политики с правами отдельной личности, состязательный процесс, философское учение о личности и т. д.

14 Процесс глобализации в этом контексте представляет собой не что иное, как создание глобального Пограничья, в котором многочисленные субъекты оказываются непосредственными участниками коммуникационных практик. Эти практики не освобождают субъектов от их культурной или цивилизационной идентичности, но помещают их в особое пространство, нейтральное по отношению к их культурным и цивилизационным идентичностям, позволяющее создавать и поддерживать коммуникации, опираясь при этом только на статус субъекта.

15 Возможность распада прежних систем или подавления практик Пограничья только подчеркивает объективность и неизбежность проблемы Пограничья. Потому что даже система, подавляющая Пограничье, не может оставаться самой собой. Рим, уничтожающий христиан, – это уже не прежний Рим. Пограничье подчиняет Рим даже в его стремлении остаться таким, каким он есть. Франция с третьим сословием – это не Франция Людовика Четырнадцатого. И Россия начала XX в. с раскольниками, иноверцами и капитализмом – вовсе не лубочная славянофильская Россия. И СССР с самиздатом, церковью, пластинками Битлз – это не сталинский монолитный СССР. И хотя возникновение субъектов, детерминирующих свои границы на основании принципов свободы личности и персонализма, не вызывает автоматиче-

ски к жизни механизмы Пограничья, тем не менее оно делает возможным надлом традиционных систем, что по сути является становлением Пограничья, поскольку подчинено его логике.

16 Transition from socialism is one of the defining economic events to the 20th century // Andrei Shleifer, Daniel Treisman. Political Tactics and Economic Reform in Russia.

17 Даже если эти общества стремятся к определению себя как монолитных, в которых граница служит рубежом и не выполняет коммуникативных функций, – социальная структура таких обществ воспроизводит эффект Пограничья. Какие бы усилия ни предпринимались в СССР с целью создать монолитное общество, национальные, религиозные, экономические проблемы нарастали с каждым годом. Эти проблемы производили эффект все новых и новых границ внутри советского общества. И эти границы, не будучи легитимизированы, разрушали целостность СССР.

18 Томас Кэрофез замечает, что в отношении ряда стран Восточной Европы концепция «транзита» исчерпала себя, потому что никогда верно и не описывала то, что происходило с этими обществами, начиная с 1985 г., когда впервые и заговорили о транзите. Проблемы обществ Пограничья не сводятся к усвоению иной институциональной структуры и техники функционирования этой структуры. Речь идет об актуализации мультиграничной системы социально-политического баланса, образуемого реальностью множества границ, характеризующих данное общество (Carothers Th. The End of the Transition Paradigm // Journal of Democracy. Vol.1. No.1. 2002).

19 Национальное государство действительно утвердилось и является фактом. Однако национальное государство как ответ на вызовы времени является временным и небесспорным. Относительность такого ответа становится очевидной при обращении к тем проблемам, которые переживают в настоящее время общества Восточной Европы

20 Какие бы основания для этого ни избирались: славянство, православие, католицизм, общая история и т. д. Все эти основания служат лишь для построения утопической картины Восточной Европы как социального монолита, объединенного политически и идейно. Такой подход нейтрализует практически полностью проблему пограничного состояния этих обществ, т. е. действительные основания их тождественности.

21 Не углубляясь в библиографию, можно указать только на следующий факт: в Интернете существует около 2000 ссылок на тему «Раскол белорусского общества».

22 Истории, возникшие в век модернизации и национализации Восточной Европы, написаны так, как маленькие дети рисуют своих родителей: «Ротик, носик, оборотик…». Бобринский, Кетржинский, Карбовяк, Карамзин, Богданович, Грушевский, Ермолович.

23 Кто из белорусов или украинцев, будучи впервые в Кракове и гуляя по этому городу, не испытывал чувство дежа вю? Поднимаясь на Вавель, повсеместно видишь напоминания о чем-то давно забытом. Гербы «Погоня» – на фасаде главного здания Ягеллонского университета, в королевском дворце, над усыпальницей Адама Мицкевича, на Рыночной площади. Краков – город, в котором сошлись дороги, ведущие из всей Восточной Европы, и он не совсем понятен в рамках современного польского государства. Вглядываясь в Краков, видишь все что угодно, но только не современную Польшу. Здесь перекресток, или, вернее, развилка пути. Развилка разводит в одном направлении, но разными дорогами. Но то, что было до распутья, – разделить невозможно. И к тому, что разделить невозможно – к Грюнвальду, к Стефану Баторию, к Вильно, к Ягеллонскому университету, – возвращается память, потому

что она – общая память. В Кракове стоит дом, в котором правила свадьбу с Лже-Дмитрием, царем Московским, Мария Мнишек. На Вавеле вдруг возникает перед глазами изумительная полихромия псковских мастеров XV в. Все что угодно можно ожидать увидеть в католической святыне, но это? Подобно тому как в московской родовой резиденции Рюриковичей вдруг возвышается готический собор, а в коломенской церкви Святой Живоначальной Троицы – скульптура Христа в темнице!

24 Для познания прошлого национальное государство измыслило форму музея. Музей призван давать представление и о национальном прошлом. Но тем самым подчеркивается мертвый характер такого прошлого. В музеях находится мертвая история. Никому в голову не приходит с почтением рассматривать электрическую кофеварку или мобильный телефон. Но мы восторгаемся росписями на Вавеле и задираем голову на башни Мира. Мы это делаем, потому что мы – другие. И наше прошлое уже стало экзотикой, как и институциональные формы, интегрировавшие страны Восточной Европы в прошлом. Они перестали служить, потому что не могут работать в условиях кардинально изменившихся культурных и политических границ. Институциональные формы изменяются, но механизмы поддержания взаимодействия институциональных форм – остаются, и на них покоится традиция и формируются новые институты, в том числе и институты национального государства. Однако эти механизмы сложно поместить в музей.

25 Brubaker R. Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie. Warszawa, 1998.

26 В воспоминаниях поляков, населявших Львов и видевших польско-украинскую войну XX–XXI вв., а всегда присутствует удивление: польский город Львов вдруг сделался украинским. Поляки преспокойно жили в нем весь XIX век, не замечая возникающей между ними и украинцами границы. За что и были наказаны. Граница взорвалась войной и резней.

27 В этом случае речь идет не об изменении или отмене национального государства, а об изменении функции его границ, а также границ иных субъектов социальной системы, т. е. о принятии границами коммуникативных функций.

28 Только в Англии нация возникла, не порывая с государственной традицией, и только в Англии можно наблюдать тождество национализма и государственной идеи. Во всех иных странах Европы национализм и государственность оказались разведенными понятиями.

29 Для Беларуси, образованной в XX в. практически из одного крестьянства, значение таких мифов должно было бы быть весьма велико. Характерной и очень популярной работой, в которой описывается самобытность белорусов и их долгая история, является эссе И. Кончевского «Адвечным шляхам». История Беларуси, согласно И. Кончевскому, – это история колебания между Западом и Востоком, в результате чего белорусы не стали ни добрыми католиками, ни искренними православными (к тому же отреклись от язычества). И. Кончевский является модерновым мыслителем, потому и порывает с романтизмом, утверждая, что будущее Беларуси – в конструировании новой социальной реальности, основанной на национальных началах и свободе личности. В эссе эта идея обозначается термином «кооперативизация», что соответствует эсеровским политическим пристрастиям автора.

30 Современные реформаторы это знают из первых рук. Например, при проведении крайне необходимой для Польши децентрализации государственного управления в 1989–1998 гг. очень часто за основу децентрализованной системы пытались взять

некие «ментальные карты», «традиционные пространственные идентичности», «исторические традиции» и игнорировали такие факты, как оптимизация управления, пределы пространственного влияния городов и региональных экономик, численность населения и пр.

31 “Europe` is a relatively modern idea. It gradually replaced the earlier concept of ‘Christendom’ in a complex intellectual process lasting from the fourteenth to the eighteenth centuries. The decisive period, however, was reached in the decades on either side of 1700 after generations of religious conflict. In that early phase of the Enlightment it became an embarrament for the divided community of nations to be reminded of their common Christian identity; and ‘Europe’ filled the need for a designation with more neutral connotations” (Davies N. Europe. L., 1996. S. 954).

32 Колебания западного понятия «Восточная Европа» начались в тот момент, когда изменились политические границы Европы, сложившееся после Первой мировой войны, и между Россией и Германией возник пояс частично новых независимых государств. Когда был разрушен «железный занавес», определение Восточной Европы, доминировавшее во времена «холодной войны» и ориентированное на политические реалии, ограничивающее территорию Запада «железным занавесом», перестало соответствовать действительности.

33 Бердяев Н. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002; Эко У. Средние века уже начались / Иностранная литература. 1994. N 4. С. 258–267; Тоффлер Э. Третья Волна. М.: АСТ, 2002.

34 Расстояние между Европой Геродота и Европой эпохи модерна определяют не метры культурного слоя, а чудо, в результате которого появилась нынешняя Европа. Геродот мог называть определенную часть мира, ему известного, Европой. Но современной ему Европе не было никаких предпосылок присваивать себе такое название. Чтобы сотни миллионов людей, живущих на огромном пространстве, могли назвать себя определенным образом, необходимо, чтобы это наименование имело совершенно очевидный для всех смысл. Этот смысл всегда подчеркивался границей обыденного мира.

Александра Гужон

НОВЫЕ СОСЕДИ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА

Политические и идентифицирующие стратегии в Украине, Беларуси и Молдове

С 1 мая 2004 г. Украина и Беларусь являются новыми соседями Европейского союза. Молдавия присоединится к ним в 2007 г., после вступления в Евросоюз Румынии. Когда процесс расширения на Восток уже был определен, естественно возник вопрос о тех странах, которые будут иметь общую границу с Евросоюзом, но в ближайшей перспективе не войдут в его состав. В первую очередь это касалось восточных соседей (Украина, Беларусь, Молдова), но затем инициатива «Новые соседи» трансформировалась в Европейскую политику добрососедства (ЕПД), включавшую «существующих соседей Евросоюза и тех, кто ими станет после расширения»[1]. Целью ЕПД является «продвижение стабильности и процветания как внутри, так и за новыми границами Евросоюза»[2]. Политика добрососедства объединяет «региональный подход», основанный на общих европейских ценностях, и «дифференцированный», учитывающий специфику новых соседей.

Республика Беларусь в данный момент исключена из ЕПД ввиду несоблюдения принципов политического плюрализма и прав человека, а также из-за отсутствия ясной позиции белорусской власти в отношении Евросоюза[3]. Украина и Молдова, напротив, рассматриваются как главные бенефицианты этой политики. Принятие двусторонних планов взаимодействия с ними намечено на осень 2004 г.

Политическая эволюция Украины, Беларуси и Молдовы определяется тремя одновременно происходившими процессами, которые начались после падения Берлинской стены: построение Государства-Нации, трансформация политической системы и интеграция в наднациональные структуры. Ситуация в этих странах характеризуется наличием

общих проблем: сложность с формированием национальной идентичности, сохранение прежней номенклатуры, доминация авторитаризма, соединение политической и экономической власти, несгармонизированная внешняя политика. Решая эти общие проблемы, политические лидеры принимают те или иные стратегии, которые и определяют специфику данных стран. Несмотря на то что отличия в конфигурациях регионализма (сепаративное государство в Приднестровье, биполяризация Восток-Запад в Украине и Беларуси, автономизированная власть на востоке Украины) имеют структурный характер, выбор стратегий политических лидеров новых независимых государств в основном обусловлен культурным (политическая традиция парламентаризма и европейскости) и моральным (авторитаризм как норма) выбором. Изучение политических и идентифицирующих стратегий акторов позволяет увидеть, как они легитимируют ситуации, возникшие из наличного контекста и обусловленного им выбора.

В ответ на расширение Евросоюза на восток эти страны разработали разные идентифицирующие стратегии, на которые ЕПД старается ответить, «избегая образования новых расколов»[4]. Эти стратегии вольно или невольно сталкивают тех, кто принимает европейские ценности и тех, кто, напротив, их отвергает. Взаимосвязь между идентичностью и политикой является весьма значимой для восточных соседей Евросоюза в силу того, что они пока имеют слишком короткую историю государственного суверенитета (тринадцать лет) и, как следствие, слабо институционализированную политику (мультипартизм, отсутствие практики дипломатических отношений, советское наследие).

Политика нуждается в идентичности в качестве исходной основы, но идентичности зависят от стабильности и политической воли[5]. В этой работе речь пойдет об анализе разногласий, связанных с тем, как украинские, белорусские и молдавские акторы себя детерминируют и как они действуют в зависимости от определения своих идентичностей. Лучше всего такому анализу способствуют выборы, потому что обнаруживают и отражают политические разделения и разломы идентичностей. Следующие президентские выборы в Украине (октябрь 2004 г.) должны будут дать ответ о сроках президентского правления Л. Кучмы, которое длится уже 10 лет. Парламентские выборы, которые пройдут в то же время в Беларуси, не будут угрожать авторитарному режиму А. Лукашенко, избранного, так же как и Л. Кучма, в 1994 г. Но они смогут помочь белорусской оппозиции подготовить президентские выборы 2006 г. и измерить уровень социального протеста через результаты референдума, организованного в это же время А. Лукашенко для снятия ограничений с президентского мандата. Парламентские выборы в Молдове, намеченные на февраль 2005 г., будут своего рода испытанием как для коммунистического правительства, так и для либеральной оппозиции. Выборы в этих странах представляются очень важными еще и потому, что позволят сказать населению, согласно оно или нет

с предложенными стратегиями построения наций, политическими системами и внешней политикой.

Данный анализ представляет собой результат полевого исследования и изучения в течение последних 10 лет постсоветских стран, в частности Украины и Беларуси. Посещение осенью 2003 г. новых стран-соседей Евросоюза позволило собрать многочисленный фактический материал (статьи, политические документы, журналы, научные издания) и провести интервью с различными акторами политической и публичной жизни (политические и административные руководители, лидеры общественных организаций, дипломаты, исследователи социальных наук, журналисты).

ИДЕНТИФИЦИРУЮЩИЕ СТРАТЕГИИ И ПОСТРОЕНИЕ НАЦИИ

Украина, Беларусь и Молдова являются Нациями-Государствами, которые занимают территории, принадлежавшие в прошлом разным политическим образованиям (Великому княжеству Литовскому, Российской империи, Австро-Венгерской империи, Румынии, Польше). Общим для них является территориальный передел СССР и современная история, проникнутая советской политической культурой. Идентифицирующие дискурсы в данных государствах конструируются вокруг поиска определения нации относительно советского прошлого (для выявления преемственности или разрыва). Работа по формированию нации выявляет различие идентичностей в этих странах и иное отношение к советскому прошлому. Несмотря на то что процесс национального конструирования находится только в самом начале, он уже свидетельствует о формировании в каждой стране различного национального воображаемого.

К тому же в Украине, Беларуси и Молдове существует по несколько идентифицирующих дискурсов, принадлежащих различным политическим и социальным группам. Эти дискурсы являются одновременно и результатом и фактором легитимации политических трансформаций. Несмотря на то что основной целью идентифицирующих дискурсов является создание Нации-Государства, они затрагивают и иные уровни идентификации (региональный, наднациональный).

Идентифицирующие дискурсы

Мобилизация националистических притязаний в каждой из советских республик лежала в основе развала СССР. Эти националистические требования были сформулированы и поддержаны интеллектуальной элитой, объединенной в различные политические движения, наиболее значимыми среди которых являлись Народные фронты[6]. Прежде всего здесь речь шла о национальном возрождении, которое должно было доказать существование националь-

ных культур. Требования национализации сопровождались антисоветскими лозунгами, чаще всего основанными на русофобии. Главной целью деятельности Народных фронтов было осуждение культурной советской гомогенности и доказательство (через историю, обычаи, религиозную принадлежность и лингвистические практики) наличия национальных культур. С 1991 г. националистические аргументы были, в некоторой степени, заново использованы частью коммунистической элиты для легитимации своего нахождения у власти.

Биполяризация: Украина и Беларусь

В Украине и Беларуси присвоение части националистического дискурса бывшей номенклатурой, оставшейся у власти, повлекло за собой появление двух новых идентифицирующих дискурсов, которые меняли задачи внешней и внутренней политики. Первый тип дискурса, сепаратистский, касался возрождения национальной культуры, осуждения советских репрессий, доминации родного языка, переоценки исторических событий и реабилитации религии. Второй тип дискурса, унионистский, делал акцент на исторические и культурные связи между Украиной, Беларусью и Россией. Этот дискурс предпочитал использование национальной истории в контексте славянской цивилизации и поддерживал русскую культуру (главным образом через ее лингвистическую составляющую). Однако эта схематическая биполярность требует некоторых уточнений. В разные периоды сепаратистский и унионистский дискурсы неравномерно влияли на геополитические стратегии, к тому же они выступали в сочетании с другими идентифицирующими дискурсами, прежде всего региональными и наднациональными.

В случае Украины сепаратистский дискурс преобладал в политической жизни с начала 1990-х, в то время как унионистский дискурс регулярно использовался для подтверждения принятия некоторых решений внешней политики[7]. В историографии политические лидеры предпочитали собственную историю Украины, выделяли ее из русской, и осуждали преступления советского режима. Политическое превосходство этого идентифицирующего дискурса объяснялось стремлением легитимировать существование древней украинской государственности[8]. В целом политические элиты приспособились к этому дискурсу, о чем свидетельствует пример украинского президента Л. Кучмы, который в 2003 г. опубликовал книгу с провокационным названием «*Украина не Россия*». В данном случае идентифицирующая стратегия напрямую задействована в процессе легитимации политической власти в Украине.

Сепаратистский дискурс национальной украинской идентичности подвергался критике и сомнениям только некоторыми политическими группами, левыми или близкими к Коммунистической партии, но содержание этого дискурса резко отличалось в зависимости от политических ориентаций его сто-

ронников. Политические элиты, находящиеся у власти с 1994 г., прежде всего придавали значение гражданскому аспекту в процессе построения украинской нации, в то время как национал-демократы акцентировали антирусскую версию, осуждали имперскую Россию и колониальный статус Украины с XVII в. до обретения независимости в 1991 г. Что касается самых ярых сторонников украинского сепаратизма, то они наибольшее значение в процессе политической эволюции придавали этнизации украинской нации.

Историография Украины остается предметом ожесточенных дискуссий, которые обретают особое значение во время празднования исторических событий. 2003 год, объявленный в Украине «Годом России», был отмечен принятием украинским парламентом резолюции о голоде 1933 г., который квалифицировался украинскими депутатами как геноцид. Принятие этой резолюция вызвало острую критику со стороны Коммунистической партии и некоторых политических групп, близких к президенту Л. Кучме[9]. Тем не менее этот факт не помешал отметить 70-ю годовщину голода как трагедию, которая послужила национальному возрождению Украины. Это событие произошло за несколько недель до другого мероприятия – празднования 350-летия Переяславского договора 1654 г., согласно которому украинские казаки переходили под протекцию Российской империи. Тот факт, что подобные мероприятия имеют место, позволяет политическому руководству использовать их для легитимации противоречивых интересов внутренней (необходимый альянс с коммунистами или противостояние националистическому электорату) и внешней (европейская интеграция или экономические отношения с Россией) политики.

В политической жизни Беларуси с момента прихода к власти А. Лукашенко в 1994 г. преобладает унионистский дискурс. Референдум 1995 г. заново вводит национальные символы БССР, а русский язык наравне с белорусским становится государственным языком. Такие меры являются частью более глубокой политики, которая направлена на уменьшение значения белорусского языка за счет увеличения значимости русского и на формирование национальной идентичности на основе советской истории в ущерб истории, которая защищает национальные партикуляризмы и осуждает преступления сталинского периода. Эта политика идентичности трансформировалась в 2003 г. в национальную государственную идеологию. По мнению Президента, данная идеология не может представлять собой копию одной из «трех существующих идеологий – марксизм, либерализм и консерватизм», но прежде всего должна отражать белорусские традиции и обычаи[10]. Национальную идеологию следует конструировать, соединив элементы коммунизма и консерватизма против либерализма как «агрессивной идеологии», символа «социального неравенства между людьми, конкуренции и индивидуализма»[11]. Хотя Лукашенко и вписывает национальную историю в советскую, но он не стремится полностью уничтожить белорусскую специфику. Напротив, белорусский народ представляется

им как наиболее сохранившийся из всей восточнославянской цивилизации и прерванной золотой советской эпохи[12]. Формирование национальной идеологии в Беларуси служит, с одной стороны, оправданием специфической политической модели, соответствующей характерным чертам белорусов, а с другой – созданию Союза с Россией, целью которого является простирание белорусской модели за ее теперешние пределы и удовлетворение личных амбиций Лукашенко, а именно стремление стать президентом этого Союза.

Унионизм и национализм: Молдова

Пример Молдовы отличается от примера Украины и Беларуси тем, что требования националистического движения в Молдове в конце 1980-х сводились не к независимости Молдовы, а к ее присоединению к Румынии. Таким образом, Молдова является единственной бывшей советской республикой, где националистическое движение прибегало не к сепаратистскому, а к унионистскому дискурсу, который опирался на панруманизм и отвергал всякую форму акцентированных отношений с русским (славянским) миром. Молдавская специфика состоит в том, что партикуляристский дискурс становится сначала привилегией центристских партий, а затем левых, которые себя позиционируют как антинационалистические[13].

В течение первых лет независимости, несмотря на то что идея государственного объединения Молдовы и Румынии была отвергнута ввиду своей непопулярности, официальная историография предпочитала рассматривать историю Молдовы как часть румынской истории.[14] Эта версия, идущая в разрез с советской, была поддержана концепцией двух румынских государств, ставшей политическим лозунгом с 1991 г[15]. Она и послужила основой для появления новой дисциплины «История румын», что, по мнению Солонари, делает теперешнюю ситуацию Молдовы исторически нелегитимной[16]. Но концепция двух румынских государств популярна лишь у части интеллектуальных элит и не соответствует доминирующему с 1992 г. идентифицирующему дискурсу. Этот дискурс делает акцент на отличии молдавской идентичности от румынской, указывая в качестве причины специфическую историю территорий, которые сегодня входят в состав Молдовы. Язык в Молдове – молдавский, а его схожесть с румынским объясняется принятой в 1989 г. латинской транскрипцией. Дискурс молдавской идентичности формируется на основе фактов древности молдавского княжества, русского княжества в Бесарабии, советской модернизации и создании независимого государства в 1991 г. Он преследует цель легитимации национальных молдавских интересов и отклонение идеи национальной идентификации с румынской идентичностью, представленной коммунистическим руководством, как одну из составляющих экспансивной политики ру-

мынских политических лидеров. А вот приверженцами панруманизма этот идентифицирующий дискурс рассматривается как антинационалистический.

Уже было предпринято несколько попыток, чтобы собственно молдавский дискурс был представлен в преподавании истории. Первая попытка вместить курс румынской истории в рамки молдавской была сделана историками Кишиневского государственного университета в марте 1995 г., но она провалилась после акций протеста националистических групп. В 2002 г. Коммунистическая партия, находящаяся у власти с 2001 г., предприняла попытку ввести в школах курс истории Молдовы и обязательное обучение русскому языку. Но под давлением оппозиции и следуя рекомендациям Совета Европы, эти программы были отменены, однако их содержание продолжает развиваться некоторыми руководителями компартии и бывшими историками Академии наук[17].

Иидентифицирующие дискурсы в новых странах-соседях ЕС показывают, что их национальная идентичность находится в процессе формирования и является источником политических и историографических дискуссий. Они также свидетельствуют, что Украина, Беларусь и Молдова все больше отличаются друг от друга и все дальше удаляются от советского прошлого. Национальное конструирование продолжает следовать политическим трансформациям и эволюции субнациональных и наднациональных форм идентификации.

Сепаратизм и управление автономиями

Национальное формирование весьма зависимо от территориальной целостности, особенно значимой для новых государств. Эти страны должны были найти «постсоветские» решения для управления национальными образованиями и автономиями. Правда, Беларусь не была затронута автономистскими проблемами, а вот в Украине и Молдове они встали со всей остротой. Но теперь только проблема Приднестровья остается нерешенной. Гормонизация субнациональных вопросов идентичности является гарантом не только стабильности национальной идентичности и успешного национального конструирования, но также политической демократизации данных стран. Так, например, Молдова вступила в Совет Европы в 1995 г. только после решения конфликта с Гагаузской автономией.

Региональные автономии: Украина и Молдова

Требования автономии и независимости в регионах Украины и Молдовы прозвучали в 1990-х, разрушая территориальную целостность этих государств.

Крым юридически принадлежит Украине с 1954 г. и является автономной республикой с 1996 г. Особенность этого региона связана с его этническим

составом: согласно переписи 2001 г. в Крыму проживает 58% русских, 24,4% украинцев и 12,1% крымских татар. Увеличение татарского населения, которое остается в меньшинстве, связано с их возвращением после депортации в 1944 г. сталинским режимом. Это увеличение происходит за счет уменьшения русского населения при стабильности уровня украинского. Начиная с 1991 г. вопрос об опеке Крыма порождает напряженность в отношениях между Россией и Украиной, которые обостряются проблемой расположения русского флота в Севостополе. Образуется сепаратистское движение, что приводит к провозглашению независимости полуострова. Ослабление бдительности Российской Федерации по отношению к крымскому вопросу позволило украинскому руководству сохранить за Крымом статус автономной республики как «составляющей и неотъемлем» части Украины согласно Конституции 1996 г. С 1998 г. автономная республика Крым обладает законодательными и исполнительными органами и собственной Конституцией (с 1998 г.). Областями компетенций республики Крым являются сельское хозяйство, частная собственность, жилье, туризм, транспорт, больницы, а также охрана памятников культуры и истории. Статус Крыма более не оспаривается, но политическая, экономическая и социальная ситуация остается напряженной из-за противоречий между местной русской элитой, поддерживаемой большинством населения, и татарским меньшинством, требующим уважения своих прав как коренного населения. Ассоциации, представляющие интересы татарского меньшинства, регулярно предоставляют примеры дискриминации со стороны местных властей, особенно в обеспечении жильем и соблюдении прав собственности.

В отличие от Приднестровья, где радикальные сепаратистские притязания сохраняются, Гагаузская автономия рассматривается как успешное разрешение проблемы в области регулирования прав национальных меньшинств. Гагаузия – это автономный регион, расположенный на юге Молдовы и охватывающий территорию с туркоговорящим православным населением. Появление в Молдове в период перестройки унионистского прорумынского дискурса повлекло за собой развитие автономистских требований гагаузского меньшинства и русскоговорящего большинства в Приднестровье. После многих лет переговоров Гагаузская автономия признана и гарантирована Конституцией Молдовы 1994 г. Она позволяет Гагаузской автономии отделиться в случае объединения Молдовы с Румынией, пользоваться государственной символикой Молдовы, иметь законодательное собрание и исполнительные органы.

Автономное правительство наделено юрисдикцией в таких областях, как наука, культура, образование, здравоохранение, местная экономическая деятельность (бюджет, финансы, налоги), а также окружающая среда. Идея создания федеративного государства Молдовы в рамках разрешения приднестровского конфликта привела к разногласиям внутри политического руководства Гагаузии по поводу будущего статуса региона. Некоторые руководители надея-

лись принять участие в институциональном перераспределении страны, чтобы увеличить свое политическое значение на федеральном уровне.

Сепаратизм в Приднестровье

Приднестровский сепаратизм является ответом на панруманизм, распространенный в конце 1980-х молдавским Народным фронтом. Расположенный на востоке Днестра и на западе украинской границы, регион Приднестровья исторически, демографически и экономически отличается от остальной Молдовы. За исключением трех лет во время Второй мировой войны, этот регион никогда не входил в состав Румынии. Он населен в основном русскими и украинцами, хотя и молдаване образуют значительную демографическую группу (33%). Приднестровье представляло собой сердце молдавской экономики – индустриальный центр (военная промышленность) во времена СССР. В противовес молдавскому национализму здесь образовалось сепаратистское движение в защиту СССР, что привело к провозглашению независимости Приднестровья в 1990 г. Приднестровье не было признано международным сообществом, и этот факт повлек за собой двухлетнюю гражданскую войну. С начала независимости во главе Приднестровья стоит бывший директор завода Игорь Смирнов, который защищает автономию своей страны как места межэтнической толерантности (три признанных государственных языка) и как крепости, противостоящей агрессии молдавского руководства, поддерживаемого румынскими спецслужбами[18]. Гражданская война начала 1990-х, приведшая к сотням смертей, преподносится историками Приднестровья как геноцид. Идентифицирующий дискурс Приднестровья придает особую ценность советскому периоду, а также фактору близости России, которая оказывает этому региону экономическую, политическую и военную поддержку. С 1992 г. здесь находятся российские военные силы. Их полный вывод, предусмотренный в 2003 г. договором 1999 г., подписанным между Россией и ОБСЕ, до сих пор полностью не осуществлен. Более 10% жителей Приднестровья, среди которых большая часть должностных лиц, имеют российское гражданство.

Проблематика молдавской идентичности во многом зависит от присоединения Приднестровья к Молдове. Принцип федеративности, рассматриваемый молдавским руководством и западными дипломатами в качестве единственно возможного разрешения конфликта, расценивается молдавской оппозицией как вариант русификации и расчленения страны. А в Приднестровье считают, что федерация может привести к руманизации региона. Кроме проблем, связанных с вопросом идентичности, разрешение данного конфликта во многом зависит от политического выбора. В то время как руководство Молдовы стремится предотвратить конфликт, следуя задачам внутренней политики (территориальная и идентифицирующая стабильность, укрепление экономического

потенциала) и внешней политики (европейская интеграция), элиты Приднестровья стараются получить максимальную выгоду из этой ситуации, пользуясь отсутствием контроля над коммерческими и финансовыми потоками, проходящими через регион[19].

После прихода к власти в 2001 г. коммунистическое руководство пыталось решить вопрос сепаратизма в Приднестровье с помощью России, используя пятисторонние переговоры[20]. В 2003 г. меморандум по разрешению конфликта, названный «планом Козака» (именем заместителя главы администрации Президента России), обсуждался втайне всеми заинтересованными сторонами. Этот план предполагал создание асимметричной федерации, которая предоставляла значительные властные полномочия Приднестровью и статус субъекта Гагаузской автономии[21]. Однако это обсуждение стало известно обществу, что повлекло серию протестов в стране и создание Комитета по защите Конституции и независимости. Проект провалился – между прочим, и в силу негативной реакции европейских и американских политических деятелей. После этого среди некоторых молдавских политиков появилась даже идея о том, что независимость Приднестровья – это единственный способ укрепить молдавскую государственность и ускорить европейскую интеграцию.

Конфликт в Приднестровье, точно так же как и регионализм в Украине, демонстрирует, что стратегии идентичности в этих странах опираются на территориальную целостность, которая является главным элементом политической стабильности, а эта стабильность, в свою очередь, становится гарантом успеха интеграции в ЕС.

Европейство восточных соседей Европейского союза

С точки зрения географического расположения восточные соседи Европейского союза представляют собой европейские страны. Политическое руководство Украины и Беларуси регулярно настаивают на том факте, что географический центр Европы расположен в их странах. Таким образом они пытаются убедить европейских лидеров в том, что те не могут их игнорировать и что рано или поздно они станут членами ЕС. Европейская интеграция является одной из целей внешней политики Украины и Молдовы, что подтверждается политическими, культурными и историческими аргументами[22]. В случае Беларуси европейство используется прежде всего как аргумент, призванный показать, что ЕС не обладает монополией на европейскую идентичность.

Несмотря на появление после расширении ЕС идеи альтер-европейской идентичности, европейство новых стран-соседей является признанным фактом.

К новой наднациональной идентичности?

В отличие от стран-членов ЕС (до вступления) особенность новых стран-соседей состоит в том, что для них, ввиду пережитого советского опыта, признание ценности наднациональной идентичности не является новшеством. И если для одних граждан он имеет негативный смысл, то для других опыт интернационалистической идеологии представляется положительным фактором. Европейство в новых странах-соседях ЕС конкурирует с идеей славянской идентичности, которая заменила коммунистическую идею в постсоветской политической риторике. Но признанная коммунистическими партиями и группами славянофилов, идея славянской идентичности воспринимается национал-демократами всего лишь как артефакт, вытекший из русского колониализма. Хотя в отличие от Украины и Беларуси славянский характер молдаван может подвергаться сомнениям, дебаты по поводу правомерности действий Российской империи и СССР не обошли и Молдову. Правда, здесь они вписывались в более общую проблематику румынства Молдовы, которую защищали националисты и опровергали коммунисты. Интересно, что в этих странах самые радикальные критики славянской идеи очень часто предстают и самыми ярыми сторонниками европейства.

В отличие от идеи славянской идентичности, европейская идентичность очень редко критиковалась. Может потому что европейская идентичность в контексте современной политической истории не представляется как угрожающая независимости и ассоциируется с позитивными ценностями политической, социальной и экономической модерности. Идея европейства рассматривалась как способная развиваться и сосуществовать параллельно с национальным конструированием. Ее главными сторонниками являлись правые политические группы, защищавшие независимость своих стран. Они видели в распространении идеи европейства возможность ослабить зависимость от России. Вот почему аргументы за европейскую интеграцию присутствуют в сепаратистском дискурсе, а не в унионистском, за исключением Молдовы, где европейская интеграция представляется как первый шаг в направлении возможного объединения с Румынией. Только отдельные политические лидеры проводят различие между географическим европейством и культурной идентичностью своей страны. Это прежде всего касается лидеров коммунистических партий и белорусского президента, который делает акцент на принадлежности Беларуси к славянской цивилизации.

Присоединение к европейским ценностям

Представлять новых стран-соседей ЕС как европейские страны означает присоединять их к ценностям, которые защищают европейские институты в

интересах демократии, соблюдения прав человека и поддержания мира. В качестве членов Совета Европы и партнеров ЕС Украина и Молдова претендуют на то, что они разделяют эти ценности, даже если европейские институты регулярно указывают на их слабое присутствие в политике и жизни общества. Некоторые наблюдатели отмечают, что на самом деле проевропейские декларации не сопровождаются соответствующими политическими реформами. Что касается Украины, то это объясняется отсутствием политической воли, нахождением у власти старых коммунистических элит и влиянием института президентства на остальные ветви власти[23]. Противники Л. Кучмы являются не только приверженцами идеи европейской интеграции, но также ярыми сторонниками политических и экономических реформ внутри страны. Но пока проевропейский дискурс украинских лидеров состоит в основном из деклараций о добрых намерениях и является источником легитимации внешней и внутренней политики Украины. Этот дискурс обеспечивает политическое укрепление идеи процветания и модерности и позволяет противостоять давлению России, направленному на ограничение влияния Украины в евразийском пространстве.

В Беларуси, единственной европейской стране, не являющейся членом Совета Европы, дискурс идентичности не основывается на распространении европейских ценностей. С середины 1990-х белорусский лидер в своей идентифицирующей стратегии не перестает подчеркивать тот факт, что если даже европейские ценности и существуют, то они не могут являться ни монополией европейских институтов, ни привилегией стран-основателей ЕС. Присоединение к европейским ценностям здесь отвергнуто и заменено принципом невмешательства. Политическая модель белорусского президента основана на идее культурной специфичности Беларуси, которая опирается на альтер-европейский идентифицирующий дискурс. Александр Лукашенко представляет европейские институты как воплощение воли к экспансионизму, что может поставить под угрозу своеобразие идентичности белорусского народа. Это своеобразие выражается в восточном «славянстве», характеристиками которого являются социальные (сельскохозяйственный коммунатаризм) и культурные (православная религия) особенности. Но эта идентифицирующая стратегия преобладает только в официальной политической жизни и не принимается оппозицией, а также той частью белорусского населения, которая желает извлечь практическую пользу от европейского уровня жизни. В этом смысле чувство европейской принадлежности у граждан новых стран-соседей ЕС не всегда совпадает с идентифицирующими стратегиями, предложенными их политическими лидерами, а иногда даже и противоречит им.

Чувство европейской принадлежности (европейство)

Опросы общественного мнения показывают, что жители этих стран в большинстве благожелательно относятся к европейской идее и в плане собственной идентичности, и в перспективе вступления в ЕС. Весной 2001 г. в этих странах, а также в России, был проведен опрос общественного мнения под руководством Стефана Вайта, Марго Лайт и Джона Левенхардта с целью выявить и оценить в компаративном ракурсе наличие европейства в данном регионе[24]. Опрос засвидетельствовал положительное отношение к Европейскому союзу и к вероятности будущего вступления в него. В 2001 г. вступление в ЕС поддерживало 66%, 68 и 74%, опрошенных в Беларуси, Украине и Молдове соответственно[25]. Заметим, что положительное отношение к ЕС было выявлено при относительно слабом знании европейских институтов и при частом их смешивании с другими международными организациями. Опрос также обнаружил, что даже при благоприятном отношении украинских, молдавских и белорусских граждан к вступлению их стран в ЕС они в своем большинстве не готовы считать себя европейцами. На вопрос «Отождествляете ли вы себя с европейцами?» только 34% ответили положительно в Украине и Молдове[26]. Правда, процентное соотношение могло бы быть большим, если бы вопрос был сформулирован по-другому, например «Считаете ли вы себя европейцем?». Но самыми неожиданными оказались результаты исследования в Беларуси: 50% положительных ответов[27]. Такие результаты опрашивающие связывают в первую очередь с высоким уровнем географического перемещения белорусов, особенно в Польшу. Собеседование, проводимое во время опроса, показало, что «отождествление себя с европейцами» имеет разные смыслы: так, опрашиваемые иногда считали себя принадлежащими к Европе в противоположность Азии. Данное исследование свидетельствует также об отсутствии тождественности между отнесением себя к Европе и политическим выбором руководства страны. В Украине и Молдове, где европейская направленность внешней политики широко поддерживается обществом, опрошенные чувствуют себя менее европейцами, чем в Беларуси, где проводится антиевропейская политика.

Собеседования, проведенные во время опроса, так же как и полевые исследования, свидетельствуют, что для многих европейство представляется как своего рода доступ к более высокому уровню жизни, который некоторым гражданам уже удалось ощутить благодаря своей профессиональной деятельности, приведшей их за границу[28]. Они и являются ярыми сторонниками европейства в своих странах. В любом случае, следует признать, что идея европейства в этих странах достаточно популярна и идентифицирующие стратегии, выработанные на ее основе политическими руководителями, станут в будущем определяющими как для укрепления их собственных позиций, так и для стабилизации национальной идентичности. Но вопрос о европеизации Украины, Мол-

довы и Беларуси не будет окончательно разрешен без институционализации правил политической игры.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ДЕЙСТВИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕЖИМЫ

Формирование политических систем в новых странах-соседях ЕС дает повод как для дискуссий, касающихся природы политических режимов, так и для регулярных конфликтов между политическими институтами. Эти дискуссии и конфликты являются не только отражением становления политического плюрализма, но также свидетельством поиска политической идентичности. Парламентаризм, президентская система правления и авторитаризм в этих странах на самом деле легитимированы политической и культурной историей как советского, так и отдаленного прошлого, обусловленного европейской политической традицией. Противоречия в процессе формирования политических систем связаны, прежде всего, со статусом институтов и с определением их ролей и компетенций по отношению друг к другу. В то время как в Беларуси референдум 1996 г. окончательно прекращает все политические дебаты, в Украине и Молдове полемика продолжается, что свидетельствует об определенном политическом плюрализме и о разнообразии политических действий. Понятие политического действия дает возможность показать, насколько стратегии акторов являются определяющими в изменениях правил политической игры (трансформация режима, поправки в избирательное законодательство и в законы о политических организациях). Данное понятие позволяет также отобразить переплетение политического и экономического в президентских режимах этих стран. В Беларуси и Молдове политические режимы основываются на централизированной экономической власти. В Украине он определяется политической ролью олигархов.

Институциональные противоречия

Для стран, переживших десятилетия тоталитаризма, вопрос выбора формы политической институализации был решающим и вызвал многочисленные конфликты. Восстановленные коммунистические силы сражались за парламентаризм, оценивая президентский режим как вероятную угрозу персонализации власти. К тому же в парламентаризме они видели своего рода модерное возрождение власти советов. Другие политические силы, среди которых часть националистов, поддерживали президентский режим как способный укрепить независимость постсоветских стран.

Сторонники президентского режима делали акцент на таких понятиях, как порядок и эффективность, защитники парламентской формы власти, в свою очередь, настаивали на плюрализме и коллегиальности. В итоге природа ре-

жимов в этих странах оказалась полностью зависимой от отношений между двумя главными политическими институтами: президентом и парламентом. И только изменение Конституции позволило разрешить кризис между этими двумя институтами власти. Но если в Украине оказалось возможным политическими средствами достигнуть консенсуса, то в Молдове и Беларуси не обошлось без открытого противостояния. Эти кризисы и последовавшие за ними конституционные изменения нередко провоцировались действующими президентами, которые искали возможность увеличить свою власть, чаще всего посредством референдумов, которые стали эффективным орудием постсоветского популизма.

В Молдове и Беларуси политические системы до этого времени остаются стабильными, но по совершенно разным причинам. В Молдове парламентская форма правления, принятая в 2000 г., не подвергается ни оспариванию, ни сомнению ни одной политической силой, в то время как в Беларуси институциональная стабильность – это прежде всего результат авторитаризма президента А. Лукашенко. В Украине в основу проекта конституциональной реформы легли предложения Л. Кучмы. Эта реформа направлена на установление парламентской формы правления. Между прочим, в 2000 г. он же организовывал референдум для увеличения полномочий президента и уменьшения власти парламента. Политическая стратегия Л. Кучмы все время изменялась в зависимости от степени его популярности.

Украина: условный полупрезидентский режим

Украинский режим представляет собой результат компромисса политических сил, прежде всего, между двумя главными политическими институтами: парламентом (Верховна Рада) и президентом[29]. В июне 1996 г., когда конституционные дебаты продолжались уже два года, Парламент под давлением со стороны президента принимает Конституцию, устанавливающую президентский режим. Коммунисты голосуют против, но социал-демократы поддерживают этот проект, укрепляющий, по их мнению, независимость и территориальную целостность Украины. Центристы также присоединяются к проекту Конституции, опасаясь референдума, который мог бы привести к ослаблению полномочий парламента или к его роспуску.

Согласно новой Конституции, президент избирается на всеобщих выборах сроком на пять лет, с возможностью переизбраться еще раз. Он назначает премьер-министра с согласия Рады, но может приостановить его полномочия или снять с должности. Президент имеет право аннулировать решения Совета Министров Украины и Совета Министров автономной республики Крым. Он также является главнокомандующим и имеет право наложения вето на законодательные акты, принятые Верховной Радой. Согласно Конституции и украин-

скому законодательству, президент принимает декреты и постановления, имеющие силу на всей территории. Верховная Рада, единственный законодательный орган в Украине, состоит из 450 депутатов, избранных на всеобщих выборах сроком на четыре года. В 1997 г. была принята смешанная избирательная система: половина депутатов избирается по мажоритарному принципу, а другая половина по пропорциональному (порог 4%).

В 2000 г. Леонид Кучма организует референдум для принятия конституционных поправок, увеличивающих полномочия президента (право роспуска парламента) и уменьшающих полномочия парламента (отмена парламентского иммунитета, двухпалатного парламента, уменьшение общего количества депутатов). Рреферендум получает необходимую поддержку населения, но предложения президента не принимаются из-за сильного сопротивления парламентариев.

В феврале 2003 г. украинский президент предлагает новый проект конституционных реформ[30], направленный на переход к парламентско-президентской республике. Идея бикамерализма была заново реставрирована, и полномочия парламента относительно назначения правительства расширились. Этот проект прогрессивно развивался при поддержке коммунистической и пропрезидентской групп в парламенте. Записанный под номером 4105 и названный проектом Симоненко – Медведчук (по именам председателя коммунистической парламентской группы и главы администрации президента), он предусматривает выборы президента парламентом и увеличение полномочий правительства, а также укрепление контроля над деятельностью парламентариев.

Этот проект, представленный как символ уважения европейских ценностей, имеет особое значение для президентских выборов 2004 г. Хотя Конституционный Суд и разрешил Лп Кучме пойти на третий мандат[31], но ввиду его слабой популярности шансы победить на выборах очень призрачны. Возможности его главного политического соперника, Виктора Ющенко, бывшего премьер-министра и лидера парламентской группы «Наша Украина», оцениваются намного выше. Все наблюдатели утверждают, что последняя конституционная реформа предоставляет центристским силам, сосредоточенным вокруг главных олигархических кланов, которые контролируют пропрезидентское большинство, удержаться у власти. Венецианская комиссия Совета Европы указывает в своем экспертном отчете на то, что сохранение значительных президентских полномочий противоречит идее установления парламентского режима[32].

Чтобы данный конституционный проект был утвержден, необходимо одобрение двух третей парламентариев (300 депутатов). Для его принятия пропрезидентское большинство в парламенте слилось с парламентскими группами коммунистов и социалистов, которые требовали изменения избирательного законодательства в пользу единой пропорциональной системы.

Коммунистическая партия является одним из главных бенефициантов этой избирательной системы и непосредственно участвовала в принятии в марте 2004 г. пропорционального принципа с понижением проходного минимума в парламент с 4 до 3%.

Несмотря на все это, новый конституционный проект не был принят, поскольку альянсу коммунистов и пропрезидентского большинства не хватило 6 голосов. Некоторое время спустя председатели пропрезидентских парламентских групп пришли к согласию на президентских выборах поддержать единого кандидата. Выбор пал на действующего премьер-министра Виктора Януковича, председателя партии Регионов, который представлял интересы донецкого клана. Его назначение было утверждено главными центристскими политическими силами страны, несмотря на критику некоторых политических лидеров парламентского большинства, которые опасались ослабления их влияния в структурах власти.

Ставки президентских выборов октября 2004 г. достаточно высоки для Украины, ввиду того что избиратели должны будут высказаться за прекращение (или продолжение) эпохи Л. Кучмы. С институциональной точки зрения, речь идет о выборе политического режима будущего. С политической точки зрения, возможен приход к власти национал-демократов. Расстановка сил выглядит напряженной, опросы общественного мнения предвидят дуэль Ющенко – Янукович с возможным разделением голосов во втором туре 36,8 и 31%[33]. Изменение правил политической игры – это свидетельство существования в Украине институционализированного плюрализма, чего нет в Беларуси.

Беларусь: авторитаризм президента Лукашенко

В отличие от украинского президента, А. Лукашенко, избранный в июле 1994 г. (в прошлом депутат и директор совхоза), для изменения политического режима воспользовался референдумом. После первого референдума 1995 г. он, нарушая демократические принципы, организует второй в 1996 г., который утверждает поправки к Конституции, увеличивающие его полномочия и президентский срок до 2001 г. Отклонение проекта конституционной реформы, предложенного парламентом (Верховным Советом) и провал процедуры импичмента, начатой парламентариями против президента в момент подготовки референдума, свидетельствуют о плебисцитном характере его власти.

Референдумы позволили А. Лукашенко применить на практике свою концепцию прямой демократии. Он демонстрирует себя «народным» президентом не только ввиду своего социального происхождения, но и потому, что ратует за благосостояние своего народа. Его непредсказуемые высказывания и участие в различных мероприятиях повседневной жизни (широко медиатизированные) напоминают в какой-то степени советский культ личности. Пере-

выборы А. Лукашенко (75% голосов избирателей в сентябре 2001 г.) являются скорее примером подчинения харизматическому влиянию и чувству моральной обязанности поддержать «своего» Президента, чем результатом сознательного выбора[34].

Отказ А. Лукашенко от посреднической власти политических партий и в более широком смысле от принципа политического представительства в законодательных органах является частью популистского способа легитимации его власти. Уменьшение полномочий парламента вписывается в данную схему. Парламент, который с 1966 г. является двухпалатным, состоит из Совета Республики (Верхняя палата), треть депутатов которого назначается президентом, и из Палаты представителей (Нижняя палата), где депутаты избираются на четыре года в основном из бывших парламентариев (количество мест – 110). Парламентские выборы в октябре 2000 г. не изменили состав Палаты представителей, который должен отражать сплоченность народа и не допускать существование парламентских групп различных политических ориентаций.

Согласно конституциональным изменениям, парламент, полностью починившийся президенту, не располагает более оппозицией, способной создать определенную политическую альтернативу. Единственными формами действия оппозиции остаются уличные манифестации и пикеты. Ввиду установления государственной идеологии и уничтожения независимых организаций, вопрос о смене режима связывается только с падением диктатуры (вариант украинского институционального противостояния априори невозможен). Тем не менее противники Лукашенко остаются убежденными, что только парламентская форма правления может служить защитой от авторитарного режима. Но персональные амбиции могут заставить их поменять мнения, как это показывает украинский пример. Когда В. Ющенко оценил вероятность своей победы на президентских выборах как высокую, его поддержка идеи парламентаризма несколько ослабла. Белорусская оппозиция могла бы прибегнуть к подобной стратегии, если бы верила, что будущие президентские выборы в 2006 г. имеют реалистическую перспективу смены режима. Но А. Лукашенко уже готовится продолжить свое нахождение у власти и организовывает в октябре 2004 г. референдум о пересмотре статьи Конституции, которая ограничивает его президентство двумя сроками. Что касается парламентских выборов, которые пройдут в то же время, они будут скорее всего напоминать выборы 2001 г. и обеспечат, благодаря широкому использованию административного ресурса[35] и подавлению кандидатов от оппозиции, победу сторонникам президента.

Молдова: парламентский режим Коммунистической партии

Конституция Молдовы, принятая парламентом в 1994 г., устанавливает полупрезидентский режим, где президент и правительство разделяют между со-

бой функции исполнительной власти. Невнятное распределение властных полномочий между двумя институтами служит поводом для постоянных конфликтов. Избранный президентом в 1996 г. П. Лучинский, бывший секретарь Коммунистической партии Молдовы и председатель парламента, организует в мае 1999 г. референдум, чтобы, минуя парламентскую оппозицию, добиться увеличения своих полномочий. На этом референдуме он собирает более 60% голосов, но его результаты не были признаны действительными из-за низкой явки избирателей (55% вместо минимально требуемых 60%).

В то время как Петр Лучинский продолжал настаивать на увеличении властных полномочий президента, партия коммунистов, которая традиционно ратует за власть советов, создает неожиданную коалицию с Христианско-демократической партией, вышедшей из молдавского Народного фронта, созданного в 1989 г. и известного своими националистическими требованиями. Вместе они предлагают проект конституционной реформы, устанавливающий парламентскую форму правления, который был принят в июле 2000 г. подавляющим большинством парламента. Этот факт можно расценивать, как своеобразную победу парламента над президентом. Кандидат на переизбрание на президентских выборах 2000 г. П. Лучинский не имел никакого шанса быть выбранным парламентом, поскольку его парламентские противники приняли конституционную поправку, предусматривающую избрание президента квалифицированным большинством в три пятых от общего количества депутатов. Новая Конституция предполагает также уменьшение полномочий президента в пользу парламента, который может его отстранить большинством в две трети, и в пользу правительства. Теперь оно обладает правом издавать декреты, имеющие статус законов, в двенадцати областях, среди которых финансы, международные и внутренние экономические отношения, сельское хозяйство и правосудие.

В первое время политические лидеры считали, что изменение режима в Молдове – увеличение полномочий премьер-министра и правительства относительно Парламента и сокращение президентских полномочий – принесет политическую стабильность стране[36]. И вообще, Молдова тогда представлялась положительным исключением на фоне остальных стран СНГ, где почти всюду устанавливалась президентская власть. Но затем последовала сокрушительная победа Коммунистической партии на парламентских выборах 20 февраля 2001 г., которая набрала 50,1% голосов и получила 71-е место из 101 в парламенте, что позволило ей избрать своего лидера, В. Воронина, бывшего министра внутренних дел советской республики Молдовы (1989–1990), президентом страны и тем самым впервые вернуть к власти коммунистов на постсоветском пространстве. Эта победа осуществилась отчасти благодаря предвыборной кампании, которая была нацелена на разоблачение коррупции в рядах посткоммунистических элит и опиралась в основном на былых сторонников партии и

административных работников, не уличенных в постсоветском переделе власти. С этого момента монополия Коммунистической партии в политических институтах власти позволяет молдавскому коммунистическому президенту играть политическую роль подобную той, что играют президенты Украины и Беларуси[37]. Тем не менее противники режима не ставят под сомнение парламентский режим как таковой и продолжают вести политическое и идеологическое сражение, чтобы выиграть следующие парламентские выборы 2005 г.

Структуры и системы власти

Хотя политические режимы в восточных странах ЕС отличаются друг от друга, структуры власти (прежде всего институт президентства) имеют определенную схожесть. Это касается не только Украины и Беларуси, но и Российской Федерации. В этих странах президентское управление, несмотря на все изменения режима, представляет собой институционализированную власть и имеет вертикальную организацию, где доминирующее положение занимает администрация президента.

Правда, Украина отличается от своих соседей с Севера и Запада тем, что здесь власть прежде всего опирается на на регионально распределенный индустриальный капитал, с чего и происходят непрекращающиеся властные конфликты между различными олигархическими группами, зависящими от института президентства. В данном контексте президентские выборы октября 2004 г. представляют собой очень важное событие, потому что грозят перераспределением капиталов. И поэтому выборы будут использованы не для оптимизации политической системы относительно рыночной экономики, а для ее консервации, гарантирующей защиту отдельных промышленно-индустриальных кланов.

Вертикаль власти и администрация президента

Понятие вертикали власти, состоящей из президентской администрации, Совета безопасности и местных администраций, используется политическими элитами, чтобы выделить президентскую власть в политических структурах постсоветских стран. Президенты Украины, Беларуси и Молдовы утверждают, что данная структура власти позволяет проводить более эффективную социальную и экономическую политику. Советы безопасности являются институтами координации в области защиты и обороны, а также контроля структур исполнительной власти. Ими руководят действующие президенты, а управляют высокопоставленные профессионалы, каждый из которых представляет собой опору президентской власти. В Украине им является В. Радченко, быв-

ший глава Службы безопасности Украины, бывшей структуры КГБ, в Беларуси это Г. Невиглас, бывший руководитель Государственного пограничного комитета и глава Службы безопасности президента, а в Молдове это Ион Морей, бывший министр юстиции Молдовы.

Администрация Президента (основной институт поддержки политического режима) и аналитическая и материально-техническая структура одновременно. Они создавались вместе с установлением института президентства (в 1991 г. в Украине и Молдове, в 1994 г. в Беларуси) и по сей день остаются основной опорой президентской системы власти. Президентские администрации являются одними из самых непроницаемых административных органов в постсоветских политических системах. Отсутствие информации о данных структурах свидетельствует, что они обладают властью в сфере принятия решений и информационного контроля. Их основной деятельностью является подготовка президентских указов, экспертная работа и контроль за выполнением президентских распоряжений как в центре, так и на местах. В Украине эта структура осуществляет также деятельность по лоббированию президентских интересов в различных политических институтах и средствах массовой информации. В Беларуси она еще занимается и подготовкой проектов законов ввиду слабой законодательной власти парламента. Это в меньшей степени касается Украины, где парламент играет основную роль в разработке и принятии законов. Проект конституционной реформы за № 4105, вытекший из переговоров между главой администрации и председателями парламентских групп коммунистов и социалистов, отражает то влияние, которое имеет администрация президента на политическую жизнь страны.

С июня 2002 г. В. Медведчук (адвокат по образованию), бывший депутат, проигравший на парламентских выборах в марте 2002 г., и председатель Объединенной партии социал-демократов, руководит Администрацией Президента Украины. Он входит в число самых известных олигархов страны (глава киевского клана), один из самых богатых политических деятелей Украины. Его задачей является укрепление сотрудничества между парламентом и Администрацией Президента, а именно с нестабильным парламентским пропрезидентским большинством. Политическая роль В. Медведчука зависит не только от результатов президентских выборов, но и от будущего его проекта конституционных реформ. В противоположность тому, что мы наблюдаем в Украине, в Беларуси глава Администрации Президента остается в тени. Всевластие А. Лукашенко препятствует проникновению на политическую сцену какого-либо политика, что делает административных чиновников еще более зависимыми от президента. С сентября 2001 г. главой Администрации является У. Латыпов, бывший первый советник президента (1995–1998), бывший министр иностранных дел (1998–2000) и бывший генеральный секретарь Совета безопаснос-

ти (2000–2001). Несмотря на то что У. Латыпов рассматривается как представитель российских интересов в Беларуси, он уже неоднократно занимался нормализацией отношений с Европой[38].

Хотя в Молдове поста главы Администрации не существует с июня 2002 г., аппарат президента является влиятельной структурой. М. Ткачук, бывший депутат от коммунистов (2001–2002), назначенный на пост советника президента по внутренним делам, считается серым кардиналом В. Воронина[39]. О. Рейдман, вице-президент холдинга Агрос-Интекс, назначенный в то же время на пост советника по экономическим вопросам, является одним из самых влиятельных политиков в области экономики.

Роль олигархов и экономической власти

Термин олигарх появился в 1990-х гг. для обозначения предпринимателей, играющих определенную политическую роль. Их деятельность началась с развала СССР путем накопления огромного капитала. Эти новые предприниматели внедрились в политику в основном для того, чтобы оборонять корпоративные интересы и пользоваться политической защитой. В отличие от Беларуси и Молдовы, в Украине олигархи играют значительную роль в политической жизни. Они разделяются на три основные группы[40].

Первую группу, называемую киевской, возглавляет глава Администрации Президента, В. Медведчук. Она контролирует несколько предприятий в электроэнергии и металлургии, телевизионный канал с большой аудиторией (Inter) и ежедневное издание «Киевские Ведомости»[41]. Другой влиятельный предприниматель, входящий в эту группу – Г. Суркис. Он председатель футбольного клуба «Динамо» (Киев), а также председатель Социал-демократической партии.

Вторая группа (донецкая) управляется Р. Ахметовым, одним из самых богатых олигархов Украины. Он владелец предприятий по переработке природного сырья и горной промышленности. Политическую власть этой группы обеспечивает Виктор Янукович, бывший руководитель Донецкого региона, назначенный премьер-министром в ноябре 2002 г. (и председатель партии Регионов). Депутаты этой партии составляют одну из самых влиятельных парламентских групп. Другой руководитель этой партии, Н. Азаров, первый вице-премьер и министр финансов, является одним из сторонников проекта Единого экономического пространства, подписанного в феврале 2003 г. президентами Украины, Беларуси, России и Казахстана. Назначение двух саратников В. Януковича, одного на пост главы Генеральной прокуратуры, другого на пост вице-премьера по энергетическим вопросам, значительно укрепило политический потенциал донецкой группы.

Третья группа – днепропетровская, считается самой влиятельной. Она контролирует несколько заводов по производству оборудования для трубопрово-

дов и обладает значительной частью капитала металлургических заводов. Она опирается на поддержку многих национальных и региональных каналов телевидения. Лидер этой группы В. Пинчук, депутат, генеральный директор холдинга Interpipe и зять президента Л. Кучмы. Политически она представлена Рабочей партией С. Тихипко (управляющий Национального банка Украины), которая располагает 29 депутатами в парламенте.

В Беларуси и Молдове не существует явных олигархов[42]. Предприниматели здесь пользуются некоторой политической поддержкой, однако их влияние намного меньше, чем в Украине. Даже самые богатые предприниматели Беларуси и Молдовы не имеют своих политических партий. В случае Беларуси, где экономический сектор почти не приватизирован, директорам предприятий, проявляющим излишнюю автономию, грозят серьезные репрессии. Одним из главных экономических органов является Управление делами в составе президентской администрации. Этот департамент, основанный в 1994 г., быстро приобрел репутацию государства в государстве, поскольку управляет президентским фондом, бюджет которого сравнивают с государственным. Основным принципом данного управления является включение наиболее коммерчески прибыльных видов деятельности в монопольное распоряжение президента. Под его контролем уже находятся лесная и мебельная промышленность, большая часть недвижимости в Минске, почти весь туристический и гостиничный комплекс Беларуси, а также национальные парки[43]. В феврале 2004 г., через десять лет после скандального дела с «Торгэкспо»[44] , Управление делами президента вновь заставило заговорить о себе после ареста его руководителя Г. Журавковой, обвиненной в краже и в злоупотреблении служебными полномочиями в пользу предприятия «Белая Русь», которое обладает значительными привилегиями в государственной монополии на уголь, сахар, лес и рыболовство. Этот арест связан не только с увеличением власти самой Г. Журавковой, но также с возрастанием влияния клана силовиков (группы силовых структур страны)[45]. Управление делами президента полностью подчинено А. Лукашенко, который ограничивает всякую свободу его действий, будь то в экономической или политической области.

В Молдове самые богатые предприниматели не обязательно занимают политические посты, однако они осуществляют свое влияние через членов семей, имеющих административные и политические полномочия. Самый известный пример – сын президента Молдовы, О. Воронин, который управляет Финкомбанком и считается одним из самых богатых предпринимателей страны.

В Приднестровье политическое руководство обеспечивает контроль за всеми экономическими ресурсами, легальными и нелегальными. Глава сепаратистского государства, И. Смирнов, руководит как политикой, так и экономикой. Его сын – глава Таможенного департамента. Его доходы превышают бюджет государства[46], он (косвенно) контролирует сеть супермаркетов, заправочные

станции, часть медиарынка. Если в Украине олигархия способствует созданию некоторого экономического и политического плюрализма, то в Беларуси и Приднестровье она вытеснена автократией.

Политическое представительство и партийная принадлежность

Мультипартизм является частью политического пейзажа постсоветских стран. Это результат разброса взглядов относительно участия государства в экономике и выбора основ национальной идентичности. Политический плюрализм в этих странах выражается в разных формах, в зависимости от экономического и политического развития, а также стратегий политиков, которые пришли к власти в 1991 г.

Идеологические и партийные разделения

С 1990 г. идеологические приоритеты относительно мало изменились. Они касаются, прежде всего, роли государства в экономике и значения идентичности в государственном построении. Отношение партий к этим двум факторам зависит от оценки советского периода. По правую сторону политической сцены находятся коммунистические партии, которые выступают в качестве ярых защитников продолжения советского опыта. Они ратуют за возобновление государственного управления экономическим сектором и сохранение отношений с бывшими республиками СССР. Главными оппонентами коммунистических партий выступают национал-демократы и националисты. Они защищают экономический либерализм, независимость и интеграцию с европейскими странами. Партии этого направления берут свое начало в национальных и антикоммунистических движениях периода перестройки[47]. В Украине они объединены вокруг двух электоральных коалиций, «Наша Украина» В. Ющенко и «Блок Ю. Тимошенко», который насчитывает несколько политических партий, вышедших из Руха, главного националистического движения конца 1980-х. В Беларуси и Молдове народные фронты являются главными национал-демократическими силами: прежде всего речь идет о Белорусском народном фронте (БНФ), который возглавляет филолог В. Вячорка, и о молдавской Христианско-народной партии, сменившей в 1999 г. Молдавский народный фронт и возглавляемой Ю. Рошка, депутатом и бывшим журналистом.

Противостояние между коммунистами и национал-демократами часто презентуется как противостояние между консерваторами и реформистами, унионистами и выступающими за национальную независимость, пророссийскими и проевропейскими силами. Но так ситуация выглядит только в схеме. Если в

1994 г. Л. Кучма имел имидж пророссийского кандидата, которому противостояли национал-демократы, то в 1999 г. он уже рассматривался этими же национал-демократическими силами как защита от коммунистического кандидата в президенты. В 2004 г. парламентское большинство Л. Кучмы смыкается с коммунистами и национал-демократы снова мобилизуются против его политики.

Кроме коммунистических и национал-демократических партий по правую сторону политической сцены находятся также социалисты и социал-демократы, озабоченные социальной справедливостью. Они не обязательно продолжают советские традиции, а некоторые из них даже декларируют свою принадлежность к семье европейских социал-демократов (правда, чаще всего лишь в электоральных целях). В Украине это Социалистическая, Социал-демократическая и объединенная Социал-демократическая партия. Социалистическая партия состоит в основном из бывших членов Коммунистической партии Украины, СДПУ(о) руководит глава президентской администрации, но первая партия является членом социалистического Интернационала в отличие от второй, которая отказалась туда вступать. В Беларуси существует несколько социал-демократических партий: одна из них Народная Грамада Н. Статкевича, военного инженера по образованию, другая, Грамада бывшего главы государства С. Шушкевича. В Молдове партию социал-демократов возглавляет О. Нант, эксперт по Приднестровью. Его партия исповедует европейские принципы социал-демократии, но отказалась от вступления в антикоммунистическую коалицию на парламентских выборах 2005 г.

Между социал-демократическими и национал-демократическими силами находятся несколько типов политических партий, которые считаются центристскими. Эта позиция позволяет им избегать жестких идеологических установок и широко использовать политику компромисса. В Украине центристские партии состоят в основном из руководителей предприятий и чиновников центральной и местной администраций[48]. По итогам последних парламентских выборов эти партии составляют парламентское большинство, поддерживающее президента Л. Кучму. Они защищают, прежде всего, экономические интересы своего руководства и влиятельных членов олигархических кланов страны. В последнем случае речь идет о партии Регионов премьер-министра В. Януковича (донецкий клан) и Рабочей партии председателя Национального банка С. Тихипко (днепропетровский клан). В Молдове так называемые центристские партии объединены в электоральной коалиции, созданной в мае 2004 г. для проведения выборов 2005 г. Большинство из руководителей этих партий представляют собой бывших ответственных политических деятелей, ушедших в оппозицию после победы коммунистов в 2001 г. Основными левоцентристкими партиями являются Демократическая партия Д. Дъякова, бывшего председателя парламента, и альянс «Наша Молдова» под руководством Д. Брагши,

бывшего премьер-министра. Но главной центристской партией считается Социал-либеральная партия О. Серебряна, преподавателя университета и бывшего чиновника Министерства иностранных дел. В Беларуси понятие центризма мало используется, ввиду того что, во-первых, политические партии не представлены в парламенте, а во-вторых, основное политическое разделение в стране – это разделение между сторонниками и противниками политики президента. Только Объединенная гражданская партия А. Лебедько, бывшего депутата и бывшего члена команды первой предвыборной кампании Лукашенко (1994 г.), ушедшего в оппозицию в 1995 г., может считаться центристской ввиду своей оппозиции национализму. Однако с ужесточением белорусского режима эта оппозиция смягчилась и в данный момент ОГП считается одной из опор национал-демократических сил.

В Украине, Беларуси и Молдове существуют партии, которые мы можем квалифицировать как экстремистские. Их идеологический дискурс, отчасти идеализированный, сводится к вопросу об идентичности. Слева политической сцены расположились партии славянофилов, которые отстаивают идею славянства и интеграцию в такие наднациональные структуры, как СНГ и Единое экономическое пространство. Справа – ультранационалистические партии, требующие этнисизации своих государств и прибегающие иногда к антисемитским и русофобным аргументам. Они призывают к разгосударствлению, уничтожению всего советского наследия и отказываются сотрудничать с Россией, как с колониальной державой. Экстремистские партии не играют важной политической роли, так как не влияют на принятие политических решений. Вместе с тем они представляют собой мобилизационные силы, заслуживающие внимания, особенно во время празднования исторических событий. Их требования являются в равной степени относящимися к идентичности и к политике.

Институционализация политических партий

Институционализация политических партий в новых странах-соседях ЕС может быть измерена уровнем их социального укоренения и ролью в политических институциях. Социальное внедрение постсоветских политических партий зависит от времени их существования и способности мобилизовать материальные и человеческие ресурсы. Коммунистические партии и партии, образовавшиеся после их распада, лучше внедрены в социальную среду через реактивацию старых сетей мобилизации, датирующихся советским периодом. Тем не менее, за исключением Молдовы, коммунистические партии теряют свое влияние. Если в Беларуси их провал объясняется неприятием президентом самого принципа политической принадлежности, то в Украине ослабление коммунистов, которые собрали 20% голосов на парламентских выборах 2002 г.[49],

связано с увеличением политических предложений, а также с образованием правой оппозиции президенту Л. Кучме в начале 2000 г. Популярность молдавской коммунистической партии основана на двух факторах: популярности Владимира Воронина, который совмещает посты президента страны и председателя коммунистической партии, и политической несгибаемости самой партии, которая стабильно отстаивает принципы социальной справедливости. Увеличив прожиточный минимум, коммунисты Молдовы на практике подтвердили свои социальные установки. Хотя их популярность достаточно условна. В мае 2004 г. опросы общественного мнения показали, что только 29% избирателей желают проголосовать за них сегодня (против 45% два года назад)[50]. Относительно хорошо внедрены в социальную систему и так называемые национал-демократы. Они располагают сетями солидарности и поддержки еще с начала 1990-х. Что касается центристских партий, то они опираются на сети своих руководителей, которые отчасти вышли из рядов бывших комсомольцев[51] и ответственных чиновников экономического и финансового сектора.

Важную роль в распределении активной части населения и электората между политическими партиями играет вопрос идентичности. Приверженцы левых политических партий (коммунистов, социалистов и социал-демократов) представляют сельские, индустриальные и русскоговорящие области, в то время как национал-демократов поддерживает городское население, преимущественно люди с высшим образованием и говорящие на национальном языке. В Украине такое разделение особенно заметно через региональное распределение: во время парламентских выборов 2002 г. коммунистическая партия имела самое большое количество голосов в восточных индустриальных и русскоговорящих регионах, а коалиция «Наша Украина» побеждала в западных украиноговорящих областях. Подобное географическое распределение наблюдается также в Беларуси и, особенно, в Молдове, где приднестровский сепаратизм как раз и является таким следствием идентифицирующего разделения.

Политическая роль партий в Беларуси разительно отличается от их роли в Украине и Молдове. После референдума 1996 г. белорусские политические партии не представлены в политических институтах (прежде всего, в парламенте), который состоит исключительно из независимых депутатов (термин, использующийся для обозначения депутатов без партийной принадлежности). Поэтому партии слабо институционализированы и не играют заметной роли в политической жизни. Правда, оппозиция сумела структурироваться в несколько партий, однако различие между ними минимизировано по причине общей цели свержение диктатуры Лукашенко.

В Украине и, особенно, в Молдове политические партии имеют большое значение. Лучшим доказательством может послужить факт принятия пропорциональной системы на парламентских выборах 2001 г., а также принадлеж-

ность главы государства к одной из партий и его выборы парламентом. Пропорциональная система выгодна для тех партий, которые обладают определенным уровнем социального укоренения и выразительной политикой, как, например, коммунистическая партия. В Украине, при наличии достаточно широкого спектра политических предложений, раскол больших партий в начале 1990-х притормозил процесс партийной институционализации. Принятие единой пропорциональной системы в марте 2004 г. должно будет благоприятствовать институциональному укоренению партий при условии, что небольшие партии, прежде всего центристские, избавятся от принципа персонализации власти и что предвыборные коалиции перерастут в серьезные политические партии.

ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Международные события конца 1980-х коренным образом изменили ситуацию в Украине, Беларуси и Молдове, и они были вынуждены переопределить свою внешнюю политику и геополитические идентичности. Приобретенная независимость предполагала одновременную смену национальной и наднациональной идентичностей, а также изменение отношений с стратегическими партнерами, а именно с Россией и Евросоюзом. Геостратегическая ситуация этих стран повлияла на выбор внешней политики, иногда противоречивый, особенно в тех странах, где политический плюрализм соблюдался и ценился (Украина, Молдова)[52].

У всех восточных стран-соседей ЕС внешняя политика определена как многовекторная, хотя это и не обозначает одно и то же. Если в Украине и Молдове это диверсификация международных отношений, то в Беларуси – политика, ориентированная на Восток и на Юг. Внешняя политика Молдовы и Украины носит проевропейский характер и направлена на вступление в ЕС. Хотя данный приоритет без конца упоминается в официальных дискурсах, отношения с Россией, которые вписываются в логику продолжения новейшей истории, остаются определяющими. Они отражают взаимозависимость, особенно экономическую, которая легитимирует стратегию сохранения зон влияния России.

Сфера влияние России: значение экономического фактора

Отказываясь участвовать в программе добрососедства ЕС, но соглашаясь на партнерство, Россия представляется как региональная держава, которая стремится восстановить свои прежние сферы влияния[53]. Посредством применения таких структур региональной интеграции, как СНГ и Единое экономическое пространство, российские политические деятели стараются в двустороннем

порядке усилить свое экономическое присутствие в этих странах, особенно в энергетическом секторе.

Энергетическая взаимозависимость: Украина и Беларусь

Энергетический сектор – один из важных экономических рычагов влияния, которыми располагает российское правительство для укрепления своих интересов в западном регионе бывшего СССР. Украина, Беларусь и Молдова находятся в энегетической зависимости от России, а Россия зависит от Украины и Беларуси в транспортировке энергии в Европу. Понятно, что данная взаимозависимость носит асимметричный характер, если Россия располагает альтернативными транзитными возможностями, то ее соседи не имеют финансовых возможностей покупать газ и нефть по рыночным ценам.

Что касается Украины, то с 2003 г. в экономических и энергетических отношениях с Россией на первый план вышла проблема использования нефтепровода Одесса – Броды. Этот нефтепровод был построен для перекачки нефти Каспийского моря через Одессу (портовый город на юге Украины) и Броды (западный город Украины) в ведущие европейские страны. Но после окончания строительства нефтепровода многие русские нефтяные компании предлагали его использовать в обратном направлении для того, чтобы российская нефть переправлялась из России в Броды, а затем хранилась в танкерах на Черном море для продажи на международных рынках[54]. В феврале 2004 г. правительство Украины решает использовать нефтепровод, как это было изначально предусмотрено, для переправки нефти Каспийского моря в Европу. Однако в апреле 2004 г. Л. Кучма объявляет, что для большей рентабельности переправка будет осуществляться в обратном направлении (Броды – Одесса) за неимением покупателей и продавцов между Каспийским морем и Европой.

Конфликт вокруг нефтепровода имел как внутренние причины (различные интересы украинских деловых групп), так и внешние (приоритет европейской интеграции или евроазиатской). Оппозиция, во главе с парламентской группой «Наша Украина», несколько раз заявляла о том, что обратное использование нефтепровода Одесса – Броды наносит ущерб национальным интересам Украины и способствует развитию отношений с Россией в ущерб отношениям с ЕС. Европейское использование нефтепровода поддерживала донецкая группа, чьи интересы защищал премьер-министр Виктор Янукович и вице-премьер по энергетическим вопросам. Самый ярый сторонник российского использования нефтепровода – главное нефтеперерабатывающее предприятие Украины «Нафтагаз», которое защищало российские интересы через российско-британскую компанию TNK-BP. Европейский союз относится очень критически к попыткам украинского руководства играть на «два фронта». Ра-

зумное использование нефтепровода могло бы послужить как для диверсификации ЕС своих источников энергоснабжения, так и в качестве подтверждения Украиной ее проевропейской ангажированности.

В то время как белорусское руководство, считается, ведет пророссийскую политику, переговоры в газовом секторе между Беларусью и Россией, начатые в сентябре 2003 г., свидетельствуют о желании А. Лукашенко сохранить свой экономический суверенитет. В апреле 2002 г. в рамках союзного государства Россия и Беларусь подписывают договора, которые позволяют Беларуси импортировать российский газ и электричество по низким ценам. В обмен на это Беларусь обязалась создать совместное предприятие с Газпромом по транспортировке газа, а также продать часть Белтрансгаза (государственное белорусское предприятие по управлению газопроводами) Газпрому. Однако обе стороны так и не сумели договориться ни по поводу стоимости предприятий Белтрансгаза, которые надлежало приватизировать, ни по поводу доли Газпрома в новом совместном предприятии. В сентябре 2003 г. российское руководство анонсировало вероятность увеличение стоимости газа для Беларуси. Тогда Александр Лукашенко увеличил тарифы на транзит энергетических продуктов.

Формально главный пункт противоречий в этом конфликте, названном «газовой войной»[55], состоит в том, что Александр Лукашенко отказался продать россиянам по низкой цене часть предприятия Белтрансгаз. Но на самом деле белорусский президент считает, что покупка белорусских предприятий Россией может иметь следствием утрату государственного контроля над крупнейшими предприятиями, большинство из которых еще не было приватизировано, и таким образом он лишится главного аргумента в переговорах со своим восточным соседом. И если ранее Беларусь нередко представлялась как слабый партнер, то после «газовой войны» Александр Лукашенко заимел образ сильного президента, способного противостоять России, политические деятели которой не заботятся о судьбе своего народа[56].

Вопрос об участии россиян в приватизации белорусских предприятий стал воистину предметом двухстороннего шантажа. Во время пресс-конференции в феврале 2004 г. белорусский президент так резюмировал российскую стратегию по отношению к своему западному соседу:

«Трубы газовые хотят отдать Миллеру, электрические сети – Чубайсу, нефтепроводы – российской «Транснефти», нефтеперерабатывающие заводы – российским нефтяным компаниям, железные дороги – ОАО «Российские железные дороги» и так далее. Отдай и все. И притом за бесценок, а то и бесплатно. Я уже говорил: это все выше моих сил, на это я пойти не могу. За это рано или поздно спросят»[57].

Единое экономическое пространство: соответствие Европейскому экономическому пространству?

Договор о создании Единого экономического пространства (ЕЭП) между Россией, Беларусью, Украиной и Казахстаном был подписан в сентябре 2003 г., затем ратифицирован национальными парламентами весной 2004 г. Он предусматривает создание зоны свободной торговли, таможенного союза, а также свободного оборота товаров, капитала, услуг и рабочей силы. Этот договор также предполагает высокий уровень координации экономической и финансовой политики.

С российской стороны ЕЭП вписывается в долгосрочную перспективу укрепления экономических связей и поддержания своих сфер влияния на постсоветском пространстве. Российское правительство старается достичь согласия в области гармонизации внешней торговли, введения общих таможенных тарифов и создания конкурентоспособного климата. Россияне предпочитают таможенный союз свободной торговли, что позволяет им выдвигать свою кандидатуру на вступление во Всемирную торговую организацию (ВТО).

Подписание договора ЕЭП Л. Кучмой вызвало в Украине негативную реакцию прежде всего оппозиции, но также и некоторых высших чиновников, настроенных на интеграцию с Европой[58]. Противники ЕЭП представили этот договор как угрозу независимости Украины и предательство по отношению к украинскому народу. В день ратификации парламентом (20 апреля 2004 г.) манифестация собрала около 3000 участников под лозунгам «Нет Союзу. Нет возврату в СССР». Некоторые министры также негативно относятся к ЕЭП, подчеркивая противоречие между этим соглашением и процессом интеграции в ЕС и ВТО. Такой позиции придерживаются В. Хорошковский, министр экономики и европейской интеграции, который подал в отставку в январе 2004 г., и А. Чалый, первый замминистра иностранных дел и европейской интеграции (в отставке с мая 2004 г.). Среди самых ярых сторонников ЕЭП можно назвать первого вице-премьера и министра финансов Н. Азарова, который считает, что ЕЭП позволит поддерживать необходимый уровень экономического прироста после расширения ЕС и сделать украинскую экономику более конкурентоспособной. Сторонники ЕЭП также заявляют, что этот союз может быть козырем для интеграции Украины в ЕС, и используют пророссийский лозунг: «В Европу с Россией». А некоторые украинские политики и вообще представляют ЕЭП как ответ на отсутствие активности со стороны ЕС.

Позиция белорусского руководства по отношению к ЕЭП носит двойственный характер. Президент, традиционно ярый защитник процесса интеграции на постсоветском пространстве, был сдержанным во время подписания договора о Едином экономическом пространстве.[59]. Объяснением такой сдержанности может послужить увеличение проблем внутри российско-белорусского союза с момента переизбрания В. Путина на пост президента России. Правда, А. Лукашенко не упустил возможность расхвалить успехи ЕЭП, подчеркнув при этом преимущество российско-белорусского союза[60]. Однако газовый кон-

фликт не позволил белорусскому президенту придать особое значение преимуществам региональной экономической интеграции. В то время как Россия делает акцент именно на экономической интеграции, белорусский президент привлекает внимание к политической стороне союза. Он неуверенно говорит о денежном союзе, намеченном на 1 января 2005 г., который представляет, по его мнению, риск потери суверенитета. Это дает российской стороне возможность из года в год переносить подписание конституционного акта. Его принятие могло бы позволить А. Лукашенко удовлетворить свои амбиции и когда-нибудь стать президентом Союза. С 2003 г. белорусский президент стал более независимым и критичным по отношению к политическим деятелям России и к их попыткам реанимировать империю.

ЕЭП не слишком отличается от других подобных проектов на постсоветском пространстве (Союзное государство России и Беларуси, СНГ, Евразийское сообщество, ГУУАМ) и поэтому как бы не заслуживает особого внимания, но его идея зарождалась в особом контексте формализации отношений ЕС со своими соседями. Проект ЕЭП был подписан за несколько недель до того, как комиссия Евросоюза озвучила концепцию политики добрососедства. Эта концепция предлагает новым соседям пусть и долгосрочную, но перспективу интеграции в Европейское экономическое пространство[61]. Идея Единого экономического пространства в данном случае выступает как контр-проект для вступления новых соседей в ЕС.

Что касается Молдовы, то она находится в стороне от проекта ЕЭП, который объединяет главные торговые государства СНГ. Такое отстранение Молдовы связано с рядом экономических и политических факторов, но прежде всего с тем, что Россия является союзником сепаратистского государства Приднестровья, которое имеет экономический потенциал, превосходящий потенциал собственно Молдовы. В 2001 г. коммунистический президент Молдовы провел кампанию по сближению с Россией и провозгласил интеграцию своей страны в российско-белорусский союз, что должно было способствовать разрешению конфликта в Приднестровье и увеличению экономического роста. Однако провал этой политики сближения, особенно после отклонения российского плана разрешения приднестровского конфликта, вернул проевропейскую риторику на передний план политической сцены. После саммита ЕЭП в Ялте В. Воронин, негодуя, что не был приглашен «даже в качестве наблюдателя», заявил: «ввиду того, что основные страны-участники СНГ сознательно пошли на уменьшение деятельности СНГ, мы должны принять более решительную позицию по сближению с Европейским союзом»[62].

Европейский союз: «за» и «против»

Отношения между Европейским союзом и его новыми соседями изменялись в зависимости от того, как Украина, Молдова и Беларусь трансформировались в разные политические, экономические, социальные и идентифицирующие пространства. Определенные изменения привнесли расширение Европейского союза и концепция политики добрососедства, хотя она и не предусматривает их вступление в ЕС в ближайшее время. Политика добрососедства учитывает разноплановый подход этих стран к Европейскому союзу. Молдавская и украинская политика носит более выраженный проевропейский характер, чем Беларуси и Приднестровья, где она скорее альтер-европейская, чем антиевропейская.

Стратегии интеграции в ЕС: Украина и Молдова

В течение многих лет украинское руководство упрекало европейских политиков в отсутствии должного к себе внимания, несмотря на то что Украина с 1998 г. стремится в Европейский союз. Политика добрососедства должна была заполнить этот пробел. Однако она не совсем удовлетворила амбиции украинских элит. ЕПД предлагает создать «круг друзей» и углубить сотрудничество с новыми соседями, но откладывает вопрос о их будущем вступлении в ЕС[63]. Она также утверждает особый статус России, которая не намерена вступать в Европейский союз и поэтому претендует на отдельный подход. Во время саммита в Санкт-Петербурге в мае 2003 г. ЕС и Россия решили разработать создание четырех различных сообществ. Европейский Союз придал России статус страны с рыночной экономикой[64] в мае 2002 г., в то время как Украина все еще в списке ожидающих. Украинское руководство упрекает ЕС в том, что оно выделяет в своей политике Россию ввиду ее экономического и стратегического значения в Европе.

После вступления в силу в марте 1998 г. Договора о партнерстве и сотрудничестве вопрос о вступлении в Евросоюз стал главным во внешней политике Украины. Национальная программа интеграции, принятая в сентябре 2000 г., включает план использования опыта Европейского союза во всех областях. В 2002 г. во время выступления перед Верховной Радой украинский президент представил стратегию экономического и социального развития, названную «европейский выбор», которая распространяется вплоть до 2011 года с определенным календарным графиком: вступление в ВТО в 2002–2003 г., зона свободной торговли и соглашение об ассоциации с ЕС в 2007 г., вступление в ЕС в 2011 г.[65] Данные цели и задачи не были поддержаны ЕС, который просил Украину сначала реализовать те соглашения, что были подписаны ранее, а затем уже принимать новые. Несмотря на критику ЕС, украинское руководство про-

являет определенную настойчивость и создает государственный секретариат по европейской интеграции при Министерстве иностранных дел и национальный Совет по евро-атлантической и европейской интеграции при президенте. К сожалению, эта переинституционализация, связанная с европейской интеграцией, породила конфликты между разными чиновниками и институтами. И, как следствие, отсутствие координации в европейской политике Украины[66].

Кроме того (и вне всякой перспективы нового расширения на Восток), европейское руководство задается вопросом о европейскости Украины, но не в идентифицирующем, а в политическом смысле. Оно упрекает Украину в том, что ее проевропейская риторика не сопровождается действиями (отсутствие экономических и политических реформ). Украинские политические деятели, со своей стороны, указывают на то, что эти реформы не могут быть начаты без определенных гарантий на вступление в ЕС, что позволит их проще «продавать» народу[67]. Украинское руководство старается показать, что Украина становится жертвой нерешительности ЕС. Президент Леонид Кучма сравнивал в апреле 2004 г. отношения ЕС и Украины с корридой, где Украине отводится роль молодого бычка, а ЕС – красного флага, которым машет тореадор. Тематику отказа использовал также премьер-министр, кандидат от президентского большинства на выборах 2004 г., чтобы оправдать разрыв с «евромантизмом» (термин, используемый для сближения с Россией и для унижения проевропейского дискурса оппозиции). В мае 2004 г. премьер-министр Украины декларировал, что главной задачей является увеличение уровня жизни в стране, а вопрос о вступлении в ЕС – второстепенный. Он формулировал свое мнение следующим образом: «разве для украинцев важно быть в ЕС, если они начнут жить как граждане ЕС?»[68]

С приходом к власти в феврале 2001 г. коммунистов молдавский президент регулярно демонстрирует свою привязанность к идее вступления Молдовы в ЕС. В ноябре 2002 г. была создана национальная Комиссия по европейской интеграции, в августе 2003 г. – департамент по европейской интеграции при Министерстве иностранных дел. В октябре 2003 г. была разработана «Концепция европейской интеграции Молдовы». Такое пристрастие к европейской интеграции связано с неудачами коммунистического правительства во внешней политике, направленной на сближение с Россией. Молдова присоединилась к Пакту стабильности для Юго-Западной Европы. После этого молдавское руководство изъявило готовность подписать Соглашение о стабилизации и ассоциации (для балканских стран), которое предусматривает вступление в ЕС сразу после выполнения требований Копенгагена. Однако включение Молдовы в политику добрососедства положило конец этому стремлению. Главным препятствием на пути интеграции Молдовы в ЕС остается приднестровский конфликт, который свидетельствует о том, что Молдова занимает особенное место в сфере влияния России. В качестве контр-примера молдавское руко-

водство напоминает о конфликтах на Балканах. Румыния, как Польша для своих восточных соседей, играет роль адвоката Молдовы в процессе европейской интеграции. Между тем такое отношение Румынии иногда раздражает молдавское руководство, которое в этом видит румынский экспансионизм и вмешательство во внутренние дела страны.

Европейские политики считают, что реформы, которые проводятся в Украине и Молдове, пока недостаточны для интеграции в ЕС. Программа действий, которая будет подписана осенью 2004 г. в рамках ЕПД, должна ускорить процесс принятия европейских ценностей правительствами Украины и Молдовы. Но эта программа пока не касается Беларуси и Приднестровья.

Альтер-европейские проекты: Беларусь и Приднестровье

В то время как одной из главных задач ЕПД является предотвращение новых разделов в Европе, Беларусь и Приднестровье противопоставляют себя этой задаче.

С 1991 по 1996 г. Европейский союз поддерживал приблизительно одинаковые отношения с Беларусью, Россией, Украиной и Молдовой. Однако после референдума ноября 1996 г., результаты которого Европейский парламент не признал (скорее по форме, чем по содержанию)[69], статус специально приглашенного члена Беларуси в Совете Европы был приостановлен. Действие соглашения о партнерстве и сотрудничестве тоже было приостановлено. В сентябре 1997 г. Совет Европейского союза отказался признавать новую Конституцию и белорусский Парламент нового состава. После дипломатического кризиса июня 1988 г. Беларусь оказалась еще более изолированной. ЕС принял резолюцию, запрещающую въезд в его страны более ста белорусским высшим чиновникам и замораживающую большинство двусторонних проектов. В ноябре 2002 г. такой же запрет был принят Советом министров иностранных дел ЕС (четырнадцать против одного голоса) относительно президента Беларуси и семи высших чиновников по причине многочисленных нарушений прав человека и исключения консультативной группы наблюдателей от ОБСЕ в Минске. С тех пор ЕС требует проведения свободных и демократических выборов, из-за отсутствия которых Беларусь не сможет воспользоваться ЕПД[70].

Внешняя политика Беларуси ориентирована на партнеров на Востоке (Россия, СНГ) и на Юге (государства Среднего Востока) и усилена антизападной риторикой, неоднократно озвученной А. Лукашенко в официальных заявлениях. Подобный анти-оксидентализм, направленный, прежде всего, против США, касается и европейских институтов. В противоположность молдавским и украинским руководителям, белорусский президент не стремится вступать в ЕС, потому что не признает его фундаментальных ценностей. А. Лукашенко готов к сотрудничеству с ЕС, но только при условии, что это не противоречит поли-

тическим, экономическим и социальным интересам страны. Действия ЕС нередко представляются им как форма вмешательства, выгодная только для противников президента. Поэтому неудивительно, что встреча в конце мая 2004 г. лидеров оппозиции с Х. Соланой, Верховным представителем внешней политики и политики безопасности ЕС, и высшими чиновниками Европейской Комиссии была дискредитирована белорусскими государственными СМИ.

Несмотря на то что Приднестровье не признано ни как суверенное государство, ни как субъект международного права, ЕС поддерживает с ним приблизительно такие же отношения, как и с Беларусью. Внешняя политика Приднестровья, как и политика Беларуси, ориентирована на Россию, которая поддерживает руководство Приднестровья в экономических (значительный промышленный потенциал, внеправовая зона, позволяющая развивать незаконную торговлю) и стратегических целях (военное присутствие на границах ЕС). Приднестровье стремится также развивать сотрудничество с другими странами СНГ и сепаратистскими регионами, такими как Абхазия. Оставаясь долгое время в стороне от приднестровского конфликта, в феврале 2003 г. ЕС совместно с США принял решение о введении санкций по отношению к руководителям Приднестровья, которым был запрещен въезд в страны Евросоюза по причине «отсутствия с их стороны сотрудничества на пути поиска политического разрешения конфликта»[71]. Эти санкции, повторно принятые в августе 2004 г. (но уже по другим причинам), свидетельствуют об участии ЕС в переговорном процессе уже не в роли посредника, а в роли актора. Эта ситуация вызвала внутри ЕС дискуссию (май 2003 г.), в которой обсуждался вопрос о создании миссии по укреплению мира, которая заменила бы российские военные силы, находящиеся в Приднестровье с 1992 г. Идея международной миссии мира была поддержана молдавским руководством, которое в ней увидело возможность обеспечить европейское будущее страны. Что касается руководства Приднестровья, то оно рассматривает это предложение как угрозу существующему (и ему выгодному) политическому порядку.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После тринадцати лет независимости новые восточные соседи Европейского союза все еще имеют слабые политические институты и их связь с международными структурами остается неустойчивой. Эта нестабильность обусловлена формированием Государств-Наций, стремительной трансформацией политических систем и одновременной интеграцией в наднациональные структуры. Переход к новой реальности опирается на легитимацию национальной, политической и геополитической идентичности. Процесс определения идентичности обычно предшествует процессу реализации политики. Теория транзитологии рассматривает построение нации как необходимый (и опережаю-

щий) фактор демократизации общества. Если для новых членов ЕС данная схема подходит, то в случае Украины, Беларуси и Молдовы это не совсем так. Политические трансформации здесь происходят внутри обществ, которые еще не ощутили значительных перемен в построении национальных идентичностей. Вероятно, это всего лишь временное отставание, объясняющее и трудности политической либерализации.

Несмотря на неоформленность правил политической игры, в этих странах уже наметилась и определенная институционализация политических ролей. Правда, в ближайшем будущем она легко может быть дестабилизирована сменой режима или иными политическими переменами.

Приход к власти следующего поколения политических лидеров и обновление электората должны будут еще больше увеличить разрыв между советскими и национальными практиками.

Результаты использованного в данном исследовании компаративистского подхода укрепили нас в мысли, что новые восточные соседи ЕС представляют собой определенную региональную общность ввиду их тождественного советского прошлого и схожести геостратегической ситуации. Что не отменяет разности между ними и различных путей трансформации в политические пространства, которые в каждом отдельном случае предполагают иные способы политизации и национальной идентификации.

Библиография:

Antsipienka A. et Bulhakau V. (eds). (2003). *Belarus. Reform Scenarios.* Varsovie, Stefan Batory Foundation.

Batt J., Lynch D., Missiroli A., Ortega M. et Triantaphyllou D. (2003). «Partenaires et voisins : une PESC pour une Europe élargie» (Партнеры и соседи: европейская политика безопасности для расширенной Европы) // *Cahiers de Chaillot,* N 64. Paris : Institut d'Etudes de Sécurité de l'Union européenne.

Breault Y., Jolicoeur P., Lévesque J. (2003). *La* Russie et son *ex-empire* (Россия и ее бывшая империя). Paris : Presses de la FNSP.

Dawisha K., Parrott B. (1997). *Democratic changes and authoritarian reactions in Russia, Ukraine, Belarus and Moldova.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goujon A., Lallemand J-C., Symaniec V. (dir.) (2001). *Chroniques sur la Biélorussie contemporaine* (Хроники современной Беларуси). Paris: L'Harmattan.

Goujon A. (2001). «Nationalisme et démocratie à la fin de l'URSS. Les Fronts populaires d'Ukraine et de la Biélorussie» (Национализм и демократия перед распадом СССР. Народный Фронт в Украине и Беларуси). Thèse de doctorat en science politique (Докторская диссертация), Institut d'Etudes Politiques de Paris.

Goujon A. (2002). «Le loukachisme ou le populisme autoritaire en Biélorussie» (Лукашизм и авторитарный популизм в Беларуси) // *Politique et sociétés,* Revue de la société québécoise de science politique. Vol. 21, N 2. P. 29–50.

Goujon A. (2004). «Populisme et autoritarisme : l'exemple de la Biélorussie », (Популизм и авторитаризм: пример Беларуси) dans P-A. Taguieff (dir.), ies *Populismes en Europe:*

un défi à la démocratie. Paris: Encyclopaedia Universalis, Collection «Le tour du sujet». P. 73–82.

Hosking G., Aves J., Duncan P. (1992). The *Road to Post-Communism. Independent Political Movements in the Soviet Union, 1985-1991.* Londres, New York, Pinter Publishers.

King C. (2000). *The Moldovans: Romania, Russia, and the politics of culture.* Stanford: Hoover Institution Press.

King C. (2003). «Making time in the middle ground: Contested identities and Moldovan foreign policy» // *Journal of Communist Studies and Transition Politics.* Vol. 19. N 3. P. 60–82.

Kuzio T. (1998). *Ukraine. State and Nation Building.* Londres: Routledge.

Kuzio T. (2003). «EU and Ukraine: A turning point in 2004?» // *Occasional Papers.* The European Union Institute for Security Studies. N 47.

Kuzio T. et D'Anieri P. (eds) (2002). *Dilemmas of State-Led Nation Building in Ukraine.* Westport, Praeger.

Laroussilhe O. (2002). *L'Ukraine.* Paris: PUF.

Lewis A. (ed.) (2002a). *The EU and Ukraine. Neighbours, Friends, Partners?* Londres, Federal Trust, Kogan Page.

Lewis A. (ed.) (2002b). The *EU and Belarus. Between Moscow and Brussels.* Londres, Federal Trust, Kogan Page.

Lewis A. (ed.) (2004). The *EU and Moldova.* Londres, Federal Trust, Kogan Page.

Marples D. (1998). *Belarus: A Denationalized Nation.* Amsterdam, Harwood Academic.

«Moldova: No quick fix» (2003). The International Crisis Group // *Europe Report.* N 147, 12 août.

«Moldova: Regional tensions over Transdniestria» (2004). The International Crisis Group // *Europe Report.* N 157, 17 juin.

«Les nouveaux voisins orientaux de l'Europe élargie» (Новые восточные соседи расширенной Европы) (2004). *Le Courrier des pays de l'Est.* N 1042, mars-avril.

Parmentier F. (2003). *La Moldavie à la croisée des chemins* (Молдова на перекрестке). Paris, Universitoo.

«Politique européenne de voisinage. Document d'orientation», (Европейская политика добрососедства. Методические указания) (2004). Bruxelles, commission de la Commission européenne, 12 mai [COM(2004) 373].

Prizel I. (1998). *National Identity and Foreign Policy: Nationalism and Leadership in Poland, Russia and Ukraine,* Cambridge, Cambridge University Press.

Protsyk O., Wilson A. (2003). «Centre politics in Russia and Ukraine: Patronage, power and virtuality», Party *Politics.* Vol. 9. N 6. P. 703–729.

Puglisi R. (2003a). «The rise of the Ukrainian oligarchs» // *Democratization.* Vol.10. N 3. P. 99–123.

Puglisi R. (2003b). «Clashing agendas? Economic interests, elite coalitions and prospects for co-operation between Russia and Ukraine» // *Europe-Asia Studies.* Vol. 55. N 6. P. 827–845.

Riabtchouk M. (2003). De *la Petite-Russie à l'Ukraine* (От Малороссии к Украине). Paris : L'Harmattan.

Rontoyanni C. (2000). «A Russo-Belarusian "union state": A defensive response to Western enlarge-ment?». Working Paper, University of Glasgow.

«La Russie et les autres pays de la CEI en 2003» (Россия и другие страны СНГ в 2003) (2004). Le *Courrier des pays de l'Est, N* 1041, janvier-février.

Solonari V. (2002). «Narrative, identity, state: History teaching in Moldova», East *European Politics and Societies.* Vol. 16. N 2. P. 414–445.

Tinguy A. de (dir.) (2000). *L'Ukraine, nouvel acteur du jeu international* (Украина, новый актор международной сцены). Bruxelles, Bruylant, Paris, LCDJ.

Vitu L. (2004). «Foreign affairs of the Republic of Moldova : Does Moldova's Eastern orientation inhibit its European aspirations?», Chisinau, Public Policy Institute, février.

Way L. (2003a). *Pluralism by default: Challenges of Authoritarian State-Building in Belarus, Moldova, and Ukraine,* Glasgow, Centre for the Study of Public Policy, Studies in Public Policy, N 375.

Way L. (2003b). «Weak states and pluralism: the case of Moldova», fast *European Politics and Societies,* Vol. 17. N 3. P. 454–482.

White S., McAllister I., Light M., Lôwenhardt J. (2002a) «A European or a Slavic choice? Foreign policy and public attitudes in Post-Soviet Europe» // *Europe-Asia Studies.* Vol. 54. N 2. P. 181–202.

White S., McAllister L, Light M. (2002b). «Enlar-gement and the new outsiders*», Journal of Common Market Studies.* Vol. 40. N 1. P. 135–153.

Wilson A. (2002). «Elements of a theory of Ukrainian ethno-national identities», *Nations and nationalism.* Vol. 8. N 1. P. 31–54.

Wolczuk K. (2000). «History, Europe and the "national idea": The "official" narrative of national identity in Ukraine», *Nationalities Papers.* Vol. 28. N 4. P. 671–694.

Wolczuk K. (2001). *The molding of Ukraine: the constitutional politics of state formation.* Budapest; New York, Central European University Press.

Wolczuk K. (2003). «Ukraine's policy towards the European Union: A case of "declarative europeanization"», Varsovie, Batory Foundation.

Wolczuk R. (2002). *Ukraine's foreign and security policy. 1991-2000,* Londres, New York, Routledge Curzon.

Примечания

1 «Politique européenne de voisinage. Document d'orientation (2004). С. 7. Начиная с марта 2003 г. политика добрососедства также касается стран южного Средиземноморья (Алжир, Египет, Израиль, Иордания, Ливан, Ливия, Марокко, Палестина, Сирия и Тунис). В июне 2004 г. Совет Евросоюза в Люксембурге согласился на включение стран Южного Кавказа (Армения, Азербайджан, Грузия) в политику добрососедства.

2 Ibid. P. 3, 8.

3 Ibid. P. 4.

4 Ibid. P. 3.

5 Prizel (1998). P. 2.

6 Hosking, Aves, Duncun (1992); Goujon (2001).

7 Kuzio and D'Anieri (2002); Wilson (2002) .

8 Wolczuk (2000).

9 Marples D.,Ukrainians ambivalent to 1932-33 tragedy // *Edmonton Journal.* 8 декабря 2003 г.

10 Лукашенко А. Доклад по вопросам совершенствования идеологической работы // *Республика,* 29 марта 2003 г.

11 Там же.
12 Goujon (2004). P. 76
13 King (2000, 2003).
14 Во время референдума в марте 1994 года 95% проголосовавших высказались за независимость Молдовы.
15 Vitu (2004). P. 34
16 Solonari (2002). P. 414.
17 Solonari (2002); Meurs W. *History Textbooks in Moldova.* Strasbourg. Совет Европы, 2003.
18 «Moldova: Regional tensions over Transdniestra» (2004). P. 13.
19 Ibid. P. 15.
20 Кроме Молдовы, России и Приднестровья, в данном переговорном процессе участвовали ОБСЕ и Украина.
21 «Moldova: Regional tensions over Transdniestra» (2004). P. 22–26.
22 Wolczuk (2003). P. 5.
23 Wolczuk (2003). P. 9.
24 White and al. (2002a, 2002b). Данный анализ основан на опросах, проведённых местными институтами общественного мнения в течение первого семестра 2000 г. По поводу условий проведения опроса см.: White and al. (2002b.).
25 White and al. (2002b). P. 143.
26 Ibid.
27 Ibid.
28 Некоторые оценки указывают на то, что более 15% молдавского населения работает (на более или менее легальной основе) за границей, в том числе и в странах ЕС. Такие же цифры для Украины и Беларуси.
29 Wolczuk (2001).
30 Термин «реформа» предпочитается термину «изменение», который считается слишком радикальным.
31 Впервые Л. Кучма был избран президентом в 1994 г., затем переизбран в 1999 г. Конституция 1996 г. оговаривает право президента только на два мандата подряд. В декабре 2003 г. Конституционный Суд разрешает Л. Кучме идти на третий срок, объясняя свое решение тем, что второй срок президентства Л. Кучмы является первым после введения Конституции 1996 г.
32 «Opinion on three draft laws proposing amendments to the Constitution of Ukraine», Strasbourg, 15 December 2003.
33 «Our Ukraine leader continues to lead presidential race », RFE/RL NEWSLINE, Vol. 8, n 174, Part II, 13 September 2004.
34 Goujon (2002).
35 Понятие административного ресурса используется для определения финансовых и материальных преимуществ, которыми располагают кандидаты ввиду их привилегированных отношений с административными органами.
36 *East European Constitutionnal Review,* лето 2000. С. 26–27.
37 Way (2003b). С. 458.
38 Першин И. И кто его знает, на что намекает… // Белорусская деловая газета, 28 мая 2004 г.
39 Молдавские ведомости, 8 мая 2002, 12 октября 2002, 9 июля 2003; Независимая Молдова, 14 мая 2004 г.

40 Puglisi (2003a); Пиховчек В. Олигарховедение // Зеркало Недели, № 22, 5–11 июня 1999 г. ; Dubien A., Duchêne G. «Украина. Накануне решающих президентских выборов, // «La Russie et les autres pays de la CEI en 2003» (2004 г.).

41 Maskalevich I. The inventory of oligarchs' property. What's next? // *Zerkalo Nedeli.* N 32. 23–29 августа 2003 г.

42 Korablyov S. Ukraine is not Moldova // *Zerkalo Nedeli*. N 43. 8–14 ноября 2003 г.

43 Lallemand J-C. La bataille des clans présidentiels : la stratégie de cooptation en régime autoritaire // *«Противостояние президентских кланов: стратегия кооптации в авторитарном режиме»,* Goujon & *al.*(2001).

44 «Торгэкспо» – государственное предприятие, освобожденное от налогов по импортирту табака, алкоголя и автомобилей, которые затем экспортировались в Россию, что позволяло получить значительную прибыль.

45 Silitski V. KGB arrests Lukashenka's top associate // *RFE/RL Belarus and Ukraine Report.* Vol.6. N 6. 17 February 2004.

46 «Moldova: No quick fix» (2003). P. 5.

47 Goujon (2001).

48 Protsyk, Wilson (2003).

49 Во время выборов 1998 г. коммунисты Украины получили 24,65% голосов по многомандатной системе и 17,8% мест по мажоритарной системе. В 2002 г. выборы им принесли только 3,1% мест по мажоритарной системе.

50 Botan I. Pre-election configuration // *Democracy and Governing in Moldova* (http://www.e-democracy.md/en/e-journal). N 31. June 2004.

51 В этих странах принадлежность к комсомолу является характерной чертой для поколения постсоветских политиков.

52 Tinguy (2000).

53 Breault, Jolicoeur, Lévesque (2003).

54 Maksymuk J. Russia wants to pump through Odesa-Brody pipeline in reverse // *RFE/RL Poland, Belarus and Ukraine Report.* Vol. 5. N 28. 29. July 2003.

55 Silitski V. Gas war with Russia continues to bubble // *RFE/RL Belarus and Ukraine Report.* Vol. 6. N 14. 20 April 2004.

56 «Стенограмма истерики Лукашенко» // *Хартия 97.* 19 февраля 2004 г.

57 Там же.

58 Василенко В. Что Украина делает с ЕЭР? // *Зеркало недели.* N 13. 3–9 апреля 2004 г.

59 Крылович И. Чужой среди своих // *Белорусский рынок.* N 37. 22–29, сентябрь 2003 г.

60 Rontoyanni (2000).

61 С 1 мая 2004 г. Европейское экономическое пространство состоит из 25 стран и трех членов европейской ассоциации свободной торговли (Исландия, Лихтенштейн и Норвегия).

62 Калак Д. Заявление Президента Молдовы не так поняли // *Экономическое Обозрение,* 26 сентября 2003 г.

63 Batt and al. (2003).

64 Данный статус, присвоенный независимым образом ЕС и США, соответствует снятию торговых барьеров времен холодной войны.

65 Bon A. «Ukraine-UE. Regain d'intérêt réciproque», dans «Les nouveaux voisins orientaux de l'Europe élargie» (2004). P. 32.

66 Wolczuk (2003). P. 15.

67 Wolczuk (2003).

[68] *RFE/RL Newsline,* Vol. 8. N 83. Part II. 4 May 2004.

[69] «Résolution sur la situation en Biélorussie» («Резолюция по ситуации в Беларуси»), Европейский парламент, 12 декабря 1996 г.

[70] «Politique européenne de voisinage. Document d'orientation» («Европейская политика добрососедства. Методические указания») (2004), P. 4.

[71] «Moldova – Joint statement of the European union and the United States on sanctions against the Transnistrian leadership», Presidency, Council of the European Union, Bruxelles, 26 February 2003.

Здислав Краснодэмбски

ДЕМОКРАТИЯ ПЕРИФЕРИИ
(главы из книги)

НА ПЕРИФЕРИИ

Без права быть самим собой

Модель польского либерализма сформировалась под влиянием перенесенных на польскую почву идей, которые концептуализовались в развитых западных демократиях. Причинами отсутствия польской рефлексии над западной демократией являются, с одной стороны, вера, что все уже давно решено и нужно лишь воплотить в жизнь готовую схему либерализма (единую и универсальную), а с другой – что трансформация Польши возможна только через имитацию Запада.

Трансформация не только в Польше, но и во всех посткоммунистических странах представляется исключительно окцидентализацией посредством подражания Западу. Подражательный характер изменений был заложен уже в самом понятии «трансформация», которое лишь недавно перестало играть главенствующую роль в анализах перемен, происходящих в Восточно- и Центрально-Восточной Европе. Трансформация – согласно дефиниции, «целенаправленный процесс» с заранее определенной целью[1] – понимается как модернизация, повторяющая стадии развития, уже достигнутые развитыми странами. После падения советской империи стало понятно, что ни Восточная, ни Центрально-Восточная Европа ни по одному показателю не могут сравниться с Западом, и разделяющую их пропасть можно преодолеть лишь посредством кропотливых реформ и постепенного приведения себя в соответствие с западными стандартами. Согласно общему мнению, эта отсталость не представляет

никакой потенциальной ценности. Страны Восточной Европы смогут – в случае успеха – догнать западные, стать похожими на них, но никто не ожидает, что они смогут превзойти Запад или продемонстрируют некие иные возможности общественного развития (как было в случае с коммунизмом) – а значит, что будут иметь какие-либо эволюционные преимущества благодаря их сегодняшнему состоянию. Несмелые надежды подобного рода сегодня подает только Китай, тайный фаворит старого левого движения.

Ничего не осталось от распространенной когда-то мысли, что общества реального социализма были по-своему не менее модерными, нежели общества капитализма и либеральной демократии. Когда коммунизм как универсальный культурный проект канул в Лету, в «западных» общественных науках стало доминировать убеждение, что он привел к демодернизации либо катастрофическому замедлению модернизации Центрально-Восточной и Восточной Европы[2]. Однако при этом забывается, что центрально- и восточноевропейские общества вовсе и далеко не предмодерные, а демодернизация – или ее замедление – была лишь частичной и не касалась всех сфер общественной жизни.

Более того, чем дальше мы отдаляемся от 1989 г., тем выразительнее процесс реформ представляется всего лишь новой попыткой преодоления традиционной отсталости данного региона, а не только наследия коммунизма. Реформы кажутся повторением погони за Западной Европой, которую Восточная и Центрально-Восточная Европа ведут веками[3].

Снова говорится о приближении к цивилизационному центру[4]. Следовательно, нынешняя «трансформация» оказывается эпигонством, и только непредвиденные отступления от готового сценария могут привнести в этот процесс определенную новизну. Наш современный политический язык обогатился лишь за счет негативных (новых или забытых) понятий – таких как «балканизация» или «трибализация». А в целом весь реформационный процесс почему-то полностью вписан в моральные категории. Как метко заметил Смоляр в статье, опубликованной в «Znak» в 2001 г., имитации придан характер высшей нормы. «На стороне левых и либералов мы встречаемся с афирмацией западной “серой демократии”, настоящего рынка, западной модели цивилизации и культуры. Имитация возведена в статус нормы морали и не является лишь выражением прагматического выбора»[5]. Этический контекст этой проблематики делает всякую дискуссию необычайно тяжелой. Любая попытка поставить под сомнение данную философию с неизбежностью расценивается как выступление против нормы, нарушение нравственной обязанности, этический проступок.

От периферии к периферии?

С. Стомма написал в статье «Опасности комфортной клетки»: «Кризисы наверняка будут посещать наш европейский мир, но мы хотим переживать их внутри европейского мира, а не отдельно от него: не на периферии Европы, а в Европе»[6]. Этот аргумент часто повторяется сторонниками интеграции Польши с Европейским союзом. По их мнению, Польша стоит перед выбором – либо быть периферией, либо частью Европы, т. е. членом Европейского союза. Очевидно, что это фальшивая альтернатива. И вовсе не потому, что мы не должны интегрироваться с Европой, а потому, что в результате этой интеграции мы сможем достичь только положения европейской периферии. Можно уверенно утверждать, что вся трансформация является попыткой стать периферией нового центра – Запада. Лишь затем Польша сможет начать свой непростой путь приближения к центру.

Так полагают множество авторов старого, «классического» левого движения, последователей И. Валлерштейна. Эксперимент коммунизма был, по выражению теоретиков этой школы, попыткой отделиться от мировой капиталистической системы. После неудачи этого эксперимента посткоммунистические страны вновь становятся периферией капиталистической системы. Валлерштейн определяет периферию следующим образом: «Периферией мировой экономики является географический сектор, в котором производятся прежде всего блага первичного уровня (и без соответственного вознаграждения), но которые образуют интегральную часть всей системы разделения труда, так как эти товары предназначены для повседневного употребления»[7]. Другой важной чертой периферии является слабость государства (иногда его просто не существует), низкий уровень автономии или колониальная зависимость[8]. Кроме того, выделяются такие характеристики, как отсутствие эффективного контроля за использованием ресурсов, недостаток внешних контактов (развиваются скорее связи между центром и периферией, нежели в рамках самой периферии), слабый информационный поток между субъектами периферии, миграция из периферии в центр (туристическое движение идет в обратном направлении); согласно некоторым авторам, роль государства в экономике периферии более высока, чем в центре, где оно лишь один из субъектов структуры социума (но вопреки этому положению государство на периферии не бывает сильным)[9].

Тяжело не согласиться, что понятие периферии хорошо отражает текущее положение стран Центрально-Восточной Европы. И действительно, с определенного момента в Западной Европе возродилось понимание этих стран как периферийного региона, которому в будущем придется преодолевать свою многовековую отсталость. А. Менцвель, критикуя недифференцированный образ Европы, метко описывает новую перцепцию: «Теперь идею пестрой и мно-

гокультурной Европы религий и народов занимает плоский и легкомысленный раздел на центр и периферию. В этом разделе центр – высокий, единый и светлый, периферия же – низкая, темная, раздробленная. Поэтому из каждой точки периферии центр предстает как впечатляющий монумент, периферия же видится из центра как бесформенная "переходная область", безличный "пояс смешанного населения"»[10]. Именно так в Западной Европе воспринимаются восточные соседи. В Германии – стране, которая в наибольшей мере будет определять судьбы Центрально-Восточной Европы, снова ожило негативное понимание «Востока». Причем, как замечает немецкий социолог Э. Штёльтинг, не только в географическом, но и в культурном и моральном смысле[11]. Восток хаотичен, нецивилизован, культурно архаичен, морально скуден, в его пространстве не могут возникнуть никакие инновации[12]. Уже забыто о модной в 1980-е гг. идее *Mitteleuropa*, о которой так много писали в «The New York Review of Books» или «Le Lettre International», забыты также надежды, которые принес 1989 год, когда на Центрально-Восточную Европу были обращены взгляды всего мира[13]. Минутный энтузиазм вскоре закончился. Центрально-Восточная Европа теперь описывается в теориях национализма (и тому подобных), как негативный фон Запада. Это пространство для тяжелого, трудоемкого и неперспективного освоения: «Восточная Европа вместо того, чтобы быть шансом, стала проблемой»[14]. Она является худшей Европой, которую, прежде всего, нужно вывести из состояния отсталости.

Бременский историк И. Гайс утверждает, что цивилизационный склон вниз от Запада к Востоку существовал издавна и в масштабе всего земного шара. Однако, кажется, это всего лишь проявление немецкого культурного кругозора, в котором Восток традиционно был худшим, низшим и варварским. Ведь, как известно, только на пороге современности (модерна) – в XVII в. – раздел на Восток и Запад стал важнее раздела на Север и Юг. Тогда победил Север, точнее Северо-Запад. И лишь после этого деление Европы на Север и Юг уступило место дихотомии Восток – Запад[15]. Победа Севера изначально была, как утверждает Ф. Браудель, победой «соперника с меньшими амбициями», в определенном смысле культурно более низкого. Но вследствие этой победы появилась новая линия раздела Европы и изменилась дефиниция положения стран Центрально-Восточной Европы. И. Валлерштейн считает, что дихотомия Восток – Запад в Европе была результатом развития капитализма в XVI в. и нового разделения труда, которые привели к тому, что Восточная Европа превратилась в земледельческую периферию Западной Европы.

Однако мышление в старых категориях присутствует до сих пор. Для множества наций, например для итальянцев и англичан, раздел на Север и Юг попрежнему важнее раздела на Восток и Запад – их «варвары» живут на Юге или на Севере, а не (как у немцев) на Востоке.

«Линия раздела [...] проходит в основном между Югом и Севером, между старыми римскими территориями и приближенными к *limes*, с одной стороны, и былыми территориями варваров – с другой. А точнее [...] – сила протестантизма уменьшается по вектору, направленному с Севера и Запада на Юг и Восток»[16]. Сегодня это разница между странами, в которых христианство по-прежнему живо, и полностью секуляризованными странами. Согласно А. Макинтаеру, модерная культура, которая находится в ситуации глубокого кризиса после упадка культурного проекта Просвещения, – это культура Северной Европы (из нее он исключает испанцев, итальянцев, славян и кельтские народы, а также частично Францию, которая политическим путем – через революции – пыталась присоединиться к данной модели)[17]. Это во времена Просвещения появляется понятие Восточной Европы. Л. Вульф в своей книге «Inventing Eastern Europe» утверждает, что Восточная Европа является культурной конструкцией Просвещения[18]. Но Восточная Европа не представлялась монолитной и с просвещенческой точки зрения, а для поляков Москва была «страной Севера», а не Востока.

Дистанция, отделяющая страны Центрально-Восточной Европы от наиболее развитых европейских государств, отнюдь не была одинакова в разные эпохи. По словам историков, она сокращается в XVI в., чтобы впоследствии снова увеличиться. Между прочим, часто говорится, что именно экспансия на Восток была причиной задержки развития Польши. Поэтому многие, начиная с Бобжынского и заканчивая Ясеницой, негативно оценивают польско-литовскую унию. Великий немецкий историк Л. фон Ранке разделял эту точку зрения. Он считал, что польско-литовская уния задержала окцидентализацию Польши, равнозначную «развертыванию немецкого элемента», и направила Польшу в тупик шляхетского республиканизма: «Поляки взяли себе в короли наибольших противников западной системы, что было прямо противоположно тенденциям, которые доминировали до тех пор и которые должны были усиливаться дальше; это коренным образом изменило внутренние отношения, а во внешних – придало шляхте новые импульсы для санкционирования своей власти»[19].

Одним словом, утверждение, что в Европе существует древний раздел на цивилизованный Запад и отсталый Восток, представляется глубоко ошибочным. П. Вандыч предложил иную модель, принятую в истории экономики, которая представляется более конструктивной. Он говорит о подвижном центре и его периферриях. «Европа в историческом ракурсе всегда состояла из множества сфер с разными уровнями развития. Эти сферы оказывали взаимное влияние друг на друга, причем наиболее развитые страны (центр) были стимулом для отставших и содействовали их развитию. Менялся характер как этого стимула, так и реакции на него. Связи между сферами были, как правило, более

полезны для центра, хотя сужение роли окраины до “колониальной зависимости” не всегда было следствием действий центра»[20]. Раньше разделение центра и периферии не проходило по национальным границам, как сегодня. В XIV в., по словам Вандыча, центром была Италия, Северная, а частично также Северо-Восточная Франция, Голландия, Западная и частично Южная Германия, Южная Англия. В первом круге (полукруге) вокруг этого центра находились: Южная Франция, Испания, Португалия, Бранденбург, Чехия, Венгрия, Польша, во втором – Скандинавия, Литва, Россия, Балканы. Со второй половины XV в. и до конца XVII ст. центром были Голландия, Англия, Северная Франция. В XIX в. к центру присоединились Швейцария и Швеция. Страны Центральной Европы всегда находились на окружности, наиболее близка к центру была Чехия, в то время как восточные провинции Польши и Венгрии находились на периферии. Эта модель более реалистична, она опровергает миф изначального раздела на Запад и Восток, показывает, что периферию нельзя понимать статично и считать, что Центрально-Восточная Европа – в том числе Польша – обделена историей.

Несмотря на это, нельзя не согласиться, что категория периферии подходит к сегодняшней Польше и будет закреплена за ней после того, как Польша станет членом ЕС. Сегодня Польшу сравнивают (максимум) с такими странами, как Греция или Португалия, подобно тому как некогда Лелевель сравнивал ее с Испанией. А где же сегодня находится центр? В Европе, наверное, его образуют Франция и Западная Германия, экономически – также Северная Италия и Южная Англия. Если речь идет в масштабе всего мира, то, безусловно, центр переместился в Америку; а Западная Европа лишь прилегает к нему[21].

Категория периферии часто служила для определения причин экономической и общественной отсталости. Считалось, что зависимость периферийного региона от центра должна приводить к упадку. Следует, однако, задаться вопросом, действительно ли так происходит на самом деле? И означает ли экономическая зависимость замедление развития всех других областей? Теория Валлерштейна, который утверждает именно это, критикуется как чересчур односторонняя. Она перегружена экономизмом. Политическое, экономическое и культурное развитие вовсе не совпадают по времени и направлению. «Политика и экономика не взаимодействуют автоматически, чтобы добиваться одинаковых результатов. Существование сильного государства не приводит к быстрому развитию экономики, и, наконец, как показывает Чехия, а в определенном смысле также некоторые регионы Польши в XIX в., – политическая зависимость не сдерживает экономического роста»[22].

Спорны и критерии развития, когда мы говорим о развитии в разных сферах – культурной, экономической и политической. Это имеет особое значение при рассмотрении польской ситуации. В теории Валлерштейна Польша описывалась как типичный пример периферийной территории начиная с XVI в.

Подобный тезис выдвигали также польские историки, прежде всего М. Маловист и его ученики. Категория периферии служила выявлению причин ее экономической и общественной отсталости. Однако, например, не известно, было ли это главной причиной упадка Речи Посполитой. Сильным аргументом против тезиса, что политический крах Речи Посполитой был последствием периферийной роли Польши в европейской экономике, является тот факт, что страны-оккупанты имели похожую на польскую экономику, но, несмотря на это, были значительно сильнее ее в военном плане[23]. Политическое, экономическое, а также культурное развитие вовсе не синхронизированы. Как отмечает Д. Широ: «Ошибочным аспектом теории мировой системы, по крайней мере, в форме, предложенной ее главным защитником, Иммануэлем Валлерштейном, является то, что он трактует экономику и политику как единое целое, приходя к выводу, что обе они якобы обусловливаются местом страны в мировой системе. Поэтому Польша – крупнейший политический неудачник в XVIII в., кажется более отсталой, чем Россия»[24]. Однако не только случалось, что экономически менее развитые страны, такие как, например, Россия, достигали огромной политической силы, но иногда также экономически более развитые страны, как с определенного момента Германия, могли с точки зрения политических идей и институций уступать экономически хуже развитым и слабейшим в политическом и военном планах странам, – например, Речи Посполитой.

Однако до недавнего времени однозначно считалось, что экономическая зависимость является препятствием в модернизации. Как отмечает А. Пшэворски: «Прежние попытки модернизации подразумевали, что развитие тесно связано с национальной, экономической и политической независимостью. Все руководители модернизационных движений подчеркивали значение национальной культуры, призывали к созданию политических институций, связанных с национальной традицией, а рост им представлялся как обеспечиваемый за счет национальной промышленности и ориентированный на местные рынки»[25]. Польская интеллигенция также нашла в зависимости Польши от западного капитализма источник отсталости[26].

Сегодня произошел полный отказ от данной концепции. Как известно, весь процесс трансформации во всех измерениях в значительной степени направляется и усиливается извне: «Реальность заставила вернуться к подражательной модели, выполняемой с помощью и в значительной мере под надзором Запада […]. Наши стремления как можно быстрее оказаться в клубе развитой Европы легитимизировали европейскую опеку. Модель расширения Евросоюза – это удивительный, беспрецедентный пример институциональной инженерии. Даже послевоенные Германия и Япония, находившиеся под непосредственным надзором победившего Запада, не были настолько подвержены радикальной “имитационной революции”»[27]. Факт подражания уже совсем никого не волнует, поскольку таким образом утверждается единство интересов центра

и новой периферии. Примечательно, что немецкий писатель Г. Грасс бьет тревогу по поводу скупки польской прессы немецкими концернами[28], а польские интеллектуалы подобного рода предостережения – если бы они исходили не от Грасса – сочли бы проявлением мракобесия.

Почему сегодня полностью отрицается теория зависимости как источника цивилизационной запоздалости? Можно предположить, что раньше данный тезис был результатом антикапиталистической настроенности, автаркических иллюзий, ошибочной теории зависимости и присвоения. Но сегодняшняя точка зрения – это не результат хороших экономических показателей. По сути, лишь в будущем станет ясно, действительно ли вырвется Польша из своего периферийного положения. Поистине трудная историческая задача пока перед ней еще только стоит. Результат идущего процесса остается открытым вопросом. Венгерский историк экономики И. Т. Бэрэнд в эссе, посвященном проникновению немецкой экономики в Центрально-Восточную Европу, пишет: «Как прямо показывает история различных периферий, в благоприятной – политической и общественной – внешней среде контакты Центр – Периферия могут помочь периферриям догнать центр. Однако в других случаях эти самые экономические связи могут служить только интересам центра. В немецком освоении Центрально-Восточной Европы таятся обе возможности. Пока не ясно, поможет ли современная экономическая позиция Германии некоторым странам региона наверстать опоздание или же станет предпосылкой нового построения немецкой “Grossraumivirtschaft”»[29]. Можно сказать определенно, что до сих пор в этом процессе преобладали экономические выгоды для всех сторон. Развитие немецкой экономики было скоррелировано с экономическим развитием в Центрально-Восточной Европе. Вместе с тем заметим, что экономики стран Центрально-Восточной Европы никак не имитируют «западного пути». Хотя бы уже потому, что непосредственное участие иностранного капитала в данных экономиках значительно большее, чем в развитых странах[30]. Рынки этих государств гораздо более «открыты»[31]. Тем более что после 1989 г. Европейский союз сконцентрировался на расширении рынков Центрально-Восточной Европы, при этом ревниво охраняя собственные.

Мнение о целебном характере внешнего, «западного» влияния обусловлено не столько эмпирией, сколько доминирующим способом понимания как экономики, так и общества. Постулируется, что чем больше мы открыты влиянию мирового центра, тем быстрее идет модернизация. Аналогично рассматривается культурная модернизация, которая нас интересует здесь прежде всего. Не случайно она сопровождалась «битвой за культуру». Перемены именно в этой сфере вызывали наиболее горячие споры. От рыночной экономики и демократии никто не отказывался, спорным же был вопрос смысла и глубины культурных перемен, а также сохранения национальной идентичности.

*Очередная модернизация строптивой Сарматии**

Означает ли модернизация (в культуре – постмодернизация) неизбежное культурное уподобление «западным обществам»? Что принесет подобное уподобление и какие сферы затронет?

По мнению немецкого социолога Р. Мюнха, дифференциация на центр и периферию, а также их взаимопроникновение происходят не только в экономической, но и в нравственной и культурной сферах. Экспансия нравственных и правовых дискурсов несет те же последствия, что и экономическая экспансия. Ее результатом является конкуренция «переживаемых миров». Мир делится на богатых и бедных не только с экономической точки зрения, но и с нравственной. Нравственный трибунал, естественно, располагается в центре[32]. В данном подходе мы должны принять в качестве посылки, что поляки «бедны» морально и культурно, – например, по сравнению с голландцами, – а «трансформация» означает также достижение Запада в вопросах морали, традиции и культуры.

Действительно, определение перемен в Восточной Европе как «наверстывающей опоздание модернизации» вызвало ренессанс мышления в категориях «прогресса», хотя этот термин редко используется. Но на этот раз мера прогресса реалистичная – ее определяет уровень развития западной цивилизации. Из нее мы должны взять не только модель экономической системы и базовых демократических институций, но также культуры и морали. Трансформация должна быть также трансформацией основ, внутренней окцидентализацией. Как писал известный польский философ: «Для европейских стран, теперь называемых посткоммунистическими, сущностью модернизации является искоренение “Востока, который находится внутри нас”[33]. Данное уничтожение Востока – это еще и построение или реконструкция Запада в самих себе. Запад “зрелый, нормальный и рациональный”. Восток – грубый и неразвитый»[34].

Культурные перемены в Польше (а также в других посткоммунистических странах) вновь описываются как столкновение универсального образца с локальной традицией, которая при данном подходе рассматривается как препятствие на пути к светлому будущему. Социолог П. Штомпка утверждал: «Мы можем описать […] ситуацию как более поляризованное “культурное столкновение” между новой, продемократической и прорыночной культурой – космополитичной, секуляризованной и прозападной, связанной с новыми,

* Сарматы – древние ираноязычные племена, с III в. до н. э. по IV в. н. э. кочевавшие в степях от Тобола до Дуная и вытеснившие из Северного Причерноморья скифов. Здесь: Сарматия (Sarmacja) – мировоззренческая и культурная позиция поляков старой закалки, придерживающихся старошляхетских обычаев и взглядов, старопольской культуры (Толковый словарь русского языка С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой. М., 1993; Słownik języka polskiego PWN. Warszawa, 2000). – Прим. переводчика.

зарождающимися институциями – и антидемократической и антирыночной культурой, соединяющей в удивительной союзе консервативные, националистические, провинциальные, изоляционистские и ксенофобские темы традиционной местной культуры с антизападными, антикапиталистическими, эгалитаристическими и популистскими ориентациями культуры блока [советского]. Спустя шесть лет после революции поскоммунистические общества продолжают быть внутренне расколотыми, разорванными между этими культурными альтернативами»[35].

Похожим образом А. Михник противопоставлял «дорогу к Европе современных, демократических стандартов» повороту к «минувшим традициям с авторитарными режимами и адом национальных конфликтов»[36]. Локальное представляется прежде всего авторитарным и ксенофобским, а демократические стандарты можно брать только извне.

Следовательно, к нам возвращается однолинейное понимание истории, которое снова заняло место истории как многомерного события[37]. *Telos* уже достигнут, история уже написана: «Реализованная в Западной Европе система свободного демократического гражданского общества с его правовым государством и просвещенческой культурой – лучшая реализация современной формы общества и […] “вне” либо “над” ним не может быть ничего, что не было бы повторным падением в хаос глупости, произвола и насилия»[38].

Данное линейное мышление кажется рудиментом марксизма-ленинизма, поэтому не удивительно, что в крайней форме его представляют либералы, которые когда-то были убежденными марксистами. Ведь модернизация была легитимацией марксизма. Как пишет А. Менцвель о С. Жулкевском: «Он остался марксистом, так как понял, что марксизм – лучшее средство модернизации, а коммунисты ускоряют ее ход. Относительно средства он ошибался, но не ошибся в цели»[39]. Средством мог быть, например, как в известном выражении Т. Кроньского из письма к Ч. Милошу, штык советского солдата. Сегодня цель, если согласиться с Менцвелем, осталась прежней – только теперь Европейский Союз вместо Советского, программы развития и дотации вместо Красной Армии. Но ошибка здесь кроется именно в цели, из-за которой акцептировались даже такие модернизационные средства, как марксизм и штык советской винтовки. Сегодня эта ошибочная цель не подразумевает таких же брутальных средств, как раньше, но они по-прежнему болезненны и, быть может, не менее иллюзорны.

Схема мышления осталась прежней. Единственное отличие: теперь в качестве последнего этапа истории выступает уже не социализм и не коммунизм, а «Запад», воплощение разума, конечная форма абсолютного духа. Существует лишь модерн (без альтернативы), тождественный царству разума, рациональности. Этот господствующий в Польше фукуямизм (без следа релятивизации и самоиронии, которые можно заметить у самого Фукуямы, когда тот кроме Геге-

ля ссылается еще и на Ницше) привел к вере, что модернизация общества возможна посредством имитации уже существующей где-то реальности. А значит, нет никакой необходимости заниматься ее эмпирическим изобретением, достаточно ограничиться схватыванием ее сущности в теоретических работах левых либералов, чтобы потом вживить в польскую практику и тем самым преобразовать локальную культуру в «космополитическую».

В данном квазигегелевском дискурсе роли четко разделены. Защитники локальности представляют, следовательно, «Восток», иррациональность, провинциальность, нетерпимость, а модернизаторы – «Запад», рациональность, просвещение, космополитизм. «Модернисты», указывая на опасное разногласие между «западными» институциями и локальной культурой, видят необходимость в преодолении цивилизационного разрыва посредством копирования образцов извне. Надежда связывается «с первоначально немногочисленными элитами, состоящими из высокообразованных, космополитичных, молодых (по крайней мере духом), готовых выступить против привычных образцов поведения “как повелось”, людей, которые уже освободились от тяжелого наследия реального социализма» либо были свободны от него изначально. Вера в успех опирается на универсальные механизмы и процессы, которые своим плодотворным влиянием охватывают все глобальное общество, в том числе и посткоммунистические анклавы[40]. С точки зрения модернизаторов те, кто не разделяют их способа мышления, – мракобесы, задерживающие прогресс. В сущности, они следуют старому сарматскому примеру, который в свое время переняли коммунисты. Как живописал в «Политике» А. Шчипёрский: «Уже более трехсот лет тому назад возник сарматизм и уже более двухсот лет тому он в первый раз привел нас к гибели. Потом это проникнутое паранойей неприятие цивилизованного мира давало знать о себе в практически каждом последующем поколении. Дошло до того, что сегодня, в конце XX века, можно, в принципе, говорить о каком-то генетическом пороке мыслительной функции. Сарматский абсурд, возведенный в ранг официальной идеологии государства, сопутствовал нам также на протяжении всех послевоенных лет, разве что не был в то время одет в кунтуш, украшенный слуцким поясом, а облачился в неказистые костюмы партийного аппарата. В вопросе любви к сермяжной польскости мировоззренческие альтернативы наш застенок никоим образом не делили. “Trybuna Ludu” на пару со “Słowem Powszechnym” без малого полвека убеждали поляков, что нет худшего свинства, нежели Запад с его эксплуатацией рабочего класса, развратом, бандитизмом и нравственным релятивизмом. Польская народная песенка повсеместно звучала не только к радости молодого Вальдемара Павляка, но и таких старых тяжеловесов, как Владислав Гомулка и Станислав Гуцва. Убеждение, что бедный поляк должен держать голову гордо поднятой перед лицом вызовов западной цивилизации, – это вовсе не интеллектуальное открытие костельного иерарха, а хотя и несознательная, но калька, которая десятилетиями навязывалась советской педагогикой»[41].

Но данная оценка не объективна. Шчипёрский недооценил прошлых модернизационных усилий коммунистов, в которых, кстати, сам участвовал, и умолчал факт, что также и сегодня многие из них не прекратили борьбу за модернизацию Польши, несмотря на перемену метода. Как писал один из публицистов журнала "Dziś", собравшего вокруг себя людей, давно обеспокоенных модернизацией Польши: «Несмотря на серьезные и довольно тяжелые для преодоления тенденции в польском этосе, несомненно затрудняющие, а иногда даже напрямую препятствующие контакту с универсальной культурой и модерными цивилизационными тенденциями, нужно что-то делать для ограничения (вплоть до элиминации) некоторых черт модернизации, вредных с точки зрения культурного и цивилизационного развития нашего общества»[42].

Модерн – польский проект

Однако что же представляет собой постмодерный модерн, которого мы должны достичь, чтобы стать модерными в фундаменте и постмодерными в надстройке? В одной только Польше ответ на эти вопросы видится очевидным. Мы нигде не сможем найти конечной теории модерна, позднего модерна или постмодерна. Нет также единой «генеалогии» модерна, неоспоримого описания пути, ведущего к цивилизации Запада: источники модерной идентичности многочисленны, а процесс модернизации – это множество «каскадов»[43].

Во времена Вебера с модерном связывали выделение отдельных сфер ценностей – политизацию ценностей и «разочарований», во времена Дюркгейма – функциональную дифференциацию общества. Подлежали изменению такие черты, как принцип субъективности, индивидуализация, рефлексивность, плюрализм, отделение церкви от светской власти. Модерн отождествлялся со свободой и рациональностью. По выражению Р. Мюнха, культурный код модерна состоит из четырех элементов – рационализма, активизма, индивидуализма и универсализма[44]. Х. ван дер Луи и В. ван Райен среди основных черт модерна называют дифференциацию, рационализацию, индивидуализацию и доместикацию[45]. Ю. Хабермас характеризует модерн следующим образом: «Эпоха модерн существует прежде всего под знаком новой субъективной свободы. Данная свобода реализуется в обществе как гарантированное правом личное пространство реализации собственных интересов, а в государстве – как принципиально равное участие в формировании политической воли, в частной же сфере – как этическая автономия и самореализация и, наконец, в публичной сфере – как процесс формирования общества и личности посредством культуры, которая приобрела рефлексивную форму»[46].

Но, как подчеркивает Хабермас, модерн – это проект, а следовательно, что-то, что еще не реализовано и не существует в реальности. Модерн всегда посту-

лирует «неодновременность того, что одновременно». В реальности рядом с тем, что модерно, всегда существует то, что модерным не является. Следует также отличать общественную модернизацию (к которой относят развитие капитализма, урбанизацию, секуляризацию, всеобщее образование) от модерна культурного, модерна как определенной модели культуры. Культура модерна, отождествляемая с культурой Просвещения, всегда содержала острую критику модерного общества, которое, как утверждалось, не использовало всех потенциальных возможностей разума. В этом смысле модерн является «незавершенным проектом», как пишет Хабермас. Однако легко усомниться в том, что этот проект вообще может быть «завершен», а если и может, то стоит ли его завершать и не будет ли его окончание означать уничтожение «собственно модерна».

Итак, данный проект спорен. Философский дискурс модерна был всегда одновременно критикой модерна, содержал проекты и призывы его исправления или даже отказа от него. Модерной цивилизации всегда сопутствовало сознание своей собственной патологии. Во-первых, потому что она приводит к «раздвоению», к отделению от «тотальности этической жизни». Модерн порывает с традицией, хочет черпать нормы из самого себя, а не извне – из традиции либо религии. Поэтому теоретики модерна постоянно искали новые источники солидарности, заменяющие религию, которые могли бы стать, как пишет Хабермас, этической «печатью», сломанной в модерне (причем раз и навсегда): «Религиозные силы общественной интеграции лишились власти из-за просвещения, которое нельзя обратить вспять, поскольку данный процесс – это не последствие волевого решения. Просвещению свойственна необратимость процесса обучения»[47].

Во-вторых, оказалось, что модерная эпоха приводит не к освобождению и автономии, а к новому виду господства – к террору разума. Согласно критикам, модерный разум демаскирует и замечает все формы давления, эксплуатации и деградации лишь с тем, чтобы на их место установить непоколебимое господство самой рациональности. Авторитарная склонность самого разума является серьезной проблемой модерна. Однако отлучение от этой склонности означало б не только замену монолога диалогом – как в предложении Хабермаса заменить разум, «сконцентрированный на субъекте», коммуникационным разумом, – но и отлучение от контекста «переживаемого мира». Данный контекст («переживаемый мир») является консервативным противовесом всем тем процессам, которые рационализируют и «модернизируют» культуру[48].

Сегодня уже известно, что модерн не заменил традиционные общества на рациональные[49]. Исправление проекта модерна означает отказ от иллюзии просвещения и признание границ разума. Более того, существует мнение, что модерн ослабил не традицию в целом, а лишь один специфический аспект традиционности, а именно: религию и ее символические и структурные про-

изводные (ср. взгляды Ш. Айзенштадта). Однако не похоже, чтобы религия полностью утратила свои легитимирующие функции. Элемент политической теологии заметен даже в современной демократии[50]. Я абсолютно уверен, ничто не может прийти на место философии и этики. Даже адепт проекта просвещения Хабермас пришел к выводу, что современное общество – это общество постсекулярное.

Но вся проблематичность модерна забывается, когда модернизация воспринимается как перенимание уже существующего образца, готового модерна. Забываются и парадоксы, и темные стороны модерна, о которых можно прочесть в любом учебнике теории социологии[51]. Не вспоминается и о том, что модерн как проект был только проектом просвещения, а не «собственно модерном», который, напротив, не приводит к просвещению. К тому же существует множество различных, противоречащих друг другу проектов модерна[52]. Кстати, постмодернизм как раз и свидетельствует о том, что все они вместе утратили силу убеждения, несмотря на героические попытки отдельных мыслителей вроде Хабермаса. Поэтому, как предсказывает Д. Грей: «Судьба той части посткоммунистического мира, который принадлежит к европейскому культурному наследию, будет очень тяжелой, поскольку расширение на нее западных рыночных институций происходит именно в тот момент, когда западные культуры и, следовательно, западные рыночные институции столкнулись с кризисом легитимации»[53].

Якобы однозначная цель польской трансформации – современность в ее западной форме – оказалась проблематичной и в чем-то даже иллюзорной. Тем более что с точки зрения культуры можно вести речь о множестве значений модерна[54], и даже о разных модернах. Что же именно мы должны имитировать из этой безгранично сложной культурной и общественной реальности? Наивно думать, что мы это знаем. Мы всего лишь переживаем ренессанс просвещенческой риторики; к сожалению, неслыханно упрощенная трактовка западной культуры оказала решающее влияние на судьбу польской демократии.

Избирательная имитация

Польская модернизация была призвана стать имитацией западной реальности, осознанной как «модерная». Но то, что в Польше понимается под западной цивилизацией, – это, как правило, ее наиболее зрелищные явления, которые освещаются СМИ. Поэтому чаще всего речь идет не о перенимании западной культуры как таковой (например, правовой культуры), не о свободе и принципах справедливости, а всего лишь о наборе зрелищных картинок глобальной культуры, представленных СМИ. Поэтому не верится, что перенимаемые нами образцы поведения облегчают построение демократии и функционирование рыночной экономики. Определенно, не нужно читать Д. Белла, что-

бы прийти к выводу, что потребительская и гедоническая культура скорее негативно отражается на консолидации демократии. Как и нет нужды разделять взгляды коммунитариан, чтобы считать, что без привязки к локальной традиции культурная легитимация новых институций невозможна. Избирательная рецепция западной культуры привела не только к преобразованию старого порядка, но и к разрушению всякого порядка. Она служила не только процессу реконструкции цивилизации, но и «расцивилизации» – распаду общественных связей, деградации, росту коррупции[55]. Для множества людей понятие «Запад» далеко не однозначно с точки зрения культуры.

В дебатах последних лет наиболее адекватным теоретическим описанием польской политической реальности считался либерализм. При всем этом примечательно, что в то время, как Польша стремится войти в Европу, рецепция политических концепций происходит в основном за счет американских идей, а не европейских. Хотя европейская концепция демократии отличается от американской, в Польше, однако, европейская традиция играет второстепенную роль[56]. Немецкая или французская модель оказалась совершенно непривлекательной для поляков. «Обращение к Европе» – это, в принципе, ориентация на идеологию Америки в форме американского либерализма. К тому же польские левые «либералы» путают стандартную модель демократии, развитую в западном либерализме (либо, что еще хуже, ту упрощенную идеологизированную польскую версию либерализма) с западной реальностью. Ошибка заключается в том, что делается попытка механически скопировать модель, которая якобы представляет реальность развитых стран.

А ведь «либеральные концепции, – как предостерегает В. Галстон, – не являются ни внутренне едиными, ни отражают либеральной действительности»[57]. Теория либерализма должна быть – согласно Ролсу или Хабермасу – «реконструкцией принципов, уже применяемых на практике». Однако либерализм – не столько реконструкция принципов, уже существующих в американской реальности, сколько идеал определенной части граждан, которые эту реальность формируют. Принципы, которые лежат в основе Конституции Соединенных Штатов, здесь ни при чем. Ошибался тот, кто еще не так давно старался сделать из Д. Медисона представителя современного плюрализма, забыв о его республиканских взглядах и консервативных убеждениях.

В странах Восточной и Центральной Европы либерализм стал неоспоримым постулатом, чем-то, что не подлежит сомнению и является обязательным образцом. Факт, что реальность западных стран во многом иная, чем в теориях, чаще всего умалчивается. Как замечает Д. Грей, подвергая критике Ролса: «Результат его теоретизирования – это не политическая концепция, касающаяся общества в целом, а лишь апология американских институций, так как они рассматриваются с политически маргинальной точки зрения американского академического либерализма»[58].

Если это правда, то данная маргинальная точка зрения, – а точнее, ее упрощенная имитация – стала у нас критерием демократии. В результате в Польше стремятся создать либеральную демократию в чистой, радикальной форме, которая нигде не существует. Возникшее в Польше (как эффект упрощений и выборочного отбора) представление о демократии решительно отклоняется от «реально существующих демократий». Универсальный образ не есть реальностью западных демократий, а является их теоретическим, а в крайних случаях всего только идеологическим описанием[59]. Но эта идеология принимается нами за реальность. Вот, для примера, высказывание ведущего польского публициста: «Лишь в новейшее время настоящим переломом стало формулирование концепции прав человека как универсальных, присущих всем от природы, без исключений и наравне. Это окончательно решило вопрос и исчерпало проблему, кто кому может навязывать свои права»[60]. Автор, судя по всему, сделал вывод, что на Западе отношения общества и власти перестали существовать вовсе.

Модель политического либерализма никак не тождественна американской действительности. Она не описывает реального состояния вещей, а является лишь нормативистской теорией, которая постулирует определенный тип демократии. Она, конечно же, отражает реальные тенденции и даже усиливает их. Однако реальность американской демократии значительно разнороднее и богаче, нежели можно судить о ней на основании теории. Рассматриваемая модель содержит в себе противоречивые тенденции. Либерализм всегда уравновешивается консерватизмом, модерн – традицией, стремление к переменам – их критикой.

Возьмем, например, роль религии в общественной и политической жизни. В американской политике можно ежедневно наблюдать сплетение религиозного и политического. «Политика в Америке приобрела глубоко религиозную ауру. “Народ” часто соединяется с “Богом” посредством так называемой американской гражданской религии – верой, что американская демократия вместе с ее текстами (конституция), символами (флаг) и пророками (Линкольн) не просто хороша и справедлива, но имеет также статус завета, данного по Божьей воле. И наоборот, религия в Америке часто презентует свои аргументы в острой, политической форме»[61]. Эта гражданская религия представляет собой теолого-политическую форму, которая не исчезает и в позднем модерне (или постмодерне). Внимание европейских исследователей привлекает тот факт, что в США секуляризация государства не исключает далеко идущей сакрализации общественной сферы[62]. В конце концов отделение церкви от государства со времен Джефферсона относилось лишь к федеральному правительству, т. е. прежде всего к судебной и законодательной власти, а не к президенту. Президент США представляет гражданскую религию. «Президент – это *pontifex maximus*. Общественное мнение ожидает от него национальной молитвы в кри-

зисных ситуациях». Так было изначально. Уже Д. Вашингтон выполнял функцию «приносящего избавление, выражающего гражданскую религию каплана нации»[63]. Современные президенты, в том числе и Клинтон, практически в каждой речи ссылаются на Бога. От американского президента ждут, чтобы он был человеком верующим, лучше всего, убежденным протестантом. До этого лишь Д. Кеннеди был католиком, а сенсацией последней избирательной кампании стало то, что один из кандидатов был глубоко верующим иудеем[64]. Итак, до идеального плюрализма и религиозной нейтральности реальной американской демократии еще далеко. Можно сказать, что в этом смысле польская демократия гораздо более толерантна, поскольку народ, в своем большинстве – католики, выбрал себе в президенты атеиста.

Говорят: сила религии в США следует из факта, что она не противоречит американскому индивидуализму и либерализму. Утверждается также, что Америка является исключением среди западных стран, потому что там существует «свободный рынок» религий, и этим объясняется, почему религиозность американского общества не слабнет. Но религия – это не только выбор личности, в форме гражданской религии воплощается и сакрализуется американская коллективная идентичность. Согласно Р. Белла, она составляет «руссоистический [от Ж.-Ж. Руссо] элемент американской демократии» и является причиной тому, что политический процесс имеет трансцендентальную цель. Гражданская религия США – это род религии, а не только государственный ритуал. Она основана на библейских канонах, таких как *exodus*, избранность, земля Обетованная, Новый Иерусалим, жертвоприношение, воскрешение[65]. Пылкий патриотизм американцев соединяется с чувством исторической миссии. Ведь миссионерство – наперекор критикам польского менталитета – это не исключительно польская болезнь, одинаково постыдная как *«plica polonica»*. Американское миссионерство – это лишь один из источников силы и витальности Соединенных Штатов.

В других странах философия политического либерализма никогда не была доминирующей, хотя, конечно, всюду она акцептовала основные принципы свободы. В Великобритании и других европейских монархиях до сих пор существует государственная религия. Правда, в Германии связи религиозных и национальных символов не явны, религия напрямую не заметна в жизни государства. Однако Основной Закон содержит в преамбуле *invocatio Dei*, во многих его положениях мы можем обнаружить влияние христианства, а церкви принадлежат к наиболее стабильным и могущественным институциям. В регулировании таких вопросов, как аборты или клонирование, четко видно влияние христианских принципов. Партии полностью не отбросили мировоззренческого характера: «В немецком понимании партии издавна содержится мировоззренческий аргумент, даже если сегодня он не так выразителен, как представительство групповых интересов. Если принять во внимание данный

мировоззренческий аспект, можно прийти к выводу, что партии являются секуляризованными политическими “народными церквями”, остающимися в традиции христианских вероисповеданий, которые после реформации проявили стремление к достижению политического господства христианскими религиозными убеждениями»[66].

Конечно, если бы в Польше добросовестно занимались социологией и политологией, если бы исследовали немецкую или американскую реальность, а также сравнивали их с польской реальностью, выводы могли быть неожиданными. Например, оказалось бы, что польское общество менее традиционно и менее религиозно, чем американское, что в Германии институциональная роль церкви важнее, чем в Польше, что множество западноевропейских государств гораздо более «националистичны», нежели польское общество.

Когда опасаются, что в Польше недостаточно космополитической культуры, обычно забывают добавить, что не хватает ее также в Германии, в Соединенных Штатах, в Великобритании и т. д. И уж точно, ее там не больше, чем национальной и локальной культуры. Глобальная культура – как утверждает Э. Смит – это культура без памяти, следовательно, она не может взять на себя функции национальной культуры. Демократический субъект был всегда укоренен в общем, что подчеркивал не только Токевилль, но и М. Вебер, который в известном эссе указывал на значение сект для развития и существования американской демократии. Он писал: «Кто понятие демократии подменяет, как это любят делать наши романтики, на атомизированную людскую массу, тот ошибается, по крайней мере, если дело касается американской демократии. Не демократия, а бюрократический рационализм благоприятствует атомизации»[67]. С того времени бюрократический рационализм, вне всякого сомнения, расцвел еще сильнее, но это не значит, что полностью исчезли общности и традиция. Они играют роль консервативного противовеса, без которого демократия не могла бы существовать.

Государственные и общественные институции западных стран, основанные на принципах свобод, выросли в процессе долгого исторического развития и по-прежнему коренятся в традиции. Это она определяет их сущность, конкретизирует значение. Кроме того, в либеральных западных демократиях существует чувство общего блага, они ставят перед собой коллективные цели, поэтому и не могут быть полностью «открытыми». По сути, западные общества – это все еще общества, интегрированные нормами, но это еще и национальные общества, основанные на чувстве связи с предыдущими поколениями и сохраняющими свою идентичность. «Реально существующие» современные западные демократии – это исторические продукты, а не искусственные творения (якобы целиком суверенные по отношению к истории и культуре), как нам может показаться из теории. Институции – это всегда воплощение исторических традиций, нормативная сущность которых действительно меняется, но не

может быть искусственно запрограммированной[68]. Падение марксизма должно было бы послужить нам предостережением перед увлечением абстрактными теориями и историософическими конструкциями, однако на место марксизма заступил не менее конструктивистско и рационально понимаемый либерализм.

Современные общества гораздо более сложны, нежели это кажется с польской точки зрения и нежели это представляют теории. Они не только постмодерные, но и модерные, а вместе с тем и частично традиционные. Реальные современные общества состоят из постмодерновых потребителей (коллекционеров впечатлений), модерных производителей и домодерных христиан, которые до сих пор вписывают свою жизнь в трансцендентные рамки. Западные общества по-прежнему имеют в запасе не отрефлексированные до конца традиции, из которых они черпают образцы и нормы. У них есть свои освещенные временем институции, герои и мифы. Они являются не только демократиями, но также и нациями, объединенными общей исторической памятью. В их правовых системах и институциях все еще сконденсированы традиция и мораль, которые не зависят от плебисцита общественного мнения. Политика разыгрывается в определенных рамках, и беда тому, кто открыто бы признался, что его главной целью является не забота о гражданах, государстве и нации, а лишь власть ради самой власти (либо политическая «игра»). В сущности, западные общества, а американское – прежде всего, располагают еще не тронутыми резервами традиции. И только радикализуя ситуацию, можно говорить о двух культурах, которые в Америке находятся в противоречии между собой[69]. Кризис касается в большей степени Западной Европы, нежели Америки.

Абсолютно по-другому ситуация складывается в обществах, где традиции были в значительной мере уничтожены и только теперь выстраивают свои институции. Особый случай – те общества, которые освободились от социализма и преобразовались – или, скорее, преобразовываются – в демократии, как Польша. В западных обществах существовали и существуют противостояния и конфликты, которые заострились в последние годы. Поэтому опрометчиво утверждать (как это делают некоторые наивные, хоть и светлые головы представителей молниеносной «модернизации» и «европеизации» Польши), что Запад воплощает меру общественного «здоровья». Правда, конфликты на Западе имеют другой, менее острый характер. Эти общества гораздо более (пока еще) духовно и общественно дифференцированные, чем Польша. В их интеллектуальной культуре существует множество течений, например разнообразные виды консерватизма и одновременно левые движения.

Критики западных обществ, когда видят назревшую необходимость их перемены, знают, что культурная перемена – отказ от того, что в современной цивилизации неприемлемо с христианской точки зрения, – будет делом необычайно трудным, требующим прорыва вперед, а не возвращения назад, и

здесь проблему одним декретом или парочкой фельетонов не решить. Поэтому тот, кто хотел бы «радикализировать современность», например сделать ее более светской, должен будет считаться с правом, сопротивлением традиции, принципами добропорядочности и существующими структурами.

Именно поэтому западные общества по сравнению с посткоммунистическими – это общества «мирного сосуществования». Либерализм – считает М. Вальцер – строится на искусстве разделения и сепарации, в том числе – разделения людей с разными мировоззрениями. В дифференцированных обществах острые конфликты случаются только тогда, когда переступаются барьеры и делаются попытки прочертить новую границу либо когда появляются чрезвычайные проблемы, требующие немедленного разрешения. Конечно же, с крайним либерализмом сопряжена опасность превращения общества в конгломерат ниш, в каждой из которых исповедуются свои взгляды. Но характерно, что когда в Германии церкви высказываются по публичным вопросам, общественное мнение оценивает это положительно. С другой стороны, культурные эксперименты, навязываемые постмодерной интеллигенцией, также находят себе место.

Польская «имитация» Запада происходит не из стремления к демократии, свободе и достатку, а из ложного тезиса, что нужно делать выбор между наследием «Солидарности» и «нормальным западным путем». Но, по сути, после 1989 г. в очень важных вопросах мы отвергли Запад, так как не поддержали наследия «Солидарности» (идей субъективирования общества, свободы, равенства и солидарности)[70]. Если бы мы подражали Западу, то, например, последовали бы примеру немцев в вопросе преодоления коммунистического прошлого, и сразу после прихода к власти правительства Гауцки возник бы Институт национальной памяти. Наша имитация (о чем свидетельствуют последствия) напоминает скорее тот выборочный способ подражания, который проповедовали просвещенные восточноевропейские реформаторы, начиная с Петра Великого, путавшие фасад цивилизации с ее несущей конструкцией. Видимо, гораздо легче перенять определенные формы обычаев и модные культурные тенденции, чем выработать в себе уважение к закону, научиться действовать в соответствии с общими правилами и ценить права сограждан. Настоящая имитация посредством творческого конституирования идей «Солидарности» не была бы лишь подражанием, а стала бы творческим участием в западной цивилизации.

Аист, ивы и болото

Имитационная модернизация – это, по сути, повторение старого сценария польских левых интеллектуалов. Существенным элементом имитационной модернизации является неприязнь к отечественной культуре, глубокое чувство собственной цивилизационной отсталости, убеждение, что отечественная куль-

тура является препятствием на пути к модерну. Польская традиция превратилась в балласт: когда-то она служила мобилизации протеста против коммунизма, но на пути к Европе и модерну оказалась бесполезной и обременительной. Такое определение своего положения представляет идентификацию себя как культурной периферии. Чем более левацкой направленности журнал, тем темнее взгляд на польскую историю. Это очередное проявление той, как пишет Милош, мучающей польских интеллектуалов «тоски по жизни в соответствии с универсальными нормами в условиях, вызывающих партикулярные проблемы». «Тоска по жизни» привела к бунту против собственной культуры, к нестерпимому желанию отрыва от этой сковывающей партикулярности: «Человек, стесненный спазматической историей своей Родины, сравнивая ее с историей других сообществ, не хотел принять эту “ненормальность”. Это было причиной русификации многих поляков, увлеченных лозунгами революционно-универсально-российской интеллигенции»[71]. Такова была также, добавим, причина коммунизации многих поляков. Как пишет Л. Колаковский: «Та часть интеллигенции, которая в 1945 или 1946 году, после ужасов войны и оккупации, идентифицировала себя, с большим или меньшим энтузиазмом, с новым режимом, смотрела на ситуацию в ином ракурсе: те, которые помнили брестский процесс, Березу, омерзительную волну ядовитого антисемитизма, возмутительный клерикализм, видели в коммунизме (можно не говорить, что ошибочно) продолжение просвещения, обращенного против темной стороны национальной традиции – сарматства, шовинизма, клерикализма, – которую считали гибельной для Польши»[72]. Однако здесь нелишне будет задаться вопросом: а разве это не сам просвещенческий радикализм в значительной мере вызывал те негативные явления? Опыт коммунизма только на короткое время притупил нашу любовь к универсализму. После 1989 г. она вспыхнула вновь. Тоска по «жизни в соответствии с универсальными нормами», нежелание мириться с польской «ненормальностью» и от этого неустанное сравнивание себя с Западом – это сегодня в Польше повсюду. Как высказался А. Менцвель, повторяя мотив Домбровичовского: «Я знаю, что Польша прекрасно ассоциируется если не с Вавелем и Ясной Гурой, то с ивами и аистами. Для меня же Польша ассоциируется с болотом, непреодолимая сила которого стала моей фобией, обсессией»[73]. Я. Майхерек, комментируя польскую идентичность, не в состоянии найти в ней хотя бы что-то ценное (исключение делает лишь для периода «Солидарности» и перемен после 1989 г.). Разозленный на апологетическую интерпретацию польской истории, он написал почти карикатурную ее версию. «Это правда, – признает Майхерек, – что не поляки изобрели национализм, но они охотно его приняли»[74]. К счастью, есть выход, и этим выходом будет нейтрализация национальной идентичности через ее уравновешивание региональной, европейской и космополитической идентичностями[75]. Вывод касательно стратегии модернизации очевиден: «Польское теоретические и практическое

наследие в области политического инструментария бедно и неприменимо в современных условиях [...]. Нужно реально взглянуть на польское цивилизационное наследие [...]. Желая после десятилетий перерыва построить основы демократического государства и рыночной экономики, нужно прежде всего воспользоваться опытом тех, у которых его больше и которые сумели его применить»[76]. Но дело в том, что сам «проект имитационной модернизации» свидетельствует, что у поляков есть проблемы с пониманием, на чем основывается упомянутый выше опыт. К тому же отречение от собственной истории делает невозможным применение заимствованного опыта.

Значение традиции

Является ли «западный» путь единственной дорогой к модерну или постмодерну или существует множество путей и образцов модерна (в зависимости от культурного контекста) – это сегодня спорный вопрос. Знаменитая книга С. Хантингтона о столкновении цивилизаций вновь сделала этот вопрос популярным. После нового Гегеля, которым стал Ф. Фукуяма, появился новый Шпенглер, который подчеркивает различие культур и допускает, что могут существовать модерные культуры, отличные от западной и противоречащие западному либерализму. Вера в универсальность западной культуры, по выражению Хантингтона, фальшива, аморальна и опасна[77]. В результате модернизационных процессов мир не становится однообразным. Опыт показывает, что после первого этапа экономической и общественной модернизации наступает новый расцвет национальной культуры.

Естественно, модернизация всегда ставит на повестку дня вопрос идентичности. Способ, которым общества справляются с переменами, зависит от их предыдущей истории. Как когда-то заметил известный социолог Р. Бендикс: «Сегодняшний мир показал нам, что между прогрессом и национальной идентичностью существует постоянное противостояние. Всякая страна должна в политической и общественной сфере справиться с дестабилизационным влиянием принимаемых из-за границы идей и экономических практик. Удастся ли это или нет, в определенной степени определяется ее историей»[78]. Сегодня очень заметны различия между странами бывшего Восточного блока. Они не могут быть поняты без обращения к их истории. Исход перемен зависит от того, каким образом им удастся соединиться с собственной традицией.

Это не нехватка импортных идей обусловила неудачу Восточной Европы в ее погоне за Западом. Ведь либеральные идеи воспринимались здесь и раньше. Факт, что они действовали абсолютно иначе, чем в Западной Европе, объясняется отличной от западной общественной ситуацией[79], а также способом их рецепции и имплиментации, неумением творчески соединить локальные традиции с принятыми образцами. В результате были допущены ошибки общест-

венной инженерии[80]. Между прочим, Центрально-Восточная Европа всегда находилась в ситуации более выгодной, чем Россия, именно потому, что ее традиция допускала рецепцию и творческое приспособление новых идей. Достаточно сравнить рецепцию Просвещения в Польше с реформами Петра Великого (насильственное отрезание бород боярам и строительство Петербурга с Конституцией 3 мая). Проблема Польши – это не ее «нелиберальная» традиция, а колонизация Польши в XIX (разделы Речи Посполитой) и в XX вв. (оккупация и коммунизм) и последствия этой оккупации.

Успешная модернизация всегда основывается на последовательном соединении традиции с модерном. «Подражание требует вживления, приспособления к местным условиям, манерам поведения – фильтрации через отечественную культуру и испытания сопротивлением»[81]. Следует вообще отказаться от теории культурной информатизации. Гораздо более реалистичным выглядит тезис, что существует «длительная политическая и культурная дифференциация, несмотря на сходство техники и способов организации экономики»[82]. Страны, которые стремятся к центру, не могут (а чаще не хотят) повторять предшествующие стадии развития. Об этом нельзя забывать и тем, кто сегодня интерпретирует перемены в Восточной и Центрально-Восточной Европе.

Новые институции, новые механизмы должны быть имплантированы в переживаемый мир и в локальную культуру. А модерная демократия не может игнорировать традицию и коллективную историческую память. М. Вебер был неправ: легальная власть требует традиционной легитимации. А детрадиционализации, модернизации всегда сопутствуют процессы ретрадиционализации[83]. Имплантация в переживаемом мире и в культуре относится также к общим правилам демократии, ее базисным институциям, которые в данном контексте приобретают свой смысл и конкретную форму. «Сегодня мы все больше убеждаемся, что традиция (или как минимум ее часть) может пережить исторические перемены, и не только в форме обычая, фольклора, общественных символов, но также в форме структурных и институциональных констант данного общества»[84].

Поэтому не существует одного модерна – их много. Различия проявляются уже в рамках западной цивилизации. Ш. Айзенштадт показывает, что, например, американский вариант модерна отличается от европейского[85]. Но ни один из них не является более модерным, оба либеральны в изначальном понимании этого слова. В самой Европе также присутствуют различные варианты модерна. Разной была дорога к модерну Англии и Испании. Вывод очевиден: «Сегодня […], если рассмотреть два столетия, в которых модерн символизировал общественные институции – национальное демократическое государство, либеральная рыночная экономика, наука, развивающаяся в ориентированных на исследования университетах, – мы видим, что институции как модель, хотя не всегда как реальность, распространились из места их рождения в Европе на

практически каждый клочок земной суши. Однако в данном процессе зачастую они были настолько глубоко изменены, что вера в однородный модерн стала абсолютно наивной»[86].

Эта многозначительность отражается на способе понимания демократии: «Кристаллизация культурной программы модерна, начиная с XVIII в., с ее многоликими и постоянно изменяющимися институциональными импликациями, соединялась со многими антиномиями, напряженностями и противоречиями. Это они были причиной одного из наиболее интенсивных дискурсов и общественно-политических процессов развития в истории человечества. Сегодня они образуют основания разных концепций демократии»[87]. Рознятся даже западные демократии (например, французская и немецкая), не говоря уже о иных культурных средах. Зависимость демократических институций от контекста подчеркивает в своих размышлениях М. Вальцер: «Если бы меня пригласили в Китай провести семинар о теории демократии, я бы старался изо всех сил прояснить мои взгляды. Но я бы воздержался от миссионерского тона, так как к моим взглядам относится убеждение, что демократия в Китае должна быть китайской». Со стороны можно устанавливать лишь минимальные критерии оценки, а конкретный образ демократии зависит от локального контекста. «Китайская демократия должна быть определена самими китайцами в связи с их собственной историей и культурой»[88]. Познакомившись с ситуацией в Польше, Вальцер пришел бы к выводу, что здешние либералы хотят не польской демократии, а американской, да и то в прочтении либералов Восточного побережья.

Для обществ, которые не в состоянии произвести культурные перемены, характерен четкий раздел на традиционные и модернизированные сферы жизни. «В обществах, которые сопротивляются переменам (низкая способность адаптации) и не способны – или способны только в небольшой степени – на трансформацию, часто имеет место сегрегация традиционных (ритуально-религиозных) и нетрадиционных сфер жизни, без возникновения символических или организационных связей между ними»[89]. К сожалению, эта опасность грозит и Польше, где все выразительнее обозначается сегрегация данного рода.

Разве соединение модернизации с сохранением отечественной традиции означает отказ от «западной культуры»? Конечно, нет, так как, несмотря на наши жалобы, несмотря на болото и аистов, польская культура является западной. Она обладает всеми свойствами, которые присущи западной цивилизации. Например, теми, которые называет Хантингтон (принцип субъективности, индивидуализация, рефлексивность, плюрализм, отделение светской власти от церковной). Поэтому у него нет ни тени сомнения, что страны Центрально-Восточной Европы принадлежат к западной цивилизации. Согласно Хантингтону, граница между западной и восточной цивилизациями в настоящий момент проходит по Беларуси. Положение этих стран иное, чем положение России, которая была суперимперией и традиционно считала себя как

противостоящую Западу цивилизацию. В ситуации с Центрально-Восточной Европой речь идет не о совершенно другой культурной модели, чем на Западе, а о другом варианте данной модели.

Творческие периферии?

Значительная часть дискуссий, идущих в Польше, касается проблем, существующих и на Западе. Правда, в Польше они проявляются в крайней форме. Споры на тему контроля над рождаемостью или социального государства мы можем встретить во многих странах. Спор о религии в школе идет в Бранденбурге, о крестах с изображением Христа – в Баварии, во Франции сталкивались и сталкиваются разные концепции нации[90].

Откуда тогда устойчивое представление о периферийности Польши? Это сами польские либералы неустанно утверждают ее через оппозицию «модернизация – консервация». У них все вписано в одну бинарную схему: прогрессивные – реакционные, модернизационные – антимодернизационные, западные – застенковые. Основной чертой польской дискуссии является упрощение позиций и их поляризация. Польша – как нам единодушно преподносят обе стороны в споре – стоит перед великим выбором: либо-либо. Либо отечественная культура, католическая и национальная, либо культура европейская, плюралистическая и «постмодерная»; либо «Иран», либо «либеральная демократия», в том смысле, который анализируется в данной книге[91].

При этом существует миф, что в Польше озабочены модерном (постмодерном) лишь носители правых взглядов. Я здесь старался показать, что польские либералы сами имеют проблемы с пониманием функционирования западных обществ и своеобразия современной культуры во всей ее сложности. Они оказались не в состоянии понять, что существует множество модернов, втянутых в конфликт друг с другом, что нет готовой нормальности, есть лишь постоянно изменяющийся мир. Убеждение, что поскольку строительство реального социализма закончилось провалом, а «третьего пути» нет, то остается лишь имитировать Запад (а скорее, собственные о нем представления), – это реминисценция марксистского мышления в категориях великих альтернатив. Подобное убеждение приводит к уклонению от участия в споре о роли модерна (постмодерна) в формировании нашей цивилизации, препятствует рефлексии над тем, действительно ли «индивидуалистический, конкурентный капитализм» везде в одинаковой мере и одинаковым образом разрушает «коллективную солидарность»? И возможна ли вообще демократия без солидарности?

Польша – это страна со специфическим историческим опытом. И мы могли бы строить с его помощью новое государство. Кстати, именно такими были ожидания Запада. Однако это не случилось, и не только из-за невероятной концентрации экономических и социальных проблем. Когда-то ксендз Ю. Тиш-

нер опубликовал в «Tygodniku Powszechnym» статью, в которой утверждал, цитируя Норвида, что поляки представляют собой «общество, которое не воевало при помощи мысли»[92]. В ней он критиковал популистские тенденции, рудименты советского мышления, списанные теории. Мне, однако, кажется, что данную цитату главным образом следует отнести к тем, чья работа – мышление. Это польская «взбунтовавшаяся либеральная интеллигенция» преждевременно сложила интеллектуальное оружие, когда посчитала, что одержала окончательную победу и теперь остается лишь пользоваться ее плодами, это значит следить, что бы кто-нибудь не присвоил себе их завоевания. При этом похоже, что интеллектуальные элиты забыли многое из своего прошлого, например, то, что Л. Колаковский писал когда-то о коммунизме и самоотравлении открытого общества.

В 1980-е гг. господствовало мнение, что не только мы что-то перенимаем от других, но что в ходе нашего «возвращения к Европе» у нас есть чем поделиться с другими. «Солидарность» была событием европейского масштаба не только потому, что поставила под вопрос послевоенный политический порядок в Европе, но и потому, что существенно изменила сам способ европейского мышления. Она демаскировала идеологию левого движения, уничтожила его чувство морального превосходства, поставила под сомнение прежние политические дискурсы, вынудила переосмыслить такие категории, как прогрессивность и реакционность. Множество западных интеллектуалов тогда изменило свои позиции. Открытие Польши стало для них поворотной точкой, духовным катарсисом. «Солидарность» показала всю абсурдность коммунистических фантазий европейских интеллектуалов. Эссе В. Гавела или А. Михника были событием, выходящим за локальные рамки, поскольку инициировали рефлексию. Польша – польская «Солидарность» – в большей еще степени, нежели Венгрия или Чехословакия, была вызовом, брошенным убеждениям прогрессивной западной интеллигенции. «Солидарность» закрыла «красное десятилетие», более того – целое «красное столетие». Поляки показали, что политический язык, которым пользуются левые, неадекватен, обманчив и опасен. Заодно выяснилось, что национальное сознание – это не то же самое, что и национализм, что религия – это не опиум для народа, а католическая церковь – не тоталитарная институция, что идея прогресса может быть тупиковой и приводить к произволу, что феминизм может быть смешным и вульгарным, а холокост не был единственным массовым убийством в истории Европы и т. д. И сегодняшнего Ё. Фишера не было бы, если бы не те события на Востоке Европы. Исчезли маоистские и троцкистские группы, доживает последние дни левый террор. После «Солидарности» стало уже невозможно мыслить и действовать репрессивными методами и при этом приписывать себе моральную и историческую правоту. В этом состоит огромный вклад Польши в историю современной европейской культуры.

К сожалению, Третья Республика была построена так, что немногое из наследия «Солидарности» нашло в ней свое воплощение. Очевидно, что к девальвации достижений «Солидарности» причастны прежде всего те, кто на нее ссылался, хотя их цели и методы шли в разрез с ее идеями. Но «Солидарность» была обесценена еще и потому, что прежние интеллектуальные и политические лидеры «Солидарности» отреклись от ее наследия после 1989 г., отказались от политических идей и языка, которые сами развили в 1970-е и 1980-е гг. Сегодня они мыслят совсем как западные левые. Повторяют набившие оскомину лозунги – многие из которых давно устарели. Никто уже не осмеливается перечить общепринятым позициям, ставить под вопрос якобы здравый смысл, осмеивать иллюзии прогресса.

Вне сомнения, в какой-то мере причиной периферизации стал и недостаток критического отношения к социализму. Строительство общества без тщательного анализа прошлого способствовало развитию фасадной демократии, сделало прагматическое отношение к демократии единственно возможным. Всякая попытка строительства демократии на основе традиционных ценностей могла быть угрозой для старых элит. Поэтому единственной рациональной стратегией для них оказался новый конформизм, подражательная модернизация. В этом смысле известная фраза А. Квасьневского, что поляки не будут иметь проблем со вступлением в Европейский союз, так как все, что от них требуется, – это поменять зависимость от Москвы на зависимость от Брюсселя, фактически показала законспирированный способ мышления старых элит.

Если Польше суждено стать периферией, она должна стремиться быть творческой периферией. Л. Кригер напоминал, что когда-то и Америка была периферией, поэтому ее опыт может оказаться полезным для Центральной Европы. В свою очередь Г. У. Гумпрехт указал на вклад, который на разных стадиях модерна внесли католические периферии Европы. Сегодня, во время кризиса европейской протестантской культуры Севера, возможностей для этого еще больше.

При этом все более выразительно видно, что это вовсе не экономика защитит нас от полной периферизации и зависимости (в этом вопросе нельзя питать много иллюзий), а сильная, стабильная демократия, глубоко имплантированная в локальные структуры и в польскую традицию, а также выразительная культурная идентичность, соединяющая традиционные мотивы и модерн. Это позволит Польше стать страной, которая, когда в том будет необходимость, сможет бросить вызов центру и однажды оказаться в непосредственной близости от него.

Зависимой, нетворческой периферией становится страна не только тогда, когда ксенофобски замыкается перед внешними влияниями и идеями, а и когда старается изо всех сил подражать другим. Из периферии центр выглядит иначе, нежели он есть в действительности, отсюда фасад зачастую принимается за само здание. В результате периферия остается периферией.

Примечания

1 Так, по крайней мере, трактуется это понятие в Германии. В Польше оно используется в оппозиции к понятию «перехода» (transition). Этим подчеркивается отсутствие конечной точки «трансформации» и ее универсальный характер, потому что она должна касаться не только экономических реформ, но также общественных и культурных – см.: Kochanowicz J. Między Trzecim Światem a państwem opiekuńczym. Transformacja polska w świetle socjologii historycznej // A. Sułek, M. S. Szczepański (red.). Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Xięga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego. Katowice, 1988. S. 413–429.

2 Srubar I. War der reale Sozialismus modern // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1991. Hft. 3. S. 415–432.

3 Ср.: Wierzbicki A. Wschód – Zachód w koncepcjach dziejów Polski. Warszawa, 1984.

4 Критические замечания на тему приспособления теории модернизации к посткоммунистической трансформации см. в: Müller K. Vom Postkommunismus zur Postmodernität. Zur Erklärung sozialen Wandels in Osteuropa // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1995. Hft. 1. S. 37–64; и тот же автор: Nachholende Modernisierung? // Leviathan. 1991. Jg. XIX. S. 260–289.

5 Smolar A. Rocznice, pamięć i przyszłość // Znak. Listopad 2001. Nr 558. S. 30.

6 Gazeta Wyborcza. 1997. Z 25–26 stycznia. S. 8.

7 Wallerstein I. The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York, 1974. P. 301–302.

8 Ibid. P. 349.

9 Selwyn P. Some Thoughts on Cores and Peripheries // Dudley Seers Bernard Schaffer // Marja-Liisa Kiljunen (eds.). Underdeveloped Europe. Studies in Core-Periphery Relations. Hassocks, 1979. P. 35–43.

10 Mencwel A. Przedwiośnie czy potop. Warszawa, 1997. S. 64.

11 Stöltig E. The East of Europe: A Historical Construction // R. Brecker, D. Kalekin-Fishman, I. Miethe (eds.). Biographies and the Division of Europe. Experience, Action and Change on the “Eastern Side”. Opladen, 2000. P. 23–39.

12 К аналогичному выводу пришел польский философ М. Семэк в своем эссе, прослеживающем «Восток» в польской ментальности и политике. Восток – это «квинтэссенция захолустного провинциализма, нетолерантности и агрессивной враждебности к чужим, национализма, плохо скрываемого за “национальной” или “патриотической” демагогией, идеологического упрямства и слепоты, словом, всей насквозь иррациональной мути. [...] “Восток” понимается здесь не как географическая категория, а как общественно-культурно-ментальная. В таком представлении есть много “Востока” на западе Европы (Португалия, Ирландия), а с другой стороны целые анклавы “Запада” на востоке (Чехия, Венгрия, Польша)» (O Wschodzie w nas // Res Publica Nowa. Styczec 1998. S. 34).

13 Ср.: Smolar A. Rocznice, pamięć i przyszłość.

14 Brown J. P. Hopes and Shadows. Eastern Europe After Communism. Durkham, 1994. P. 15.

15 Braudel F. Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm: XV-XVIII wiek, t. II: Gry wymiany / Prz. Ewa Dorota Zyikiewska. Warszawa, 1992. S. 530.

16 Pomian K. Europa i jej narody / Prz. M. Szpakowska. Warszawa, 1992. S. 69.

17 MacIntyre A. After Virtue. A study in moral theory. London, 1982. P. 36.
18 Wolff L. Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford, 1994.
19 Ranke L. von. Preussische Geschichte / Emil Vollmer, Essen, b. d. S. 99.
20 Wandycz P. S. Cena wolności. Historia Europy Środkowo-Wschodnie od średniowiecza do współczesności. Kraków, 1995. S. 15–16.
21 С этой точки зрения немного изменилось с 1970-х гг., когда утверждалось, что для европейских периферий «существует два "центра" политического, военного и культурного доминирования, которые поставляют туристов и абсорбируют миграцию. Это США и Центральная Европа. Хотя последняя сама частично зависима от США». (Seers D. The Periphery of Europe // D. Seers, B. Schaffer, M. Kiljunen (eds.). Underdeveloped Europe. P. 8.
22 Kochanowicz J. The Polish Economy and the Evolution of Dependency // D. Chirot (ed.). The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics and Politics from the Middle Ages Until the Early Twentieth Century. Berkeley, 1989. P. 119.
23 Ibid. P. 114.
24 Chirot D. Causes and Consequences of Backwardness // D. Chirot (ed.). P. 6.
25 Przeworski A. The Neoliberal Fallacy // Journal of Democracy. VIL 3. Nr 3; цит. по: Kochanowicz J. Między Trzecim Światem a państwem opiekuńczym. S. 424–425.
26 Łepkowski T. Rozważania o losach polskich. London, 1987. P. 97.
27 Smolar A. Rocznice, pamięć i przyszłość. S. 28.
28 В докладе, прочитанном во Франкфурте-на-Одере по случаю присуждения ему награды Университета Виадрина: «Рассуждая об этом абсурдном покорении, не могу опять не припомнить того польского короля, который к кровной выгоде пруссов-язычников призвал орден крестоносцев» (Półkaszub chce budować mosty // Gazeta Wyborcza. 2001. Z 21–22 lipca. S. 9). Подобная фраза была бы признана компрометацией всякого польского интеллектуала, и совсем не из-за ошибочного приписывания королевского звания Кондрату Мазовецкому.
29 Berend I. T. German Economie Penetration in East Central Europe in Historical Perspective // Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies / Ed. by Stephen E. Hanson and Willfried Spohn. Seattle, 1995. P. 148. Ср. также этого автора: Central and Eastern Europe 1944-1993. Detour from Periphery to the Periphery. Cambridge, 1996.
30 Этот очень сильный аргумент выдвинул К. З. Познаньски в: Wielki przekret. Klęska polskich reform. Towarzystwo Wydawniczne i Literackie, b. d. S. 25–36. Увы, он не стал предметом серьезного обсуждения.
31 Это подчеркивают, например, польские менеджеры, работающие на немецком рынке. Ср.: Garsztecki S., Krasnodębski Z., Szulc J. Kapitalizm po sąsiedzku. Polscy menedżerowie w Niemczech o rynku polskim, niemieckim i wzajemnych kontaktach gospodarczych // Przegląd Zachodni. Październik-grudzień 2000. R. LVI. Nr 1. S. 145–168.
32 Münch R. Europäische Identitätsbildung. Zwischen globaler Dynamik, nationaler und regionale Gegenbewegung // Reinhold Viehoff, Rien T. Segers (Hrsg.). Kultur, Identität, Europa: über die Schwierigheiten und Möglichkeiten einer Konstruktion. Frankfurt am Main, 1999. S. 223–252.
33 Siemek M. O Wschodzie w nas. S. 34.
34 Ср.: Ibid.

35 Sztompka P. Looking Back. The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break // Communist and Post-Communist Studies. June 1996. Vol. XXIX. Nr 2. P. 125.
36 Michnik A. Dlaczego nie oddam głosu na Lecha Wałęsę // A. Michnik. Diabeł naszego czasu. Warszawa, 1995. S. 258.
37 Ср. в отношении к истории Европы: Fontana J. Europa im Spiegel. Eine kritische Revision der europäischen Geschichte. München, 1995.
38 Siemek M. O Wschodzie w nas. S. 36.
39 Mencwel A. Przedwiośnie czy potop. Warszawa, 1995. S. 490, 493.
40 Sztompka P. Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies // Zeitschrift für Soziologie. April 1993. Jg. XXII. Hft. 2. S. 95.
41 Szczypiorski A. Straszenie Europą // Polityka. 1995. Z 23 września. S. 3.
42 Szmyd J. Kłopoty z polskością // Dziś. 1997. Nr 3. S. 58.
43 Gumprecht H. U. Kaskaden der Modernisierung // Johannes Weiß (Hrsg.). Mehrdeutigkeiten der Moderne. Kassel, 1998. P. 17–42.
44 См.: Münch R. Die Kultur der Moderne. Frankfurt am Main, 1986.
45 Ср.: Loo H. van der., Reijen W. Van. Modernisierung. Projekt und Paradox. München, 1992.
46 Habermas J. Filozoficzny dyskurs nowoczesności / Prz. M. Łukasiewicz. Kraków, 2000. S. 102.
47 Ibid. S. 103.
48 Хабермас пишет: «Насколько переживаемый мир приобретает функцию ресурса, имеет характер институционального, нетронутого и схоластического знания, которое не поддается произвольному проблематизированию, настолько он не является “знанием” в точном значении этого слова (ibid., s. 367). Этот краеугольный камень солидарности и приобретенных посредством социализации способностей играет роль консервативного противовеса риску раздора» (ibid., s. 367).
49 Более подробно на эту тему я писал в: Postmodernistyczne rozterki kultury. Warszawa, 1996.
50 Ср.: Lefort C. Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien, 1998.
51 Ср.: Loo H. van der., Reijen W. van. Modernisierung. Projekt und Paradox.
52 Как утверждает М. Лилла: «Попросту не существует никакого одного “проекта” модерна, а есть множество противоречащих друг другу» (Lilia M. Was ist Gegenaufklärung? // Merkur. 1996. Hft. 5. Nr. 566. S. 400). В своей книге *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* (Kraków, 2000) А. Белик-Робсон представляет отличный от просвещенческого романтический «проект» модерна.
53 Gray J. Po liberalizmie / Prz. P. Maciejko, P. Rymarczyk. Warszawa, 2001. S. 259.
54 См.: Weiß J.(Hrsg.). Mehrdeutigkeiten der Moderne.
55 Starobinski J. Das Wort Zivilisation // J. Starobinski. Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung. Frankfurt am Main, 1992.
56 См.: Holden B. Understanding Liberal Democracy. New York, 1988.
57 Galston W. Cele liberalizmu / Prz. A. Pawelec. Warszawa; Kraków, 1999. S. 80.
58 Majcherek J. Poszukiwaniu nowej tożsamości. Warszawa, 2000. S. 53.
59 Ср., напр.: Sztompka P. Looking Back. The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break. P. 125; См. также: Sztompka P. Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies. P. 85–95.
60 Majcherek J. Op. cit. S. 19.

61 Stark A. One nation under what, or whom // Times Literary Supplement. 2000. 21 January.
62 Ostendorf B. Dos Religiose in der amerikanischen Demokratie // Merkur. 1999. Hft. 9/10. Nr. 605/606. S. 891–900.
63 Ibid. S. 896.
64 Вероисповедания не являются также одинаково институционально правомочными: примером может служить недавний спор о статусе капеллана палаты представителей. Конгрессмены-протестанты не хотели согласиться, чтобы эту должность занял католический священник. Американский конгресс – это один из наиболее молящихся парламентов мира. Эти молитвы не совсем экуменические, а заработная плата капеллану уплачивается из кошелька налогоплательщика.
65 Bellah R. N. Civil Religion in America // Bellah R. N. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World. Berkeley, 1991. P. 168–192.
66 Becker W. Die Überlegenheit der Demokratie. Politische Philosophie nach dem Scheitern des Marxismus // Kurt Bayertz (Hrsg.). Politik und Ethik. Stuttgart, 1996. S. 58–59.
67 Kościoły i sekty w Ameryce Północnej. Społeczno-polityczny szkic o kościele / Prz. A. Zinserling // Zdzisław Krasnodębski. Max Weber. Warszawa, 1999. S. 175.
68 Becker W. Die Überlegenheit der Demokratie. S. 55.
69 Himmelfarb G. One Nation, Two Cultures. New York, 1999. P. 63.
70 Я стремился развить этот аргумент в статье *Niedokończony projekt*, опубликованной в *Rzeczpospolita* (2 czerwca 2001 r.).
71 Miłosz C. Człowiek wśród skorpionów. Warszawa, 1982. S. 155.
72 Kołakowski L. Komunizm jako formacja kulturalna // Kołakowski L. Moje słuszne poglądy na wszystko. Kraków, 1999. S. 363–364.
73 Mencwel A. Przedwiośnie czy potop. S. 6.
74 Majcherek J. W poszukiwaniu nowej tożsamości. S. 14.
75 Ibid. S. 75–76.
76 Ibid. S. 46.
77 Huntington S. P. Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego / Prz. H. Jankowska. Warszawa, 2001. S. 477.
78 Bendix R. Relative Selbständigkeit und geistige Mobilisierung // Bendix R. Freiheit und historisches Schicksal. Frankfurt, 1982. S. 132.
79 Krieger L. Europäischer und amerikanischer Liberalismus // Lothar Gall (Hrsg.). Liberalismus. Königstein/Ts., 1985. S. 147–161, 154.
80 Cp.: Gellner E. The struggle to catch up. Russia, Europe and the Enlightenment // Times Literary Supplement. December 1994.
81 Smolar A. Rocznice, pamięć i przyszłość. S. 28.
82 Bendix R. Freiheit und historisches Schicksal. S. 128.
83 К. О. Хонрих замечает: «Целиком ошибочно понимаются преобразования модерных обществ, когда они описываются как индивидуализация. Преобразования всегда одновременно являются как индивидуализацией, так и коллективизацией». Под коллективизацией кроме всего прочего он понимает еще и ретрадиционализацию: «Если в образе индивидуализации хочется видеть освобождение от оков традиции и обязательств, то коллективизация означает включение в традицию и обязательства. Если индивидуализация должна подразумевать возможность выбора, то коллективизация означает ограничение данной возможности» (Hondrich K. O. Wie werden wird die sozialen Zwänge los? Zur Dielektik von Individualisierung // Merkur. 1997. Hft. 4. Nr. 577. S. 284).

[84] Eisenstadt S. N. Tradition, Change, and Modernity. New York, 1973. Использую перевод с немецкого: Tradition, Wandel und Modernität. Frankfurt am Main, 1979. S. 328.

[85] См.: Eisenstadt S. N. Die Vielfalt der Moderne. Göttingen, 2000.

[86] Wittrock B. Early Modernities: Varieties and Transitions // Shmuel N. Eisenstadt, Wolfgang Schluchter, Björn Wittrock (eds.). Public Spheres & Collective Identities. New Brunswick; London, 2001. P. 20.

[87] Eisenstadt S. N. Paradoxes of Democracy. Fragility. Continuity and Change. Washington, D. C., 1999. P. 27.

[88] Walzer M. Lokale Kritikglobale Standards. Berlin, 1996. S. 84.

[89] Eisenstadt Shmuel N. Tradition, Wandel und Modernität. S. 45.

[90] См.: Birnbaum P. La France imaginée. Paris, 1998.

[91] Согласно Ц. Михальскому: «Характерный для всех периферийных зачатков свободнорыночного капитализма жесткий неолиберальный язык, абсолютизирующий частные и групповые экономические интересы как единственное реальное и достойное культивирование бытия, вступает в сильный конфликт с общественными языками: национализмом, католицизмом (как общественным учением), а также с марксизмом, который в своей реформистской разновидности, безусловно, сохранял, общинные элементы» (Życie. 2002. Z 7 czerwca. S. 19).

[92] Tischner J. Społeczność, która nie wojowała myślą... // Tygodnik Powszechny. 1997. Z 2 marca. S. 1.

ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ РАЗОЧАРОВАНИЕ?

Антропология демократии

Модный когда-то критик либеральной демократии К. Макферсон, автор известной книги о «владельческом индивидуализме», утверждал: чтобы оценить разные модели демократии, прежде всего нужно выяснить, как представляются в них человек и общество[1]. При этом он считал, что либеральная демократия (если ее понимать как демократию «капиталистического рыночного общества», а не как демократию общества, целью которого является создание возможностей для свободного развития каждой личности) находится на своем завершающем этапе. Как мы теперь знаем, он ошибался вместе со всем левым движением. Сегодня рыночное общество воспринимается как специфический контекст, который обеспечивает развитие личности. И хотя тенденции, которые, по мнению Макферсона, свидетельствовали о закате, еще более углубились, они привели лишь к изменению понятия индивидуальной свободы – теперь самореализация в первую очередь означает свободу потребления.

Политический либерализм, на взгляд его сторонников, – это только теория политики, а не общая философия человека и общества. Это означает, что политический либерализм желает быть философско и культурно нейтральным. Он не ставит себе задачей разрешение проблем, связанных с природой человека или его экзистенцией. Однако декларируемая нейтральность – иллюзия. Поскольку демократия в своем целом выдвигает определенную трактовку человека, то превращается (чаще всего *implicite*) в определенную философскую антропологию. С другой стороны, культурные пе-

ремены, изменяющие способ понимания человека, оказывают влияние на форму и понимание демократии. На сегодняшний день демократия является чем-то большим, чем только формой государства: она стала определенным культурным и общественным проектом. Демократия, как утверждает Э. Геллнер, видится «единственным возможным источником политической легитимности в секуляризованном и натурализованном мире»[2]. Поэтому, дискутируя о демократии, мы не можем ограничиваться лишь политикой, а должны остановить свое внимание и на той «культурой основе», которая, по версии Ролса, закладывает политический порядок, но которую либерализм старается не замечать.

Если, однако, демократия понимается не только как политический порядок, но и как определенное состояние общества, то и процесс демократизации в Центрально-Восточной Европе не мог ограничиться лишь созданием определенных политических институций без соответствующей трансформации общества и культуры. Кстати, польские дискуссии как раз касались главным образом общества и культуры, поскольку относительно западной конструкции демократических институций господствовал всеобщий консенсус.

Демократическое общество ассоциировалось при этом с возможностью свободного, неограниченного выбора. Это такое общество, в котором задачи власти определяются волей его членов. Действуют лишь те нормы и правила, которые были приняты и акцептированы гражданами через выборы властных институций. Этот принцип из политического дискурса распространяется и на все остальные сферы жизни общества. Демократия, как утверждают польские СМИ, – это такое состояние общества, в котором каждый желающий сделать выбор имеет возможность его сделать. Строительство демократии понималось и понимается как развитие общества в сторону постоянного увеличения возможности выбора благодаря все более богатому предложению целей, стилей и поведений, а также через освобождение личности от внутренних сдержек и культурного прессинга, которые ограничивают возможности выбора.

Подобное понимание демократии не имеет ничего общего ни с классическим, ни с политическим либерализмом в трактовке Ролса. Это версия либерализма, которую можно назвать постмодерной. Она предполагает необходимость радикальной перестройки общества и фундаментального изменения культуры. Польский политический либерализм изначально приобрел «постмодерные» черты западной политической философии «постмодерного либерализма», элиминирующего всяческую «метафизичность». Это была определенная реакция на новые культурные тенденции, но прежде всего на крах коммунизма, падение которого (по крайней мере, на какое-то время) поставило под сомнение все прежние идеалы левого движения.

Постмодернизм – восточный и западный

Геллнер утверждает, что демократия формирует определенную форму общественного устройства, специфический тип общества, порядок которого неморален и лишен абсолютной истины; демократическое общество основывается на соглашениях, а не на идеальных нормах. Данную форму общественного порядка называют *civil society*. Ее возникновение означает упадок «морального порядка»[3]. Критикуемые мной польские журналисты утверждают вроде бы то же самое. Но на самом деле между ними принципиальная разница. Геллнер пишет о порядке, который он никогда бы не назвал аморальным, безнравственным (*immoral*). Тогда в каком смысле неморальность может не быть безнравственной (аморальной)? Где граница между свободным выбором и соглашением? Что интегрирует модерные общества и каковы источники общественной солидарности сегодня?

То, что в Польше данная проблема редко становится предметом размышления, – результат в значительной мере страха перед диктатурой и коллективизмом, а также последствие того факта, что построение демократических институций и рецепция либерализма соединяются с увлечением постмодернизмом. Постмодерн в Польше попал на благодатную почву, так как коммунизм оставил после себя неуважение к порядку как таковому, а также огромное (особенно среди интеллигенции) стремление к разнородности и интерес к амбивалентности и синкретизму.

При этом нужно отметить, что рецепция постмодернизма в Польше значительно запоздала. На Западе он переживал расцвет в 1980-х гг. Наиболее активен постмодернизм был во Франции, где опирался на феноменологию и постструктурализм, а также в Соединенных Штатах (в консолидациис прагматизмом). В Германии он никогда не занимал доминирующего положения. Хорошо известный в Польше В. Вельш не был ведущей фигурой в немецкой философии, а в принципе лишь его одного можно считать немецким представителем постмодернизма, если к числу постмодернистов не причислять значительно более оригинального и влиятельного П. Слотердайка.

Кроме того, в Германии превалирует мнение, что 1989 год был концом постмодернизма. Там о нем сегодня мало дискутируют. Как считает один из ведущих философов младшего поколения М. Зиль, «дискуссию о модерне и постмодерне […] можно с уверенностью считать оконченной»[4]. А в Польше постмодерн, в сущности, после 1989 г. только начался, но очень быстро приобрел невероятную популярность. Один из его наиболее острых критиков М. Зейба предостерегал даже, что «постмодернизм в скором времени станет философией Третьей Республики»[5]. Конечно, в Польше не шло даже речи о мудреных философских дискуссиях, ведь мало кто углублялся в замысловатости работ Ж. Деррида или Ж. Лиотара. Использовалась лишь горсть основных идей, не-

сколько ярких слоганов и понятий, которые содержали в себе желаемые политическое значение.

Вне всякого сомнения, это была не только запоздалая рецепция модного на Западе течения, но также реакция на коммунизм как модерную утопию. Коммунизм в первую очередь был ответом на модерный раздел между личностью и обществом, и хотя он пользовался архаичными методами, но являл собой рационалистическую утопию и обещал возращение этичности. Коммунизм был радикальным модерным гуманизмом с антигуманистическими последствиями. Следовательно, наиболее естественной реакцией на коммунизм явился отказ от утопичной веры в разум, порядок и прогресс. Постмодернизм оказался наиболее пригодным для легитимации новой, хаотической политической системы. Казалось, что это интеллектуальное течение описывает и предлагает такой тип культуры, который может стать подходящей почвой для новой демократии. Оно предложило новый язык, который мог заменить язык оппозиционной моралистики, пришедший в негодность после «исторического компромисса», и очутился в явном интеллектуальном вакууме, который возник в результате событий 1989 г. Исчерпали себя импульсы, которые шли от оппозиционной культуры, большинство ее ведущих представителей, как я уже отмечал ранее, отказались от своих прежних взглядов, которые стали им невыгодны в новой реальности. Пафос должен был смениться на релаксированную, ироническую, местами даже циничную позицию. Критика метафизики, критика разума были призваны помочь в объявлении свободной игры интересов. Таким образом, либерализм и постмодернизм оказались союзниками.

Следовательно, можно сказать, что изначально под так называемой трансформацией польского общества понималось не только строительство демократии, но и изменение культуры в «духе постмодернизма». Программа модернизации должна была дополнительно содержать в себе программу преобразования традиционной культуры в постмодерную. В Польше постмодерн стал проектом трансформации всего общества. Благодаря культурному изменению, в соответствии с данной рецепцией, Польша должна была достигнуть состояния позднего модерна или раннего постмодерна и тем самым приблизиться к культуре современных западных государств. Это означало бы не только отход от культуры времен реального социализма, но и от канона национальной культуры, а значит – конец репрезентативной культуры в значении, которое придал этому понятию Ф. Тенбрук, т. е. культуры, выражающей и канонизирующей базовые ценности «переживаемого мира». В Польше это представлялось равнозначным отказу от «романтического прагматизма», реминисценции «сарматизма», польской местечковости и деконструкции национального мифа.

Культурное сближение с Западом должно было способствовать углублению процессов индивидуализации и рефлексии, распаду архаичных общностей и структур, развитию плюрализма, детрадиционализации, возникновению но-

вой, синкретичной, многомотивной, многостилевой культуры, характерной для обществ, избавленных от канона, определяющего строгие правила и нормы. В такой культуре вместо целостности, иерархии и теологии действуют, по выражению ее теоретиков, минутные инсценировки. Эта многостилевая культура обеспечивает возможность свободного выбора – отсюда ее демократический характер. Каждый индивид берет из ее «резервуара» то, что ему доставляет удовольствие, некоторое время играет избранную роль, чтобы вскоре сменить на другую[6]. Это уже не «национальная» культура, а смесь бесчисленных видов и мутаций международной поп-культуры, которая сегодня предстает настоящей универсальной культурой Запада, пересекающей все границы. Ее функцией является не организация и выражение символов и ценностей общества, а исследование индивидуальной субъективности.

Такое видение культуры, общества и духовной ситуации сегодня считается адекватным преставлением западной действительности. Тем самым оно приобретает характер постулата, согласно которому Польша должна была быть «вестернизирована». Постмодернизм понимается как программа необходимых перемен, а не как диагноз определенных тенденций модерна (всего лишь одного из многих культурных течений). Всякое иное представление о культуре и модерных обществах обличается как анахроничное. Это некритичное восторгание культурой Запада (скорее, ее определенными, наиболее зрелищными аспектами) – как будто *Love Parade* является повседневной жизнью берлинцев. В одном из своих интервью артибискуп Ю. Жытинский даже сравнил ситуацию в Польше с революцией нравов 1968 г. в западных странах. «В польской зачарованности постмодернизмом мы сегодня находим уже не краткий курс ВКП(б), а сокращенный курс развития наиболее радикальных тенденций западной культуры. Некоторые увлечения представляют собой блеклую копию того, что происходило в Беркли в 1968 году»[7].

В связи с постулятивным характером постмодернизм выполнял в Польше, как утверждают его критики, еще одну функцию. Он не только был возведен в ранг главного противника романтической (национальной и христианской) традиции, но и формировал понимание капитализма и демократии как свободы без последствий и ответственности (максимум удовольствия и минимум риска)[8].

Вдобавок понимаемый таким образом постмодернизм оказался препятствием критическому анализу нашего социалистического прошлого. Девальвируя объективность и деконструируя субъективность, он лишал всяких критериев: «Довольно большая часть польских элит, в первую очередь политических, умудрена опытом службы под флагом социализма. Для таких людей философия постмодернизма стала просто идеальным «постмарксизмом и постленинизмом». Являющаяся продуктом этой философии гиперреальность […], которая позволяла морально девальвировать и наново переписывать буду-

щее, соединять реальность с фикцией и при этом ни с какой точки зрения не подпадала под этические оценки, оказалась идеальной для людей с запачканными в прошлом руками и нечистой совестью»[9].

Конечно, под словом «постмодернизм» (значение которого в интеллектуальной жизни Запада переоценивают как его польские сторонники, так и противники) критиковались и критикуются идеи, взгляды и ситуации, присущие не одному лишь «постмодернизму», а широко распространенные во всей современной академической философии и социологии. Но при этом обычно упускается из поля зрения то, что, например, понятие языковой игры идет от Виттгенштейна, что о политеизме ценности писал даже Вебер, что релятивизм мы находим также в культурной антропологии и социологии знания, что дискуссия на тему рациональности ведется в философии издавна и т. д. Однако дело не только в постмодернизме, понимаемом в узком смысле, но прежде всего в антиметафизической позиции современности в целом. При этом в полемике вокруг постмодернизма все время извращаются позиции и мнения (например, З. Баумана, которому приписывается крайний релятивизм, хотя в его позиции скорее сочетаются глубокий цивилизационный пессимизм и убеждения моралиста, что сделалось еще более заметным с тех пор, как он опубликовал *Постмодерную этику*).

Однако это не означает, что «постмодернизм» не выражал серьезной интеллектуальной перемены. Без сомнения, где-то в середине 80-х наступил поворот в мышлении европейского левого движения. Прекрасно описал эту перемену как всегда наблюдательный и чуткий Хабермас. Реакционные философы – Ницше и Хайдеггер, не говоря уже об Юнгере и Шмитте, – согласно Хабермасу, решающим образом поспособствовали возникновению национал-социализма и стали вдохновителями нового левого движения, его мэтрами. Постмодернизм был для Хабермаса новой формой консерватизма, в котором «модернистская позиция служит обоснованием бескомпромиссного антимодернизма»[10]. Но вскоре сам Хабермас был признан метафизическим и консервативным мыслителем с точки зрения нового постмодерного левого движения, так как даже умеренный универсализм и этический рационализм сегодня считаются недостаточно прогрессивными. Ведущие философы левых если и говорят о них (универсализме и этическом рационализме), то – как, например, М. Вальцер – делают это очень осторожно, проповедуя моральный минимализм и универсализм, сводящийся к наиболее общим ценностям и нормам, которые приобретают смысл лишь в конкретных, партикулярных контекстах.

Хабермас и все левое движение в целом занимались не только дописыванием проекта «модерна», но также и его исправлением. Эпоха модерна, по их мнению, является не только эпохой субъективной свободы, но и эпохой разложения. Освобождение одновременно вело к ослаблению общественной солидарности, поэтому так характерны для «философского дискурса модерна» по-

иски способа ее восстановления, стремление к замене старой интегративной функции религии разумом. Проблемой модерна была не столько свобода, сколько солидарность (а также смысл экзистенции). В этом дискурсе выросла целая модерная социология, которая в определенном смысле была консервативным учением, поскольку стремилась к воссозданию общественного строя, разрушенного просвещенческим и индустриальным индивидуализмом. А вот постмодерные мыслители уже отказываются от поиска новой солидарности. Убеждение, что разум сам по себе авторитарен, делает несбыточной надежду, что именно он мог бы стать источником солидарности. Триумф постмодернизма привел к «ницшеанизации» левого движения и абсолютному – хотя, пожалуй, и временному – одобрению левыми интеллектуалами капитализма и либеральной демократии.

Постмарксистское левое движение влилось в либеральную традицию, с которой раньше вело бескомпромиссную борьбу. Так европейский либерализм насыщается американскими коннотациями и превращается в левацкое направление. В современном виде это уже даже не политический либерализм Ролса, который рисует гуманистический образ человека как существа, руководствующегося разумом. Между прочим, именно этот образ, прежде всего, стал объектом критики: старый гуманизм и левацкий морализм с позиции постмодерного левого движения нелиберальны и скрыто-тоталитарны.

Постметафизический либерализм

Как утверждает Моуффе, большинство теоретиков либерализма оперируют метафизическим понятием рационального субъекта (носителя прав), опережающего общество[11]. С точки зрения нового либерализма и теория Ролса недостаточно радикальна, так как не порывает с метафизикой. Остатки метафизики видны не только в *Теории справедливости*, когда Ролс искал универсальные принципы, но и в сегодняшней версии его теории политического либерализма, который по-прежнему обращается к *liberal foundationalism*. В. Каннолли показывает, что Ролс увяз в традиции, которую, по Хайдеггеру, можно называть онтотеологической. «Когда Джон Ролс говорит, например, что “в конституционной демократии общественная концепция справедливости должна быть как можно более независимой от консервативных философских и религиозных доктрин”, он не освобождается от онтотеологической традиции, а занимает позицию в ее рамках, тем самым нейтрализуя сущность своей позиции. Он рассматривает “публичную политическую культуру […] как сокровищницу *implicite* распознанных идей и принципов”, толком не задумываясь, *что* в данном случае – опасность?»[12]. Радикально постмодерный либерализм считает, что необходимо избавиться от остатков метафизики в мышлении о человеке и его общественной жизни.

Один из наиболее выдающихся современных философов Р. Рорти в значительной степени разделяет подобное мнение, но занимает более умеренную позицию. Как и Хабермас, он критически относится к «ницшеализации» левого движения, хотя в отличие от него отвергает универсализм и остатки кантизма в политической философии. Рорти не позволяет себе выстраивать универсальную теорию демократии, так как считает, что всякий раз она случайна и всегда обусловлена непосредственной историей. Нельзя абстрактным способом, не попадая в замкнутый круг заблуждений, обосновать либерализм. Либерализм не может быть абстрактным. Он является результатом конкретной социализации, которая исторически обусловлена и с этой точки зрения категорична, а следовательно, вовсе не универсальна[13]. Нелибералов невозможно склонить к либерализму рациональными аргументами; либерализм не обосновывается доказательствами, которые могли бы заставить марксистов либо национал-социалистов признать приоритет либеральной свободы[14]. Впрочем, и само подобное стремление было бы излишне «метафизическим».

Ведь метафизиком является каждый, кто считает, что его метод интерпретации мира («словарь») окончателен, кто не «остается на поверхности», а ищет основы. То есть каждый, кто является философом в традиционном смысле этого слова. Философия не имеет ничего общего с политикой и должна остаться частным занятием. Нет нужды ни в какой философской теории политики. Либеральной культуре требуются не основы, а выверенное автоописание[15].

В противоположность прежнему либерализму, Рорти утверждает, что нельзя стремиться к переносу идеала автономии в политическую сферу. Автономия должна остаться личным идеалом отдельных индивидуумов, а не общественной ценностью[16]. «Цель романтически настроенных интеллектуалов, т. е. стремление к преодолению и формированию себя, мне представляется хорошей моделью (наряду с множеством других хороших моделей) для человеческой личности, но очень плохой моделью для общества в целом. Нам не следует искать общественного эквивалента стремлению к автономии»[17]. Это стремление ведет к тоталитаризму – либо левому, либо правому.

Главное, чем должен руководствоваться либерализм, – это избежание жестокостей и обид. Либеральное общество ничего не создает, зато оно дает возможность людям реализовать свои личные цели, не причиняя в процессе их реализации боли и обид другим людям.

Следовательно, Рорти еще более радикализировал позицию Ролса. Ролс считал, как мы уже выяснили, что невозможно достичь согласия в философских вопросах и вопросах веры, поэтому они должны остаться за рамками политики, но он также считал, что из них можно вынести определенные принципы, которые станут частью политического консенсуса. Он также полагал, что можно создать общую теорию либеральной демократии. Рорти, напротив, убежден, что философия вообще не имеет ни малейшего значения для политики, а

принципы, которыми мы руководствуемся, не должны на чем-либо базироваться. Если же мы говорим, что они имеют какой-либо фундамент, то, в сущности, этим мы вредим политике. Общая теория демократии не только не нужна, но и невозможна. Философские взгляды абсолютно независимы от взглядов на демократию: «Ницше и американские прагматики имели одинаковые взгляды на истину и знание, но взгляды на демократию у них были разными. Я думаю, что взгляды на истину и знание независимы от взглядов на демократию. Можно быть метафизиком и демократом (или прагматиком и демократом), так же как прагматиком и фашистом»[18].

Деконструкция метафизики

Польские либералы тоже считают, что в демократии мы должны отступиться от «одной истины для всех» или вообще от «истины» как таковой. Демократия как политическая система должна исключить всякую «метафизическую» истину из публичной сферы. Но может ли существовать такая ситуация на самом деле? Попробуем ответить на данный вопрос на примере теории Рорти.

Прежде всего зададимся вопросом, можно ли отделить частную сферу от публичной? Это одна слабая сторона данной позиции. Затем, если бы демократия была абсолютно безразлична к философии, то почему критика философии для нее так актуальна? И разве предложение выверенного самоописания не является также философией – более герменевтической, нежели метафизическая, но все-таки философией? При этом и «самоописание» оказывается критической философией, хотя в его идее якобы ничто не указывает на стремление к истине. И почему Рорти считает, что отказ от притязаний философии на универсальность так важен?

Рорти при этом утверждает, что либеральные общества производят все больше и больше людей, которые убеждены, что «окончательного» языка не существует[19], хотя неинтеллектуалы все еще мыслят «метафизическими» категориями, среди прочих, категориями идентичности, по меньшей мере индивидуальной. Метафизика вплетена в публичную риторику либеральных обществ[20]. Поэтому она является главным препятствием для возникновения иронической культуры, единственной по-настоящему либеральной культуры. И только уяснение случайности нашего языка обусловливает прогресс свободы. Рорти, не колеблясь, пишет слово «Свобода» – в отличие от слова «истина» – с большой буквы. Он сохраняет веру в прогресс и тогда, когда утверждает, что либеральной культуре необходима усовершенствованная автодескрипция, и когда постулирует критерии самоописания[21].

По его словам, необходимо произвести окончательную понятийную революцию. С этой целью он конструирует утопическое видение будущей демократии, к которой должна привести эта революция. В идеальном либеральном

обществе интеллектуалы будут ироничными, а «привыкшие» к такому обществу граждане станут пользоваться коллективным разумом, не апеллируя к метафизике[22]. Лишь «разметафизичивание» философии позволит интеллектуалам стать ироничными, превратить философию в целиком личное занятие, а политику освободит от рудиментов метафизических категорий.

Хотя «метафизики» и могут быть демократами, они демократы лишь с чисто прагматической точки зрения. В сущности, повествует Рорти, они презирают либералов. Более того, если согласиться с его посылами, то кажется, что метафизики неминуемо станут опасными гражданами для политики. Рорти утверждает, что политические компромиссы и реформы должны быть выраженными в языке, который преодолевает метафизику действительности[23]. Никакая политика не может иметь ничего общего с философией, она обязана оставаться исключительно сферой прагматичных реформ и компромиссов. «Нужно отдать предпочтение прагматике перед этикой. Зачастую лучше доверять беспринципным людям, чтобы они могли принимать компромиссные решения, нежели (какая ирония!) собственным нравственным и религиозным убеждениям»[24]. Всякая метафизическая философия стремится стать политикой. Поэтому лишь разметафизичивание философии откроет нам глаза на то, что метафизика не имеет никакого публичного и политического значения, и из философии раз и навсегда будет искоренено стремление к регулированию жизни общества. Пока этого не случится, до той поры философия, как и религия, будет угрожать либеральному порядку.

Такое умозаключение, которого, однако, Рорти избегает (что выглядит довольно непоследовательно), делают за него другие постмодерные теоретики, утверждая, что только радикальная смена языка (и в сфере, которую Рорти называет личной) позволит либерализировать либеральную демократию. Метафизика служит орудием насилия, и потому уничтожение насилия, которое содержится в культуре и политике, возможно лишь посредством отказа от любых метафизических принципов. Сегодня в либеральном мировоззрении метафизика играет примерно ту же роль, что и собственность в мировоззрении прежнего марксистского левого движения.

Итак, следует либерализировать политический либерализм через удаление из него остатков метафизики. Они обнаруживают себя не только в стремлении построить теоретический фундамент политической жизни, но также и в концепции неизменного Я, по крайней мере неизменного публичного Я. Политический либерализм остается метафизическим еще и потому, что не учитывает изменчивости идентичности, между тем как процессы переопределения являются существенной составляющей современного политического дискурса. «Представления об одной модели личности, минимизация случайного, сконструированный характер добродетельных и эгоистических индивидуумов, а также редукция политики до права приводят к тому, что все теории прежнего

либерального индивидуализма ослабляют политику идентичности и различия»[25]. Вместо либерального индивидуализма необходима теория либерального индивида, из которой будут выведены остатки метафизики. Это означает полное освобождение от былого Я, от прежней идентичности тела и индивидуальности. Лишь тогда возникнет настоящее либеральное общество, где процесс трансформации идентичности, а также правил общежития станет частью политического процесса. И только субъект, обладающий произвольной, непрерывно конституирующейся заново идентичностью, может быть гражданином чистой демократии. Можно сказать, что это очередной этап в истории идеи эмансипации. Когда-то эмансипация понималась как освобождение из-под давления традиции, потом как освобождение чувств из норм морали, теперь это освобождение от зафиксированной идентичности.

В противоположность Ролсу и Рорти, которые критикуют теоретиков за сосредоточенность на культуре, постмодерные либералы делают культуру основным полем политической битвы. И это вовсе не случайно. Когда после падения коммунизма оказалось, что нет ни экономической, ни идейной альтернативы демократии и свободному рынку, для отстаивания своих интересов осталось только пространство культуры.

Победа потребителя

В постмодерной модели либерализма происходит политизация идентичности. Поэтому сегодня политические сражения стали прежде всего сражениями культурными. Ведь в постмодернизме ограничением выбора становится любое вписывание в роль, любое постоянное место. Теперь речь идет не о выборе средств для достижения целей (о целе-рациональной деятельности), а о самовыборе выбирающего, свободном выборе идентичности, который нужно делать снова и снова, о доведенном до крайности волюнтаризме, который распространяется не только на средства достижения цели, но также на тело и идентичность действующего субъекта. Согласно такому подходу, в расчет берется только желание выбора. В идеальной «демократии» каждый должен иметь возможность выбора не только профессии и общественной позиции, но и себя самого – своей внешности, пола, генетических характеристик, возраста и даже даты своей смерти. Отсутствие выбора, закрепленная идентичность считаются проблемой (несвободой) – как, например, в польской дефиниции демократии, которую я привел во вступлении.

Не подлежит сомнению, что эти взгляды являются в значительной мере выражением сегодняшних общественных и культурных перемен на Западе. В интригующей книге *The Saturated Self* К. Джерджин утверждал, что произошла принципиальная перемена в понимании Я. Оно превратилось в «Я насыщенное», «населенное». Ушла вера в «Я эссенсиональное», Я превратилось в

«Я относительное»: «Когда ослабла вера в субстанциональную индивидуальность, пришло понимание того, как индивидуальная идентичность может быть по-разному создана и преобразована через отношения с действительностью»[26].

Неудивительно, что одним из самых острых сражений за культуру стало отношение между полами. Казалось бы, в этом случае мы имеем дело с естественной дифференциацией в масштабе всего человечества, которая, в отличие от расовой, самим фактом своего наличия легитимирует разделение общественных ролей. В каком-то смысле это был последний бастион Природы, который не поддавался манипуляции или произвольному конструированию.

Те, кто сегодня атакуют этот бастион, уже не останавливаются на прежних идеалах сенсуальной и сексуальной эмансипации. Между прочим заметим, что наряду с дефинитивным концом «Великой октябрьской революции» в 1989 г. понесла поражение и сексуальная революция, хотя последнее осталось незамеченным[27]. Бунт чувств не удался[28]. Сегодня никто уже не верит, что сексуальное освобождение принесет с собой общественное согласие. Это освобождение закончилось не триумфом личности, а ее одиночеством. «Номадичная, неопределенная, неудовлетворенная, неспокойная сексуальность в наше время, прежде всего, одинока, нестерпимо одинока»[29].

Сегодня постулируется, что все, в том числе и пол, есть общественная конструкция. Стремление к любви, гармонии и счастью уже не актуально. Актуальна лишь борьба за власть. Причем все более и более явно в этой борьбе вырисовывается гетерофобия. Произошло отделение секса от репродукции, а также от иных общественных отношений. Таким образом, только все очищенное, конденсированное и расчеловеченное становится ходовым товаром. Как замечает Бауман в скрытой, но принципиальной полемике с Гидденсом: «Стратегия относительно проста: сперва через “очищение партнерских отношений” эротика сводится к сексу, чтобы потом, под лозунгом уничтожения нечистых сексуальных намерений, удалить все иные отношения, с которых складывается любовь»[30].

В настоящее время сексуальность уже высвободилась из ограничений тела. Сперва, когда были изобретены современные контрацептивы, она высвободилась от привязки к репродукции, превратилась в *l'art pour l'art*, потом под влиянием идеологии – от различий полов, а в настоящее время (благодаря развитию СМИ) – даже от телесных контактов. П. Вирилио говорит о технофилии во времена киберсекса: «То, что до сих пор было еще чем-то “витальным”, вдруг стало необязательным и превратилось в управляемую на расстоянии мастурбационную практику»[31]. Сексуальность избавляется не только от связи с чувством, но даже от связи с желанием: виагра вызывает эрекцию биохимическим методом. Сексуальное отношение лишается своего символического измерения, прежние психоаналитические категории к нему уже неприменимы[32]. Вирилио

приходит к радикальному выводу: «Секс уже не существует, его место занял страх» – страх неравенства перед другим.

Следующим полем битвы стала семья и ее структура, которая в классическом либерализме относилась к личной жизни. У. Кимлик, известный теоретик либерализма, утверждает, что «семья […] является пространством культурной депрессии и экономической зависимости – атрибутов традиционных женских ролей […]. Недооценку неравенства полов в рамках семьи можно считать предательством либеральным принципам автономии и равенства возможностей»[33]. Отсюда довольно легко прийти к выводу, что в такой ситуации однополые браки предпочтительнее разнополых. Как реакция на подобные тенденции в среде левых появилось убеждение, что идея семьи по определению консервативна[34].

Представление о свободе как свободе выбора в каждой сфере жизни, включая выбор идентичности и пола, означает победу потребителя. Тело в постмодерне, по словам Баумана, уже не воспринимается как тело производителя, средство выживания, а лишь как тело потребителя, центр впечатлений и опыта. Наступила новая заколдованность расколдованного мира – на этот раз чарами рационального потребительства, возникшего в процессе, который Д. Рицер назвал «макдональдизацией»[35].

Потребитель вытесняет не только производителя, но и гражданина. Быть может, в посткоммунистических странах еще в большей мере. Наряду с развитием гражданского сознания, лучшим свидетельством чему была «Солидарность», важным (а может, и важнейшим) фактором падения социализма был тот факт, что он не смог обеспечить достаточного уровня потребления. Оказалось, что в вопросе потребления коммунизм не в состоянии конкурировать с капитализмом. Для многих недовольных коммунизмом Запад прежде всего был местом потребления, а также местом производства предметов потребления[36]. Поиск автономии в смысле гражданских свобод сливался воедино с поиском возможности потребительского выбора. В конце концов «потребитель» в большей мере превзошел «гражданина», поэтому победа модели демократии, в которой речь идет преимущественно об аукционе интересов, не была случайной. Если после 1989 г. и можно говорить о появлении нового этоса, то прежде всего этоса потребления[37] (зачастую потребления ценой нелегально либо аморально добытых средств).

Новые классики демократии

А. Блум в своем бестселлере, который был опубликован в конце 1980-х, утверждал, что в либерализме наступил опасный момент: отход от морали и добродетели. Он предостерегал либералов от ницшеализации и указывал на

превращение Ницше и Хайдеггера в философов левого движения[38]. Поскольку либерализация либерализма должна была базироваться на удалении из него рудиментов метафизики, то нет ничего удивительного, что критики европейской метафизики – Ницше, Хайдеггер и Фуко (частично также Шмитт) – стали классиками и духовными отцами позднемодерной или постмодерной демократии. Не Кант и не Гуссерль сегодня покровительствуют демократии, а мыслители, которые когда-то считались реакционными, нигилистичными или просто фашистскими. Гуссерль, репрессированный национал-социалистами, предстает сегодня мыслителем с тоталитарными наклонностями, а Хайдеггер, чье политическое ангажирование в Третьем рейхе было значительно большим, чем хотелось бы его последователям и ученикам, инспирирует новый либерализм. И все потому, что Хайдеггер был «антиэссенциалистичным» и антифундаменталистским мыслителем, который открыл нам случайность и историчность бытия, а Гуссерль, как известно, до конца оставался в поисках незыблемого эпистемологического и этического фундамента.

То, что когда-то считалось опасным в философии – отречение от этического обоснования людского общежития, – сделалось положительной чертой. По мнению Рорти, заслуга Хайдеггера состоит в том, что он в своей истории бытия показал, почему, если мы начинаем с Платона, то в конце концов будем вынуждены прийти к прагматизму как к достижению тождественности с самими собой[39].

Проблема, однако, заключается в том, что антиметафизические мыслители не питали большой симпатии к демократии. Как признает Рорти, идея сверхчеловека Ницше, национал-социалистическая расположенность Хайдеггера, сталинские симпатии Сартра, садомазохистский анархизм Фуко с трудом могут сойти за выражение демократических и либеральных убеждений. Все это следствие недоразумения, будто критика метафизики одновременно означает критику буржуазного общества[40]. А между тем эти два дискурса можно и нужно разделять. Не следует интерпретировать Ницше, Хайдеггера или Деррида как «публичных философов» – как это делает Хабермас, – поскольку тогда они становятся более чем «скверными» философами. Их нужно читать как «личных философов». Их философия может помочь в формировании персональной жизни, но их нельзя считать лидерами демократических устремлений[41].

Однако можно ли исключить из их работ те аргументы и тезисы, которые были высказаны, когда данные мыслители действовали в роли «публичных» философов? В сущности, нужно было бы заняться повторной интерпретацией их творчества. Рорти, желая сохранить нелиберальных философов для либеральной демократии, был вынужден избавить Ницше и Хайдеггера от культурного пессимизма и вписать в англосаксонскую традицию. Этим объясняется и то, что в интеллектуальном диспуте между «немецким» стремлением выйти за

рамки модерна Ницше и «англосаксонским» желанием избежать ненужной боли и унижения победили англосаксы[42].

По мнению Рорти, связи между философскими и политическими взглядами данных мыслителей случайны. «Если, однако, мы примем [...] концепцию бытия как избавленную от центра, то не удивимся случайности связи между добродетелями интеллектуальными и добродетелями моральными, а также между книгами писателя и его жизнью»[43]. Следует просто отказаться от чересчур общего понятия модерна, которым пользуются Ницше и Хайдеггер, стирая при этом разницу между демократией и тоталитаризмом.

Но почему тогда они так хорошо подошли национал-социализму? Конечно, всегда можно сказать, что так произошло оттого, что они не до конца преодолели метафизику или не были достаточно последовательны в ее преодолении. История современной философии – это история постоянного разрушения метафизического мышления[44]. Однако рудименты метафизики всегда сохранялись. Ницше обнаруживал их у Шопенгауэра, Хайдеггер у Ницше, Деррида у Хайдеггера, Рорти у Хабермаса и Деррида и т. д. Хотя каждый из них считал себя постметафизическим мыслителем.

Тот же Хабермас, которого Рорти критикует за метафизические наклонности, считает себя постметафизическим мыслителем. Он называет четыре критерия постметафизического мышления: процессуальная рациональность (вместо субстанциональной рациональности), ситуатизирование разума (детрансцендентализация традиционных философских понятий), прагматизм философии сознания и, наконец, – преодоление логоцентризма[45]. Для постмодерных мыслителей вся метафизика, вне сомнения, имеет тотализирующий характер. Подобно Хайдеггеру в политике, Рорти в философии не различает позиций в метафизике: для него и христианство и марксизм тождественно метафизичны и поэтому одинаково нагружены суеверием.

Для Хайдеггера американизм и либеральная демократия были таким же проявлением метафизики, как коммунизм и национал-социализм. Поэтому он отнес бы к метафизическим мыслителям не только Хабермаса и Ролса, но также Рорти и других представителей постмодерного либерализма. Ибо в новом либерализме, опирающемся на Ницше и Хайдеггера, на самом деле постулируется, что рациональный, руководствующийся собственным интересом субъект – *homo economicus* – должен уступить место децентрализованному субъекту, чтобы политически допустить все возможности человеческой жизни через удержание множества культур. Но углубление субъективности не может привести к новому пониманию мира, который Хабермас называл *Gelassenheit*. С точки зрения Хайдеггера это было бы не разрывом с «метафизикой», а лишь радикализированием метафизического мышления, обусловленного расколом между миром и субъектом. Идея негативной свободы, по его мнению, может привес-

ти к неограниченному господству человека на земле. «Превращение всего, в том числе людей, в “материал”. Искусственное управление оплодотворением, литературой, развлекательной культурой являются проявлениями этого возможного мира»[46]. Нет никаких оснований, чтобы усомниться в правоте философа. Пока данные тенденции сохраняются, мы, по словам Хайдеггера, будем жить в век метафизики, ее умирание может продлиться дольше, нежели все предыдущее существование[47].

А может, «метафизику» не удается уничтожить оттого, что она является непременным условием всякого мышления? Тот же Хайдеггер писал, что от метафизики нельзя избавиться как от какого-нибудь мнения. Ее невозможно отбросить как некую доктрину. По мнению П. Кандылиса, мы можем говорить лишь о близком конце определенной формы метафизики – метафизики трансценденции в смысле «потусторонних» миров. Быть может, мы имеем дело с закатом лишь той философии, которая ищет истину посредством человеческой субъективности?

Опыт социалистического реализма должен был научить нас недоверию к мышлению, которое понимается как постметафизическое. Политическая судьба Хайдеггера свидетельствует, что его тоталитаризм следовал не из метафизики, а из ее якобы преодоления, из свержения очередных авторитетов, что прекрасно показывает Г. Плесснер, автор классического исследования *Die verspatete Nation*[48]. Это именно «имманентизация», как считают К. Левит и Э. Вегелин, а не метафизика ведет к тоталитаризму.

Рорти обоснованно видит в культурной левизне, сформировавшейся под влиянием Ницше, Фуко и Хайдеггера, опасность заражения пессимизмом. Он справедливо не соглашается, что философия Деррида может послужить улучшению современной демократии. Правда, сам Рорти полагает, что причиной является попросту излишняя привязанность левых к теоретическому мышлению. «Левое движение, окунувшееся в занятие, которое оно называет теорией, стало напоминать религию»[49]. По его мнению, ошибка кроется в том, что сегодняшние левые занимаются спорами в сфере культуры, вместо того чтобы интересоваться общественными и экономическими вопросами.

Однако если обывательская либеральная мысль все еще предполагает веру в объективное устройство мира, то критика метафизики должна быть также подрывом либерального порядка в его классической форме. Критика метафизики не случайно была одновременно критикой буржуазного общества. В процессе деконструкции политического языка, в котором сохранились прежние ценности, демократия подрывается во имя самой демократии. Так, например, поступает Деррида, будучи уверенным, что единственным способом реализации исповедуемых им демократических ценностей является ликвидация языка, при помощи которого Запад выявлял свою таталитарность. Деррида пола-

гает, что это язык, а не реальность приводит к тому, что наши демократии несовершенны, но это его мнение не представляется убедительным[50].

Ирония и демократия

Деконструкторы метафизики лишь формально служат демократии. И это происходит не из-за их чрезмерного чувства собственной значимости, узурпации ими роли предводителей человечества или из-за отсутствия иронии и самоиронии. В постмодерном либерализме не только стремление к истине, но также уважение, дистанция, соотнесение собственной позиции с иными, защита определенных взглядов признаются чертами, противоречащими демократической культуре.

В сущности, вся культура либерализма пронизана иронией. По мнению Геллнера, развитые общества соединяют в себе «иронический национализм» с веберовской «инструментальной рациональностью», безапелляционный партикуляризм с разумом, который на самом деле является универсальным и лишь ситуационно ограничивается конкретикой.

Как далеко может проникать ирония? Может ли иронист быть примерным жителем демократии? – Может, но не «тотальный иронист», поскольку гражданин должен относиться к определенным принципам серьезно. Р. Путнам утверждает, что хотя демократическая система не требует от граждан, чтобы они были святыми, однако она базируется на посылке, что обычно граждане не обманывают. Вряд ли демократия была бы возможна, если бы все граждане были преступниками или людьми коррумпированными. Гражданин в демократии должен быть способен руководствоваться определенными принципами, выполнять свои обязательства, соблюдать закон и т. д. «Управляемые демократические системы […] зависят от заангажированности граждан в определенные проблемы. Голосование индивидов представляет смысл лишь тогда, когда мы можем рассчитывать, что они имеют “способность делать независимые суждения”, а также “желают общего блага”. Без общей дефиниции человеческого существования невозможно было бы обеспечить устойчивого функционирования институциям права, образования и демократии»[51].

Не случайно модерный политический либерализм обосновывает концепцию субъекта, который хотя и оставляет свое представление о благе в частной, личной сфере, но трактует его (благо) серьезно, поскольку не относится к скептикам, иронистам или эгоистам.

К. Джерджин обращает внимание, что постмодерный дискурс может только паразитировать на модерном дискурсе. Постмодерная культура присутствует лишь как тень (либо как паразит) высокой культуры, не отрекающейся от стремления к абсолютным истинам. «Ясно, что если все участники [полемики]

стали бы в “постмодерную позу”, мы были бы обречены на бессмысленное молчание. Постмодерный игрок остается в символическом союзе с “высокой культурой”. Без народа нет места для роли героя»[52]. Рорти также отдает себе в этом отчет и подчеркивает, что ирония возможна только в отношении культуры и языка, которые воспринимаются серьезно, и уточняет: «Ирония является чем-то если по своей сути не враждебным, то по крайней мере реакционным. Иронисты не способны обойтись без чего-то, в чем бы они сомневались, от чего бы не обосабливались»[53]. Подобно тому как правонарушение возможно лишь там, где существуют правила, измена – где есть преданность, а гетерогенность – только среди гомогенности.

Способность к рассмотрению проблемы с перспективы других и заключению компромиссных соглашений является существенным преимуществом демократии. Вместе с тем демократия невозможна без субъекта и принципа ответственности. Она требует согласия и устойчивой индивидуальности. Поэтому постмодерное мышление можно обвинить в том, что, актуализируя изменчивость идентичности, оно тем самым уничтожает понятие ответственности. А. Макинтаер, анализируя три способа обоснования нравственности – христианский, просвещенческий и постмодерный, – проецирует свою аналитику на П. де Мана, но то же самое можно сделать относительно ителлектуалов и политиков с коммунистическим прошлым[54]. Эмоциональное Я, в котором моральный выбор редуцирован до уровня преференций и пристрастий, не может иметь рациональной истории; и тогда в переходе от одного морального модуса к другому нет никакой «логики». Внутренние конфликты возникают только из-за конфронтации с внешними обстоятельствами[55]. «Посткоммунистическое Я» в концепции польских либералов и в политической реальности является чаще всего именно таким Я без внутренней, рациональной истории. Постмодернизм в Польше был легитимацией людей с подобным Я, он облегчал «возвращение человека без свойств» в постмодерную ситуацию[56].

Рорти направляет свое внимание на критику метафизики, но при этом не говорит о том, как будет выглядеть политическая сфера, когда мы полностью отбросим метафизическое понятие истины. Рорти прекрасно осознает, что на иронии невозможно построить общественную жизнь. В принципе, он уже допускает существование солидарности, обращается к общему (правда, пока только к общему как случаю), выступает не только как контекстуалист, но и как американский патриот. Именно поэтому он желал бы оставить иронию лишь для частной сферы. Но могут ли иронисты (как и метафизики) ограничиться только этой сферой? Разве их деятельность не ведет к подрыву культурного контекста? Где заканчивается ирония и начинается уважение? Несет ли ирония негативные последствия для общественной жизни? Согласно многим наблюдателям, преобразование американской культуры в ироничную, которое произошло в 1960-е гг., привело к утрате понятия зла[57].

По словам Геллнера, иронические перемены касаются всей сферы культуры: «Общий понятийный мир, поддерживаемый исполняемыми ритуалами, все еще существует, но его авторитет в значительной мере подорван [...]. Общий мир уже не может рассматриваться с полным уважением»[58]. Наша культура утратила свой абсолютный характер. Что же мы имеем взамен? И нужно ли нам что-либо взамен? Даже Геллнер, который утверждает, что гражданское общество заменяет собой нравственный порядок, добавляет, что и такое общество нуждается в ценностях, чувстве ответственности и структурной организации своих членов. Он подчеркивает значение иронии, но тут же говорит о необходимости компромисса между верой и ее отсутствием, обязанностью и разумным сомнением[59]. Он показывает, что в общественной жизни невозможно ограничиться лишь согласованиями. Сферой, базирующейся на добровольном соглашении между индивидуумами, является культура, которая по-прежнему не позволяет себя рационализировать. Культура, в сущности, идет в разрез с разумом. «Нет общества без культуры, нет культуры без вынужденных решений»[60]. В модерном обществе эти предварительные решения, «суеверия» только смягчаются, однако порядок остается без изменений. Но культура – это не объект свободного выбора, поскольку она формирует нашу идентичность и лишь на ее основе мы делаем свой выбор. То же самое касается нашей коллективной и общественной идентичности. Они не являются ни продуктом коммуникационного разума, ни результатом свободной экспрессии, но служат их предпосылкой, хотя и подвергаются изменениям под влиянием рефлексии, дискуссии, новых проектов. Геллнер, очень критически настроенный к постмодернизму, считает, что наиболее живучие, наиболее здоровые и богатые общества основаны на компромиссе между традицией и модерном[61]. Общества не могут не быть укоренены в традицию, поскольку идея, что культуру можно основать на разуме, вытекает из непонимания сущности культуры: «Всякая культура – это систематизированный предрассудок. Обществу требуются гарантированные парадигмы»[62]. И никакая ирония не может их обесценить. Аналогично когда-то писал Л. Колаковский о необходимости табу в культуре. Оба эти автора, однако, пользуются суженным понятием разума, поэтому противопоставляют ему культуру как нечто иррациональное. Но при этом оба подчеркивают, что традиционные нормы являются условием существования общества, хотя некоторым из них не помешает критическая рефлексия.

Определяющая разница между постмодерными и консервативными либералами, а также коммунитарианами заключается в оценке возможностей общества: насколько мы можем освободиться от партикулярного контекста эпохи, как далеко готова зайти наша рефлексия, как сильна способность личности к дистанцированию от собственной культуры и языка[63]. Дискуссия между либералами и коммунитарианами в значительном мере повторяет известные уже аргументационные формулы, например, те, которые родились в ходе дискус-

сии между Хабермасом и Гадамером. Либерализм подвержен просвещенческой иллюзии, что рефлексия освобождает от детерминации субъекта и что можно рефлексивно установить новые и приемлемые для всех правила общежития. Постмодерный либерализм предполагает, что мы уже освобождены, а все негативные явления происходят только из-за нашего страха перед свободой. Однако, как показывал Хабермас, дискурсы не создаются без предварительного знания о них[64]. Любой дискурс строится в границах уже актуального ему культурного горизонта, который символически репродуцирует себя. Субстанции, которые мы подвергаем дискурсивной проверке, не могут быть продуктом разума, они уже существуют в переживаемом мире, черпаются из него. Например, представлению, какие поступки нравственны, а какие нет, мы учимся, как пишет Хабермас, еще до всякой философии и до всякого политического дискурса[65].

Но какие условия должны быть выполнены, чтобы мы по-прежнему узнавали самих себя уже в новых формах жизни? Кажется, что если бы программа повсеместной демократизации, по Гидденсу, либо последней «понятийной революции», согласно Рорти, была претворена в жизнь, это стало бы уже невозможным. Даже сам Рорти отдает себе в этом отчет: «Мы не можем выбрать себе культуру, которая социализировала бы молодежь таким образом, чтобы вызывать у нее постоянные сомнения относительно самого процесса социализации»[66]. Подобным образом и Хабермас подчеркивает значение тех форм культуры, в которой мы выросли, а также этическую важность религиозного воспитания.

Рорти, впрочем, как и Бауман, хочет построить нравственность на сострадании и терпении. Но ведь терпение также нужно определить, идентифицировать, выразить в языке. Только тогда можно будет сказать, какое терпение не является необходимым. Поэтому обоснование прав человека по-прежнему происходит при помощи обращения к традиции. Однако, по мнению Рорти, религиозное или философское обоснование норм не имеет ни малейшего смысла[67]. Аморальные поступки – это такое поведение, с которым мы не согласны в силу их противоречия нашей традиции[68]. Но данное понятие традиции предполагает уже определенную норму. Ведь американцы делали много вещей, которые Рорти, без сомнения, не может одобрить. Разве они от этого перестали быть американцами? Если да, то когда это случилось? И при помощи каких критериев «мы» могли бы это установить? «Мы» Рорти – это нормативное понятие, которое отлично от «мы» эмпирического. Без установления какого-либо критерия невозможно отличить традицию от эмпирической суммы факторов и поступков. При этом данные критерии должны выводиться из самой традиции. Они имеют в ней религиозное, философское (метафизическое и универсальное), а также историческое обоснование. Язык сплетен с метафизикой. Отречение от этих метаобоснований привело бы к необратимому изменению

американской традиции, грозящему полной утратой ее нормативного характера[69].

Поэтому Рорти прибегает к историософической аргументации и обращается к американскому гегельянству. Он следующим образом пишет в своей книге *Achieving Our Country* о Дэви и Уитмане: они хотели, чтобы Америка заменила Бога как окончательный объект стремлений и печали. Такое восхваление государства, даже если речь идет о государстве, которое (в соответствии с автодекларацией) основано на идее реализации человеческой свободы, порождает плохие ассоциации. Отрицая идею закономерности истории, Рорти, однако, по сути повторяет формулу «имманентизма», поскольку представляет трансцендентальную цель христианства имманентной и внутренне историчной. И не многое меняет то, что эта идея должна реализоваться не в абсолютистском прусском государстве, а в идеальной либеральной демократии, к которой реальная демократия будет стремиться благодаря стараниям американских граждан.

Дилемма либерализма во всех его формах состоит в том, что свободная жизнь граждан основывается на нормативных ресурсах, источники которых являются пред- или нелиберальными[70]. А либеральные принципы могут уничтожать предлиберальные ценности, необходимые для надлежащего функционирования либерального общества[71]. Теперь нам уже известно, что индивидуализм совсем не обязательно ведет к укреплению «патриотической демократии», которой занимался когда-то Макферсон.

Кажется, что сегодня животворящие источники уже начинают высыхать. Нелиберальный, догматичный *Lebenswelt* после своей полной либерализации и иронизации уже не может служить «резервом» смысла. Сегодня уже мало кандидатов в «жрецы», в прямом и переносном смысле. Но если они вообще исчезнут, станут невозможны не только рациональные дискурсы в понимании Хабермаса, но также и ирония. В то время как многим польским либералам кажется, что коренной проблемой польского общества является его замкнутый характер, а функция либерализации состоит в его «отмыкании», в постмодерных обществах встает вопрос, что могло бы их закрыть, упорядочить, ограничить и интегрировать. Хотя в первую очередь этот вопрос обращен к посткоммунистическим обществам, в которых социалистический реализм нарушил нормативную структуру еще в большей степени, чем культурные перемены на Западе.

Жестокость и ирония

Ирония и скептицизм не невинны. Хотя Бауман утверждает, что скептики никогда не были кровожадными, не преследовали других людей и не развязывали войн. Мол, опасна уверенность, а не сомнение. Однако Рорти с ним не

согласен, он понимает, сколько жестокости кроется в скептицизме, в иронии, в руководствовании собственными фантазиями. Большинство людей не хотят, чтобы их «словарь» был «переписан»: «Повторное описание зачастую унижает»[72]. Шутовство может быть жестоко и разрушительно, ирония легко переходит в озлобленность, которая ранит и колечит.

«Иронист играет на доверии к дословному смыслу и тем самым развеивает светлые надежды»[73]. Множество современных конфликтов начинается из-за того, что иронисты не замечают, как болезненна их позиция для тех, кто не отказывается от привычного «словаря». То, что для одних интерпретационная игра, для других – травматичное покушение на идентичность, насилие над святостью.

Не все чужое обогащает. Как мы знаем, туристы и бродяги могут стать бедствием. Только когда мы согласимся, что всякий порядок обременителен, он начнет приобретать позитивные черты. Фальшива сама оппозиция фанатизм – скептицизм, оседлость – номадизм. Как мы знаем от Зиммеля, они менее однозначны, нежели утверждают сегодняшние социологи. Далеко не всякое стремление к порядку негативно: можно ценить подметенный пол и при этом не клеймить еретиков и не депортировать иностранцев[74]. Иначе мы должны были бы допустить, что условием свободы является жизнь в грязи. Быть может, холокост был связан со стремлением к рациональному порядку без амбивалентности, но погромы – такие как в Едвабно – происходили от хаоса.

Опыт посткоммунистических обществ показывает, что когда модерное общество и экономика обходятся без нормативного регулирования (не только правового, но и этического), то это к добру не ведет. Как раз этот опыт дает основания усомниться, что демократия и капитализм действительно могут обойтись без религиозно-этических принципов, охраняющих их от распада и патологий. Наперекор тому, что когда-то говорил Вебер, мне кажется, что и в позднем модерне учитываются не только институции, но и мотивы, не только интересы, но и идеи, в том числе идеи религиозные, даже если их влияние больше не является такой детерминантой, какой когда-то были идеи аскетического протестантизма. Иначе Запад имел бы не рациональный капитализм, описанный Вебером, а посткоммунистический «авантюрный капитализм».

Естественно, ирония была необходима, особенной в XX в. Ирония опровергает пафос прогресса, не позволяет развиться чрезмерному педагогизму. Но ирония всегда должна быть самоиронией, иронией к самому себе как интеллектуалу – тогда она позволяет понять свое место в традиции и осознать границы собственного разума. Опровержение рационалистических иллюзий дало возможность возникнуть аутентичному либерализму как позиции, предполагающей скептицизм и дистанцию от собственного разума. Эта позиция базируется на осознании собственных пределов[75], на утверждении случайнос-

ти нашего положения во времени и пространстве, определяющего перспективу, с которой мы познаем мир.

Такая ирония утверждает зависимость духа от материи, индивидуального разума от коллективного. Поэтому справедливо отмечал Томас Манн: «Ирония – это дух консерватизма» – духовного консерватизма[76]. «Ирония как склонность, как обращенный к будущему скепсис является нравственностью морали, особой этикой, “внутренней политикой”»[77]. Подобная ирония и самоирония означают реабилитацию *здравого смысла*, а тем самым – реабилитацию традиции, из чрева которой мы мыслим, которая содержит нормы и критерии, равно как и собственные стандарты рациональности (и их обоснования). В сущности, противоречия между разумом и традицией не существует, что когда-то убедительно доказал Гадамер, возрождая герменевтическую философию: «[…] Несмотря на проблематичность сознательной реставрации старых традиций или создания новых, полна предубеждений и в сущности своей носит просвещенческий характер романтическая вера в “зрелые традиции”, перед которыми всякий разум должен замолкнуть. В действительности традиция – это всегда определенный момент свободы самой истории. Даже наиболее основательная традиция не развивается благодаря чему-то однажды родившемуся, а требует подтверждения, понимания и культивирования. В соответствии со своей сущностью традиция является консервацией, пригодной к применению в любой исторической ситуации. Консервация – это латентная деятельность разума»[78]. Подобные аргументы выдвигает и Макинтаер. По его мнению, традиция не является ни чем-то иррациональным, ни чем-то неизменным, стабильным, как представил ее Э. Бурке. Это, скорее, продолжение однажды возникшего спора, уравновешенная дискуссия. «Традиции, пока они сохраняют свою жизненную силу, охватывают непрерывные конфликты. По сути, когда традиция выявляет характеристики, названные Бурке, это обычно свидетельствует о том, что она умирает или уже умерла»[79].

Несмотря на то что Рорти возвел иронию в ранг базовой идеи постмодерной философии, ее больше всего не хватает именно произведениям постмодернистов. Постмодерн не ликвидировал дефицита иронии, характерного для модерна. И все потому, что – вопреки собственным декларациям – постмодернистам кажется, будто они изобрели конечный язык описания реальности. Постмодерные интеллектуалы остаются интеллектуальными законодателями действительности. Они знают, каков есть и каким должен быть мир, а также каким он будет. По причине отсутствия иронии и самоиронии тяжело избавиться от чувства монотонности во время чтения текстов постмодерновых авторов.

При этом постмодерные интеллектуалы лишь на словах отказались от общественной миссии или впали в нигилизм. Ведь трудно проповедовать анни-

гиляцию всяческих норм, когда их отсутствие сопряжено с людским несчастьем, войной, голодом. Левые либералы не могут перестать быть моралистами, даже если деконструируют традиционную европейскую мораль. Бауман обращается к этическим идеям Левинаса, Деррида открыл для себя справедливость и считает, что мы не можем обойтись без мессионизма[80]. Там, где появляется абсолютное зло (Гитлер, холокост), – там кончается всякая ирония и деконструкция. «После Аушвица […] на свой культурный процесс мы смотрим в аспекте контраста с тем, что обнаружилось в Аушвице. После Аушвица прогресс в культуре мы измеряем дистанцией, на которую отдалилась наша культура от содержащихся в ней же уродливых возможностей»[81].

Бог тайный и Бог очеловеченный

Метафизическое мышление в своей сущности является остатком религиозного мышления. Поэтому критика метафизики – это не только критика философии, но и критика религии. С точки зрения постметафизического либерализма религия действует как препятствие, поскольку постулирует существование трансценденции, из которой вытекают объективные нормы поведения, не подлежащие обсуждению. Постмодерный либерализм не может оставаться толерантным к религии, в том числе и за рамками политики, как это видится Ролсу.

Наша традиция трансформировалась в либеральную потому, что она была и есть христианской. Политические судьбы критиков метафизики и христианства показывают, что их деконструкция христианской традиции закончилась разрывом со всякой либеральностью.

Мы также знаем, что, несмотря на их усилия, модерный мир не смог освободиться от «чар» метафизики. В нем также не было недостатка в попытках повторного зачарования: одной из них был романтизм и различные неоромантические течения[82]. В первой половине XX в. модерный человек был целиком зависим от пророков и демагогов. Наступила новая эра заколдованности, но теперь уже политическими религиями: утопия расы и утопия класса, харизма воли и харизма разума. Появились радикальные попытки побега от «будней» из клетки формального рационализма. Этим экспериментам сопутствовал «рационализированный» геноцид миллионов людей.

Современные деконструкторы метафизики сказали бы, что это еще одно доказательство тому, что метафизика ведет к насилию. Мол, тоталитаризм оказался тоталитаризмом не потому, что был атеистическим и нигилистическим, а потому, что был метафизичным и, значит, в своей сущности религиозным, независимо от того, как он боролся с религией; именно эта борьба является доказательством скрытой связи между тоталитаризмом и религией, особенно христианством.

Программа либералов – это программа окончательного «снятия чар». Но религия не только не исчезла с лица земли, включая и наиболее развитые страны Запада, но даже переживает очередной Ренессанс. И не только религия в новой, институционально неопределенной форме – «невидимая религия»[83], но также религия институциализированная. На взгляд постмодернистов, сохранение церквей и вероисповеданий – необъяснимая историческая аномалия. Данное явление признается (чаще всего *implicite*) историческим пережитком, не заслуживающим глубокой рефлексии, или интерпретируется как реакция на постмодерн людей, «убегающих от свободы». С этой точки зрения всякая форма религии является фундаментализмом. Следовательно, к фундаменталистам легко причислить не только воинственных исламистов и последователей «нового христианского правого движения», к которому принадлежат в основном радикальные протестанты[84], но также все проявления религиозности, не ограниченные частной жизнью.

Согласно Бауману, не существует никакого укорененного в человеческой натуре религиозного смысла. «Нужно сперва в людях возбудить страх перед посмертной мукой и надежду на избавление, нужно, чтобы они занялись делом личного искупления, чтобы возжелали загробной награды и забоялись посмертного наказания, чтобы в них родилась потребность в пастыре на том и на этом свете...»[85]. Сегодня в постмодерне мы беспокоимся не по поводу потустороннего мира, а по поводу земной жизни, которая своей неопределенностью увлекает нас, по словам Баумана, так сильно, что заслоняет все онтологические проблемы. «Современного (модерного) человека терзает неопределенность, вызванная нерешенной проблемой индивидуальной идентичности. Эта проблема дает о себе знать снова и снова из-за того, что до сих пор не завершена работа по конструированию индивидуальной идентичности, хотя постоянно повторяются попытки “очищения строительной площадки” под новые конструкции. В результате данная неопределенность практически не оставляет места и времени для озабоченности, вызванной другой неопределенностью – онтологической»[86].

Существуют, однако, версии спасения религии через постмодерн после разрыва связи между религией и метафизикой. Хотя еще Хайдеггер подчеркивал, что победа метафизики не означает победу атеизма. По словам его интерпретатора Г. Ваттима, сегодня уже не существует философских оснований, чтобы быть атеистом или отвергать религию. Последовательное очарование миром привело к очарованию самой идеей очарования[87]. Просвещенческое стремление к свержению всяческих предрассудков заканчивается свержением антирелигиозного предрассудка просвещения.

Как может существовать постметафизическая религия? Прежде всего будем помнить, что постмодерное мышление, как и все прежние, накрепко связано с иудейско-христианской традицией. Поэтому называются лишь две возможно-

сти постмодерного спасения религии. Первая – это концепция Бога, абсолютно трансцендентального по отношению к миру, Бога тайного, чужого и даже как бы отсутствующего. Это, как справедливо замечает Ваттимо, скорее Бог иудаизма, нежели Бог христианства. «В возвращении религии в современной мысли имеется определенная доминация иудейской религиозности. Правдой является и то, что полная инакость Бога в отношении к миру приводит к обесцениванию оригинальности христианства»[88]. Ваттимо относит эти слова к Левинасу и Деррида и заявляет, что это, в сущности, метафизическое мышление, не учитывающее историчности отношения человека к Богу, а также Бога к миру. Вторая возможность, на которой останавливается Ваттимо, заключается в возрождении христианской идеи Воплощения и *kenosis*, возвращения Бога к человеку. Здесь Ваттимо говорит уже не о смерти Бога, как в своих предыдущих книгах, а о его становлении человеком, что, по сути, означает секуляризацию – победу насилия и в дискурсе сакрального, и в общественной жизни[89]. Таким образом снова возрождается идея прогресса и обожествления человека.

Бог в понимании христианства не только трансцендентален, но и находится в мире – в Церкви. Обе версии постмодерной теологии отвергают то, что содержится в сердце христианства – существование Бога в трех ипостасях. Иисус не заменяет Бога Творца как абсолютной основы. Не случайно обе версии разметафизиченного христианства обходят стороной третью ипостась Троицы. Отказываясь от Нового и Ветхого Заветов, они реанимируют версию мартинизма. Ваттимо по сути предлагает новую философию истории, определенную интерпретацию европейской традиции. Он отвергает традиционную теологию – «официальное учение церкви сохраняет принцип связи с аристотельско-томистичной традицией, хотя и разбавленной и замаскированной – что в конце концов полностью согласуется с наиболее сильными фундаменталистическими аспектами католицизма, которые воплощает нынешний Папа»[90].

Поэтому можно говорить, что это скорее отказ от традиции, нежели ее продолжение. Наша цивилизация будет оставаться христианской, пока в ней не исчезнут остатки метафизики, притязания на абсолют и безусловную истину. К осознанию этого пришел Хабермас, который критикует нынешнее «возвращение мифа» как неоязыческую тенденцию. Он заявляет, что «данное “постметафизическое мышление” стало глубоко двузначным. Поныне существует опасность регресса к “новому язычеству” […]. Новоязыческие формулы мышления стали модными под влиянием постмодерной критики разума»[91]. В своей теории коммуникационного разума Хабермас стремится сохранить движение к «абсолюту», повторяя таким образом гегелевскую формулу «удаления» религии в философию, вытесняющую религию, но при этом уберегающую ее сущность.

Хабермас понимает, что религия не просто вытесняется наукой в процессе модернизации. С точки зрения религиозного и мировоззренческого плюрализма модерных обществ *common sense* не может быть выражен на языке рели-

гии. Хабермас отходит от прежнего тезиса «обличения слова *sacrum*», перенимания всех функций религии моралью, упроченной и рационализированной посредством диалога. Теперь религия обязана, по его выражению, стать рефлексивной: она должна принять факт существования других вероисповеданий, признать авторитет науки в вопросах знания о мире, соответствовать требованиям конституционного государства, принципы которого основаны на светской морали. Вместе с тем он отмечает, что «граница между секулярными и религиозными истинами расплывчата»: она должна постоянно проводится заново, никогда до конца не известно, где она проходит сейчас. Рефлексия, сознание относительности, релятивности собственного положения, также не означает и не может означать релятивизации содержания веры[92].

Общественный разум должен остаться открытым и для науки, и для религии. В речи *Верить и Знать*, произнесенной осенью 2001 г. по поводу вручения ему премии немецких книгоиздателей, Хабермас высказался против «несправедливого исключения религии из публичной сферы». По его мнению, нужно переводить религию на «секулярный» язык. Имеется в виду критическое преобразование «религиозных содержаний», а не только замена их новым языком. При этом необходимо «держаться на дистанции от религии, не зацикливаясь на ее перспективах». Секуляризация должна переводить моральные чувства, выраженные на языке религии – единственном языке, в котором они нашли достаточно дифференцированное выражение – на язык публичной дискуссии. Нужны «рациональные формулировки». Фундаментализм, явление типично модерное, стирает разницу между двумя языками, но вместе с тем означает реакцию на разрушительную секуляризацию, на упомянутое выше несправедливое исключение религии из публичной сферы.

Хабермас признает необходимость секуляризации, но одновременно показывает сопряженную с ней опасность, подчеркивая, что без сохранения сущности веры нельзя сохранить нашу культуру. Без секуляризации нам грозит фундаментализм, без принципов, содержащихся в религии, западная цивилизация становится цивилизацией цинизма, а общество превращается в рынок. Публичная сфера в опасности, и не только из-за фундаментализма. Главная проблема заключается в том, что язык рынка заменяет язык коммуникации между личностями. Свободный выбор понимается как выбор потребителя, который руководствуется лишь своими предпочтениями. Такие категории, как максимизация прибыли, договор и рациональный выбор, разрушают прежнее понимание общества, основанного на взаимном уважении и доверии, и являются проявлением вторжения рынка в сферу *common sense*, как ранее писал Хабермас – колонизацией рынком системы переживаемого мира. Этот процесс идет и в Польше, а теории польских либералов сознательно (или несознательно) легитимируют его.

Конечно, «перевод» религии возможен лишь в том случае, если религия представляет собой интеллектуальный и моральный авторитет. Но остается открытым вопрос, действительно ли существует токой «секулярный» язык, в котором моральные заветы, идущие от религии, могут быть выражены без нарушения их смысла. В своих книгах Хабермас старался довести, что коммуникационная рациональность может взять на себя нормативные функции религии. Однако такой «перевод» религии должен произвести редукцию религии до этики, а затем формализовать этику соответственно теории морали. Но когда от религии остается лишь мораль, существенные черты религии исчезают и этическое измерение человеческой экзистенции меняет свой смысл – сам Хабермас говорит, что там, где, например, грех заменяется виной, мы лишаемся возможности искупления грехов.

«Перевод» всегда означает редукцию. Постметафизическая философия не может ответить на этический вопрос, как мы должны жить. Самое большое, что она может, это сконструировать модель справедливого общежития. Как считал Адорно, единственным, что остается философу, когда встает вопрос, как мы должны жить, это обобщенная, а значит, и порочная по своей сути рефлексия на тему жизни. Но можем ли мы не ставить перед собой этот главный вопрос и вместе с тем не спрашивать, «что такое хорошо»? Можем ли мы ожидать от философов лишь формулирования общих правил дискурса? Хабермас полагает, что философ не может избежать субстанциональных утверждений, когда под угрозой оказывается субъект как таковой (например, при рассмотрении проблемы генетической инженерии). Здесь нельзя ограничиться формальными рассуждениями. И в результате оказывается, что наши основополагающие категории – категории личности – сохраняют значимость, пока живо наше религиозное наследие (между прочим, и придающее смысл той современной философии, которая не отказывается от понятия субъекта).

Следовательно, нет ничего удивительного, что люди и сегодня обращаются к религии, к пересказанным в традиции нормам и мотивам веры. Благодаря Хабермасу мы понимаем, почему это единственная разумная реакция, а не проявление фундаментализма либо недостаточной просвещенности. «Открытие» Хабермаса является логическим следствием выстраиваемой на протяжении многих лет теории. Утверждая, что «постметафизическое мышление» должно быть коренным образом ограниченно, он показал необходимость религии и тем самым (неожиданно для себя и других) сделался философом «постсекулярного общества».

Политика постмодерна

Описанные здесь культурные тенденции и преобразование политического либерализма в постмодерный являются очередным этапом «массовизации» либеральной демократии. Согласно П. Кандилису, данная перемена базируется на замещении принципа самопреодоления и самоконтроля принципом самореализации. Либеральная демократия закончилась тогда, когда подвергся разрушению мещанский порядок, лежащий в ее основе. Произошло стирание различий, границ и иерархий, которые имели для либерализма системообразующее значение: границ между личным и публичным, моральным и аморальным, приличным и неприличным, запрещенным и дозволенным, между разумом и желанием, человеком и животным, мужчиной и женщиной, искусством и повседневной рутиной, сферой сакральной и сферой *profanum*, между временным и вечным[93]. В сущности, как утверждает Кандилис, только разложение старого мещанского порядка создало условия для триумфа плюрализма ценностей – и тогда государство было вынуждено занять нейтральную позицию относительно общества. Либерализм был интерпретирован так, чтобы его можно было приспособить к массовой демократии. Первоначально «либеральной» называлась только та политика, которая артикулировала экономические и конституционные представления мещанства, а не, например, апологию абортов или права на политическое убежище[94]. Ныне считается, что только переформулирование либерализма в приведенном выше значении отражает его настоящий смысл. А старый, «мещанский» либерализм теперь отождествляется с консерватизмом[95]. Прежний консерватизм, носителем которого была когда-то аристократия и который еще подавал признаки жизни в рамках идеи *societas civilis*, не существует как реальная политическая позиция. По словам Кандилиса, культурная революция 1960-х гг. привела к полной реализации идею постмодерного либерализма. Постмодерная идеология – это лишь легитимация *ex post* этого нового порядка (но уже без революционного пафоса, без цели коллективной эмансипации). Она характеризуется отречением от последнего регулятора свободы – разума, действующего в коллективном масштабе, теперь разоблаченного как репрессивная институция. Причиной успеха постмодернизма в посткоммунистических обществах можно считать то, что демократия, которая возникла после падения коммунизма, была демократией без мещанства и его этоса, демократией однородного общества. Она была самой массовой по сравнению со всеми массовыми демократиями на Западе, что, конечно, не значит, что «массы» принимали участие в политической жизни.

Наибольшей заслугой постмодернизма является критика рациональной утопии коммунизма и родственных ему тенденций. Сфера политики изображается представителями постмодерна как сфера, которая не позволяет себя рационализировать. Вместо идеи консенсуса, характерной для способа мыш-

ления о политике в современном либерализме, постмодернизм подчеркивает значение конфликта, раздора, указывает на непредвиденность политических процессов и необходимость принятия решений, которые невозможно обосновать рационально либо урегулировать при помощи морали. По выражению В. Вельша, политика постмодерна – это политика против унификации любого рода. «В будущем способность принимать различие во мнениях будет цениться больше, чем призывы к консенсусу»[96]. Стремлению к порядку и стабильности противопоставляется констатация, что хаоса и нестабильности нельзя избежать и что они принадлежат к сути политики. Но относящие себя к постмодернизму теоретики забывают, что политика не позволяет себе свестись лишь к морали и праву, что она требует принятия решений и власти. Постмодерная деконструкция призвана служить политической эмансипации, но на самом деле «подразумевает гиперполитизацию», – утверждает Моуффе[97].

Таким образом, постмодерное левое движение сблизилось по способу мышления с идеями Шмитта[98] (прежде всего с его взглядом на политику как борьбу и конфликт и критику аполитичности либерализма), хотя оно не отрицает подобно Шмитту либеральной демократии. «Демократия увядает не только тогда, когда нет достаточного консенсуса и привязки к ценностям, которые он олицетворяет, но также тогда, когда ее агональная динамика ослаблена явным избытком консенсуса, под маской которого обычно скрывается болезненная апатия»[99].

В действительности постмодернизм функционирует совершенно иначе, чем в теории. Чтобы ситуация доходила до политической борьбы, до конфликта, нужно обладать стойкой идентичностью, взглядами, которые оцениваются крайне серьезно и поэтому за них стоит бороться. Там, где все аморфно, амбивалентно, произвольно, господствует скорее оппортунизм и безразличие. Поэтому постмодерный культурный климат породил новое поколение политиков, избегающих четких принципов, руководствующихся только сиюминутными настроениями и результатами исследований общественного мнения[100]. В таком климате прекрасно себя почувствовали и польские посткоммунистические «прагматики».

Постмодерная и посткоммунистическая меланхолия

Из критики рационалистической утопии и модерного гуманизма можно сделать различные выводы. Постмодернизм давал шанс окончательно распрощаться с просвещенческой утопией. К сожалению, в конце концов одержали верх старые иллюзии, и постмодерн был истолкован всего лишь как очередная фаза эмансипации – эмансипации от иллюзий, разума, традиции, религии и метафизики. Наперекор декларациям процесс постмодернизации сопровождался неприязнью к партикулярности и к зависимости от контекстов и рамок.

Постмодернизм превратился в новую догматическую историю философии – его «метанаррация» характеризовалась не меньшей уверенностью в себе, нежели прежние повествования. «Модерн» и «постмодерн» были стилизованы в два образа мегасубъектов, которые ведут между собой некое подобие «классовой борьбы», но при этом один из них заранее обречен на поражение (ведь все наперед знают, кто из них прогрессивен, а кто реакционен). Философы постмодерна в своем воображении подводят черту под историей философии: ни один новый язык, в принципе, уже не возможен. После Рорти и Деррида нельзя больше сказать ничего, что не было бы реакционно и регрессивно. Как справедливо замечает Э. Гэмбл: «Несмотря на то что один из постулатов новейшей формы философии (*endism*) гласит, будто эра больших учений закончилась, сама эта философия является одним из таких учений и опровергает данное пророчество»[101].

Подобным образом понимаемый постмодернизм еще раз радикализировал идею *homo creator*. Его учение о человеке, в принципе, далеко не уходит от учения о человеке Сартра: человек – это абсолютно свободное существо, обреченное на свободу без каких-либо указаний или правил, как оно должно поступать. Бауман описывает в своих эссе «страдания и истязания человека, приговоренного к свободному выбору». Человеческая экзистенция теперь не ограничена даже хайдеггеровским «Бытием к смерти», поскольку когда сама смерть уже освоена, то лишь жизнь вызывает беспокойство.

Нынешний либерализм представляется реализацией утопии эмансипации, освобождением от всех возможных детерминант. В рационалистической версии это освобождение подразумевает возможность пользования разумом и согласование правил общежития. В пострационалистической версии – это свобода воображения, формирования идентичности и потребления. Однако в обоих случаях свобода абсолютизируется. Но, к сожалению, при этом забывается, что поражение коммунизма было также поражением просвещения, поскольку, как писал Колаковский, «его идейное банкротство является и разгромом Просвещения, которого он был окончательным, наиболее логичным, а вследствие этого – саморазрушительным выражением»[102]. Не слишком ли скоро мы про это забыли?

Постмодернизм, в сущности, является скорее описанием духовного состояния интеллектуалов, лишенных старой рациональной утопии (или их собственным драматизированным и стилизованным изображением этого состояния), нежели обычных жителей Запада. Покоренные умы после своего освобождения снова оказались в конфронтации с тем, что, по их мнению, является пустотой. Но ведь и раньше мир не был менее сложен, а моральные дилеммы менее запутанными (его, как сказал Маркс, нужно было только прочитать надлежащим образом).

Насколько коммунизм был утопией освобождения как бы сверху (через коллективного субъекта), настолько ныне осуществляется «волюнтаристическая реформа мира» снизу, с уровня личности. В соответствии с данной концепцией индивиды, освобожденные от ограничений традиции, принимают свободные, ничем не связанные решения. Но результаты, однако, на удивление схожи, только вот последствия разные. Например, сегодня евгенические проекты уже не организуются государством, а выполняются на рыночной основе индивидуальных преференций.

Постмодерный либерализм объясняет тоталитаризм стремлением к порядку. При этом забывается, что у тоталитаризма были куда более обширные планы, чем наведение порядка. Национал-социализм был не просто немецким шовинизмом, а расовой утопией с глобальными амбициями, среди прочего он также являлся и движением за объединение Европы, о чем сегодня говорится неохотно. А коммунизм в своей программе выступал против партикулярного, локального, метафизичного и суеверного. Коммунизм вначале заставил нас самих сделать себя чужими, разрушить и уничтожить традицию, «переписать» ее, чтобы потом установить свою власть.

Несомненно, современная политика требует умения определенного дистанцирования от традиции и принуждает к рефлексии[103]. Но и самая глубокая рефлексия подтверждает, что невозможно эмансипировать человека от традиции и общества. Кто считает иначе, попадает в плен старых иллюзий просвещения. То, что подчинение политики моральным нормам привело к «террору добродетели», вовсе не означает, что приватизация морали приведет к истинной демократии. Рефлексия и ирония содействовали освобождению от иллюзий догматического просвещения, деконструкции утопической веры в прогресс, которая обошлась нам в миллионы жертв. Но рефлексия и ирония должны закончиться не плоским прагматизмом, а осознанием своего положения в переживаемом мире, доверием к общественному сознанию, пониманием необходимости сохранения традиции и норм, которые мы не в состоянии одновременно обосновать универсальным и конкретно ощутимым образом[104]. Левый постмодернизм заканчивается не смехом, освобождающим нас от самоуверенности, а тяжелой меланхолией.

Культура – это история и символы, при помощи которых люди стремятся избавиться от чувства, что они живут на земле без смысла[105].

Согласно Э. Дельбанко, в американской культуре проявлялись три способа сопротивления меланхолии: обращение (по очереди) к Богу, к нации и к личности. Однако сегодня самые убедительные ответы утратили свою актуальность. Современная американская культура характеризуется «ненасытной жаждой трансценденции». Кризис демократии и чувство бессмысленности жизни Дельбанко усматривает в том, что «мы живем во времена беспрецедентного материального богатства, но в сфере наррации символов оказались в нищете». Ци-

тируя тезис Грамсца, что классические философии сегодня находят себе место в народной философии, Дельбако заявляет: «Отошедшие идеи христианства и гражданской религии все еще лежат в основании нашей культуры, независимо от того, что думают о них интеллектуалы»[106].

Поляки пока только стремятся обогатиться, они еще не живут во времена «беспрецедентного материального богатства». И поэтому не жалуются на недостаток символов и нарраций. Казалось бы, поляки могли бы войти со своими символами и наррациями в капиталистический поздний модерн, соединить традицию – немного иронизированную, но остающуюся любимой и культивированной – с модерном инфраструктуры. Однако в проекте левацкого либерализма именно традиция и религия рассматриваются как главное препятствие для эффективной модернизации. Одной из причин легитимизационных трудностей Третей Республики является недостаток устремлений, не сводящихся к богатству, отсутствие трансцендентальной составляющей в проекте польской демократии.

Перевод с польского Сергея Воронкевича

Примечания

1 Macpherson B. C. Nachruf auf die Liberale Demokratie. Frankfurt/Main, 1983.
2 Gellner E. Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals. London, 1994. P. 184.
3 Cp.: Ibid. P. 137.
4 Seel M. Philosophie nach der Postmoderne // Merkur. 1998. Hft. 9/10. S. 890.
5 Zięba M. Demokratyzacja i aty-ewangelizacja // Tygodnik Powszechny. 1996. Nr 49. Z 8 grudnia. S. 8.
6 Так описывал культурные перемены в России социолог культуры Л. Ионин: «Сегодня, спустя пару лет, может встать вопрос, не стало ли такое состояние культуры одной из причин, по которой в России не удалось построить стабильного демократического порядка» (Ionin L. Das Schauspiel kulturellen Formen // Ionin L. Russische Metamorphosen. Aufsätze zu Politik, Alltag und Kultur. Berlin, 1995. S. 160–180).
7 Życiński J. Tęcza dla daltonistów // Życie. 1997. Z 22–23 lutego. S. 10.
8 Cichocki M. A. Ponowoczesności i postkomunizm // Cichocki M. A., Merta T. (red.). W obronie zdrowego rozsądku. Kraków, 2000. S. 181–188.
9 Zięba M. Demokratyzacja i anty-ewangelizacja. S. 8.
10 Habermas J. Modernizm – niedokończony projekt / Prz. Małgorzata Łukasiewicz; Ryszard Nycz (red.). Postmodernizm. Antologia przekładów. Krakow, 1998. S. 45.
11 Mouffe C. Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie // Chantal Mouffe (Hrsg.). Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien,1999. S. 11–35, 21–22.
12 Connolly W. E. Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca, New York; London, 1991. P. 73.
13 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność / Prz. Jan Popowski. Warszawa, 1996. S. 266–267.
14 Ibid. S. 85.

15 Ibid. S. 83–84.
16 Ibid. S. 99–100.
17 Rorty R. Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers. Vol. II. Cambridge, 1991. P. 196.
18 Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym // B. Wildstein. Profile wieku. Warszawa, 2000. S. 154.
19 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 75.
20 Ibid. S. 119.
21 Ibid. S. 83–84.
22 Ibid. S. 125.
23 Rorty R. Bemerkungen zur Dekonstruktion und Pragmatismus // Mouffe C. (Hrsg.). Dekonstruktion und Pragmatismus. S. 46.
24 Rorty R. Defense of Minimalist Liberalism // A. L. Allen, M. C. Regan Jr. (eds.). Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy. Oxford, 1998. P. 122.
25 Connolly W. E. Identity/Difference. P. 74.
26 Gergen K. J. The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life. New York, 1991. P. 146.
27 Lau M. Die neue Sexfronten. Vom Schicksal einer Revolution. Berlin, 2000.
28 Философский смысл данного переворота я описывал в: Upadek idei postępu. Warszawa, 1991. Rozdz. VII.
29 Guillebaud J.-C. Le tyrannie du plaisir. Paris, 1998. Пользуюсь немецким переводом: Die Tyrannei der Lust. München, 2000. S. 420.
30 Bauman Z. Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa, 2000. S. 251.
31 Virilio P. La vitesse de libération. Paris, 1995. Пользуюсь немецким переводом: Von der Perversion zur sexuellen Diversion // Virilio P. Fluchtgeschwindigkeiten. Frankfurt/Main, 1999. S. 145.
32 Zizek S. Liebe Deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne. Berlin, 1999. S. 145.
33 Kymlicka W. Współczesna filozofia polityczna. Kraków; Warszawa, 1998. S. 274.
34 Guillebaud J.-C. Die Tyrannei der Lust. S. 384–410.
35 Ritzer G. Magiczny świat konsumpcji / Prz. Ludwik Stawowy. Warszawa, 2001.
36 Dzięgiel L. Paradise in a Concrete Cage. Kraków, 1998.
37 Kurczewski J., Jakubowska-Branicka I. (red.). Biznes i klasy średnte. Studia nad etosem. Warszawa, 1994.
38 Bloom A. Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów / Prz. Tomasz Bieroń. Poznań, 1997. S. 259–271.
39 Rorty R. Essays on Heiddeger and Others. P. 19.
40 Rorty R. Truth and Progress, Philosophical Papers. Cambridge, 1998. P. 325.
41 Rorty R. Achieving Our Country. London, 1998. P. 96.
42 Rorty R. Truth and Progress. P. 324.
43 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 154.
44 Kondylis P. Die Neuzeitliche Metaphysikkritik. Stuttgart, 1990.
45 Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt/Main, 1988. S. 14.
46 Heidegger M. Przezwyciężenie metafizyki // Heidegger M. Budować, mieszkać, myśleć. Warszawa, 1977. S. 310.

47 Ibid. S. 285.
48 Plessner H. Die Verspätete Nation // Plessner H. Gesammelte Schriften. Frankfurt, 1982. S. 105. Биологическая теория человека стала доминировать, когда произошла деконструкция метафизики. Обращение Рорти к Дарвину кажется повторением данного явления.
49 Rorty R. Achieving Our Country. P. 95.
50 Lilia M. The Politics of Jacques Derrida // New York Review of Books. June 1998.
51 Gergen K. J. The Saturated Self. P. 5–6.
52 Ibid. P. 194.
53 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 126.
54 MacIntyre A. Three Rival Version of Moral Enquiry. London, 1990.
55 MacIntyre A. Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności / Prz. A. Chmielewski. Warszawa, 1996. S. 77.
56 См.: Michalski C. Powrót człowieka bez właściwości. Warszawa, 1997. Данная книга (для поколения так называемых памперсов – «культовая») была признана интеллектуальными элитами скандальной, хотя на языке провокации выражала взгляды, которые нельзя считать ни радикальными, ни шокирующе новыми. Скорее, шокировало их применение к польской ситуации.
57 Delbanco A. The Death of Satan. How Americans have lost the sense of evil. New York, 1996.
58 Gellner E. Conditions of Liberty. P. 95.
59 Ibid. P. 143.
60 Ibid. P. 32.
61 Gellner E. Postmodernism, Reason and Religion. London; New York, 1992. P. 94.
62 Gellner E. Conditions of Liberty. P. 32.
63 Справедливо об этом пишет А. Шагай в книге *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa, 2000. S. 73. Эта книга – одна из немногочисленных попыток импликации дискуссий, которые ведутся философами о проблемах Польши.
64 На фоне других либеральных концепций позиция Хабермаса характеризуется тем, что он не сводит общество к политическому обществу, может быть, потому, что является не только философом политики, но и социологом, который не забыл спор Гуссерля с Гадамером.
65 Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, 1991. S. 185.
66 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 126.
67 Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol. I. Cambridge, 1991. P. 201–202.
68 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 92.
69 Аргументы, которые когда-то против концепции П. Уинча высказал Э. Геллнер, сохраняют свою силу.
70 Saage R. Liberale Demokratie. Zur aktuellen Bedeutung eiens politischen Begriffes // R. Saage, G. Berg (Hrsg.). Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa. Opladen, 1998. S. 21–30.
71 См.: Fukuyama F. Koniec historii / Prz. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznan, 1997.
72 Rorty R. Przygodność, ironia i solidarność. S. 129.
73 Trilling L. The Opposing Self. Nine Essays in Criticism. New York, 1955. P. 207.
74 «Выметение мусора из дома, клеймение еретиков и депортация иностранцев отсы-

лают напрямую к тому же мотиву поддержания строя или придания окружению такой прозрачности и понятности, чтобы можно было в нем действовать целенаправленно и достигать поставленных целей», – пишет З. Бауман, ссылаясь на М. Дуглас (Ponowoczesność jako źrodło cierpień. S. 18).

75 Л. Триллинг в своем эссе на тему иронии Д. Остин писал: «Тем, что мы можем назвать первой и основной иронией Джейн Остин, является понимание факта, что дух не свободен, он обусловлен, ограничен обстоятельствами. А это, как каждый из нас знает с детства, в принципе, аномалия. Ее следующая и производная ирония связана с фактом, что только благодаря данной аномалии можно говорить о духовной чистоте и значении духовности» (The Opposing Self. Nine Essays in Criticism. P. 207). Аналогично понимал иронию Т. Манн в *Betrachtungen eines Unpolitischen*.

76 Mann T. Betrachtungen eines Unpolitischen. Berlin, 1918. S. 587.

77 Ibid. S. 596.

78 Gadamer H.-G. Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej / Prz. B. Baran. Kraków, 1993. S. 269.

79 MacIntyre A. Op. cit. P. 396.

80 Derrida J. Bemerkungen zur Dekonstruktion und Pragmatismus. S. 182–183.

81 Safranski R. Zlo. Dramat wolności / Prz. I. Kania. Warszawa, 1999. S. 236.

82 См.: Weiß J. Wiederverzauberung der Welt? // Weiß J. Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne. Opladen, 1993. S. 96–112.

83 Ср.: Luckmann T. Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main, 1991.

84 См.: Kepel G. La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. Paris, 1991.

85 Bauman Z. Ponowoczesność jako źródło cierpień. S. 287.

86 Ibid. S. 306.

87 Vattimo G. Glauben – Philosophieren. Stuttgart, 1997. S. 19.

88 Ibid. S. 95.

89 Ibid. S. 43–44.

90 Ibid. S. 94.

91 Habermas J. Zeit der Übergänge. Frankfurt am Main, 2001. S. 186.

92 Ibid. S. 177.

93 Kondylis P. Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratischen Postmoderne. Weinheim, 1991. S. 208–225.

94 Kondylis P. Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg. Bertin, 1993. S. 93.

95 Kondylis P. Der Niedergang... S. 171. В Польше одним из первых критиков постмодерного либерализма с точки зрения классического либерализма был Р. Легутко (R. Legutko). Ср., напр.: Między papugą a zaściankiem (polskim liberałom ku przestrodze) // Znak. 1999. Nr 1.

96 Welsch W. Ästetisches Denken. Stuttgart, 1994. S. 166.

97 Mouffe C. Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. S. 30.

98 Mouffe C. The Return of the Political. London; New York, 1993. P. 117–134.

99 Ibid. P. 6.

100 См.: Gamble A. Politics and Fate. Cambridge, 2000. P. 20–26.

101 Ibid. P. 96.

102 Kołakowski L. Komunizm jako formacja kulturalna // Kołakowski L. Moje słuszne poglądy na wszystko. Kraków, 1999. S. 370.

[103] Szahaj A. Jednostka czy wspólnota? S. 289–290.
[104] Gniazdowski A. Poza pragmatyzmem // M. A. Cichocki, T. Merta (red.). W obronie zdrowego rozsądku. S. 68–77.
[105] Delbanco A. The Real American Dream. A Meditation on Hope. Cambridge, Mass., 1999.
[106] Ibid. P. 112.

Олег Бреский

ВОСТОЧНО-ЕВРОПЕЙСКОЕ ЧТЕНИЕ ЛОРДА АКТОНА[1]

Русскоязычный читатель знаком с лордом Д. Актоном по книге Ф. фон Хайека «Судьбы либерализма», изданной в переводе на русский в 1992 г.[2] В 9-й главе, названной «Возрождение», рассказывается о постепенно возраставшем влиянии Д. Актона, которого Ф. фон Хайек называет наряду с А. де Токвилем «основным либералом XIX века», на становление мысли в XX ст. Однако достаточно трудно говорить о повышении интереса к идеям Д. Актона в Восточной Европе. Хотя его имя упоминается в различных энциклопедиях, чаще всего Д. Актон характеризуется в них как историк. В общем, интеллектуальное наследие мыслителя в Восточной Европе не очень известно.

В Лондоне в 1992 г. был издан сборник «Очерки становления свободы», пока труднодоступный нашему читателю. В 1993 г. российский журнал «ПОЛИС» напечатал работу Д. Актона «История свободы в античности»; в 2002 г. в сборнике «Нации и национализм»[3] помещено его эссе «Принцип национального самоопределения». В Беларуси работы Д. Актона не переводились и не публиковались. В Польше первая публикация работ Д. Актона относится к 1985 г., когда в подпольном издательстве «Вера и свобода» была издана «Teoria narodowości». Через десять лет в Кракове увидела свет «Historia wolności» (сборник семи эссе Д. Актона).

Знакомство с воззрениями Д. Актона осложнено также тем, что отсутствует единый труд, репрезентирующий его идеи. Они рассыпаны по многочисленным эссе, отдельным небольшим работам, письмам, заметкам и стенограммам лекций. Потому для синтеза и систематизации идей Д. Актона требуются значительные усилия.

На таком фоне выход концептуальной монографии А. Ржегоцкого, посвященной Д. Актону*, является важным событием в деле распространения либерального мировоззрения, обогащения политической традиции Восточной Европы идеями, представляющими, по замечанию Ф. фон Хайека, «лучшую совокупность ценностей, рожденных западной цивилизацией, и столь резко отличающихся от того радикализма, который привел к социализму». Называю книгу А. Ржегоцкого концептуальной, поскольку эта работа действительно представляет собой необычное исследование. Это не столько препарирование текстов Д. Актона, сколько проповедь его идей. Книга А. Ржегоцкого – своеобразная кафедра, с которой Д. Актон читает лекции для Восточной Европы. Она и построена в соответствии с «форматом» университетской кафедры. А. Ржегоцкий провел огромную работу по сбору и упорядочиванию идей Д. Актона, для систематизации которых ему не хватило жизни.

Перед началом «чтений» А. Ржегоцкий дает аудитории блестящую рекомендацию неизвестному доселе лектору: издание содержит замечательный портрет лорда Д. Актона, краткое описание жизненного пути, а также интеллектуальную биографию, из которой мы узнаем о его научной карьере: ее вершиной стала должность «The Regius Professor of Modern History» в Кембридже, что является наиболее престижной номинацией для историка в Англии. К вступительной части следует присовокупить и последние разделы, в которых названо 100 лучших книг всех времен и народов по оценке Д. Актона, а также 100 источников, представляющих, согласно его мнению, интеллектуальную историю мира. Остальное место в исследовании занимает изложение взглядов Д. Актона на историю свободы.

По существу работа направлена на усвоение идеи свободы в ее универсальном значении и касается самых болезненных и проблемных вопросов, стоящих перед Восточной Европой: места христианства, статуса Церкви, содержания свободы, политики в контексте идеи свободы. Автор выделяет следующие узловые проблемы в учении Д. Актона: а) свобода как правление совести, б) совесть как основание свободы, в) история идеи свободы, г) история человечества как история свободы, д) враги свободы и е) либеральный католицизм.

Начинает свою книгу А. Ржегоцкий с воспоминания К. Ланцкороньской[4] о времени оккупации Второй Речи Посполитой Германией и Советским Союзом. К. Ланцкороньска в то время давала уроки английского одному из профессоров Университета Яна Казимира. И в этой ситуации катастрофы К. Ланцкороньска и ее ученик-профессор начали читать, как им представлялось, наиболее соответствующую моменту «Историю свободы» Д. Актона. Хотя, казалось бы, что могло соединять Д. Актона, жившего в мирную эпоху викторианской

* Arkady Rzegocki. Wolność i sumenie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona. Kraków: Ośrodek myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, 2004.

Англии, и двух человек, окруженных со всех сторон тотальной войной XX в.? Очевидно, только то, что лежит вне времени и исторических обстоятельств, – идея свободы, которая, по мысли Д. Актона, сама творит историю и является одной из ее основных предпосылок.

А. Ржегоцкий пишет, что Д. Актон всегда появляется на горизонте нашей жизни, когда мы ищем союзников в сражении за свободу.

Надо сказать, что для Восточной Европы лекции Д. Актона не совсем привычны, поскольку мы знакомы с либерализмом преимущественно в том виде, в котором он существует во французской традиции, с так называемым интеллектуальным либерализмом, связанным с именами Гольбаха, Дидро, Руссо и якобинством. Суть якобинского либерализма заключается в признании неразрешимым конфликта, существующего между правящей кастой и теми, кто из нее исключен, но кто также хочет иметь возможность решать свои проблемы через публичный дискурс. В этой традиции свобода понимается как освобождение от диктата институтов цивилизации и возвращение к некоему «естественному состоянию». Создание нового общества в этой традиции всегда связывается с уничтожением правящей касты. Якобинство рассматривает цивилизацию как элемент зла, который должна уничтожить революция. Французские энциклопедисты разработали своеобразную антропологию, опираясь на модель так называемого «естественного человека». «Желаете ли вы, – вопрошал Дидро, – познакомиться с краткой историей того, как мы дошли до столь плачевного состояния? – Вот она. Некогда существовал естественный человек, но однажды ему привили искусственного человека, отчего внутри естественного возникла гражданская война, длящаяся до наших дней... Если же вы предполагаете стать над человеком в качестве тирана... постарайтесь насколько возможно отравить его теорией о противоположности морали природе: заключите его во всевозможные оковы, создайте тысячи препятствий всякому его движению, окружите его пугающими фантомами. Желаете видеть его счастливым и свободным? – Тогда не вмешивайтесь в его дела... я обращаюсь ко всем гражданским, религиозным и политическим институтам; изучите внимательно все это, и, если я не ошибаюсь, вы обнаружите, что век за веком род человеческий оставался под игом, взваленным на него ничтожной кучкой негодяев... опасайтесь того, кто стремится установить порядок; расположиться от имени порядка – значит получить господство над другими, поставив их в невыгодное положение»[5]. С точки зрения Д. Актона, эти строки писал нигилист, ниспровергающий все общественное устройство, противопоставлявший цивилизованному порядку некоего «естественного человека», который обладает нравственностью «по природе». В этом состоит главное противоречие между французским и английским либерализмом. А. де Токвиль заметил, что английская и американская традиция либерализма разительно отличается от французской. Например, американцы, называя короля Георга III тираном и узурпатором, не утверждали,

что не существует вообще никого, кто не мог бы занять его место и управлять свободным народом. Американские революционеры руководствовались английскими представлениями, что правящий класс должен делиться своими прерогативами и допускать к власти иных членов общества. Высшей целью для американцев было не свержение правящего режима, а его либерализация. Руссо и якобинцы, провозглашая возврат к естественному человеку и отказ от достижений цивилизации, не привнесли в природу человека ничего нового, но лишь усугубили существующие страсти и использовали их для достижения политических целей. Если согласно христианской традиции вторая – цивилизованная – натура человека (личность) должна поставить под свой контроль «естественного человека», то якобинский либерализм отказывается от цивилизованности, его действующей силой являются развязанные природные импульсы человека. И только через этот отказ от цивилизованности массы могут прийти к власти. А когда они приходят к власти, то начинают войну как против отдельных людей, имеющих личные цели, так и против совести, моральных ценностей, свободы – против порядка устроенного общества.

Книга А. Ржегоцкого в первую очередь является изложением воззрений Д. Актона на то, что такое «хорошо устроенное общество», но вместе с тем она обращает наше внимание на политическую природу Восточной Европы, которая, безусловно, гораздо более близка к якобинской модели либерализма, нежели к модели, представленной американскими или английскими революционерами.

Идея свободы Д. Актона – это обобщение великой политической традиции вигов. Но достоинство мысли Д. Актона вовсе не в том, что он придал этой традиции интеллектуальный блеск и привлекательность, а в том, что указал на универсализм ее христианского основания, причем «христианство» понималось им не как абстрактное учение, а как живой институт, как Церковь, воздействующая на все сферы человеческой жизни. Впрочем, в этом не было бы ничего необычного, если бы Д. Актон не был католиком. Именно в силу того, что лорд Д. Актон являлся членом Римо-Католической Церкви (для английского аристократа XIX в. это было трудным испытанием), – его идея свободы не может соотноситься только с историческим опытом Британии.

Для Д. Актона не было никакого противоречия между Церковью (верностью Церкви) и личной свободой. Д. Актон в качестве пионеров либерализма называет первохристиан. В книге «Пастырь», приписываемой Ерму и пользовавшейся у первых христиан большим уважением, тайновидец рассказывает о своем видении строительства каменной башни. «Камни, извлекаемые из глубины, прямо клали в здание, потому что они были гладки и спайками своими хорошо подходили к другим камням, и так плотно прикладывались один к другому, что соединения их нельзя было заметить. Поэтому здание башни казалось построенным как бы из одного камня. Из прочих камней, которые доста-

вались из земли, одни откладывались, другие полагались в здание, а многие дробились и отбрасывались далеко от башни. Некоторые из них были полагаемы около башни и не употреблялись для здания, потому что были шероховаты, с трещинами или светлыми и круглыми и не годились для здания башни»[6]. Этот сюжет задает измерение человеческой свободы и условия формирования человеческого сообщества. В здание идут только те камни, которые хорошо прилегают друг к другу, иными словами, дают другим камням место возле себя. Это чрезвычайно важная метафора для понимания учения Д. Актона о свободе и о связи свободы с христианством. Она позволяет обнаружить связь между личной (благочестие) и публичной жизнью человека.

Д. Актон мыслит свободу личности в рамках институтов, а институты поверяет критерием свободы личности. В книге А. Ржегоцкого актуализируются вопросы о месте Церкви в современной Восточной Европе и предлагается асимметричный ответ, далекий от того, чтобы сводить христианство только к «личному благочестию» или к стабилизирующим функциям «социального института». Д. Актон предлагает мыслить Церковь в категориях свободы личности, а личность – как результат процесса самодисциплины и самообразования, которые невозможны без общественных институтов, в том числе и Церкви. Свобода, указывает Д. Актон, требует самоконтроля, а также духовного контекста и благосостояния. Свобода является возможностью, которой каждый может достичь, работая над собой. Внутреннее измерение свободы, по мысли Д. Актона, гораздо больше ее внешнего измерения, понимаемого как свобода от чего-то. Свобода – это состояние внутренней зрелости и ответственности за себя и за других людей.

Свобода неотделима от процесса цивилизации. Она является плодом цивилизации и зависит от ее состояния. На пути к свободе человечество неизбежно делает множество ошибок. Но именно в силу того, что свобода достигается упорным трудом, она не является даром, а только результатом усилий. В основе свободы лежит идея о возобладании личности над своей природой. Свобода – не абстракция, но она и не привилегия некоего конкретного субъекта. Ее невозможно добиться силой и властью. Д. Актон дает антиномичное определение того, чем является свобода: это такое положение, когда человеку гарантируется возможность действовать согласно своим убеждениям невзирая на власть, государство, обычай или мнение. То есть свобода является обязанностью. Каждый раз, когда мы поступаем свободно, мы укрепляем нашу совесть и наш разум в деле размежевания добра и зла. Обратное действие ослабляет нашу способность различения добра и зла и способствует варваризации человека.

Чем больше правит страх, говорит Д. Актон, тем меньше свободы. Но чем больше наше чувство обязанности, тем мы свободнее. Религия создает основу человека, плацдарм борьбы за человека. Но религия также полагает границу светской власти. Первые христиане являлись подлинными либералами пото-

му, что добивались главной свободы, которая является матерью всех свобод, – свободы совести. Свобода, по мнению Актона, не существует вне христианства. Христианство взывает руководствоваться правдой, и это есть благословением религии, но оно также призывает людей к утешению в свободе, что является благословением политического порядка. Свобода должна быть религиозной, а религия – свободной. Свобода – это дело нравственности, а не политики. Государство не делает людей лучшими – лучшими их делает свобода и религия.

Свобода возникает из разделения Церкви и государства. Некогда государство было врагом свободы, совести, ответственности, Церкви. Вместе с тем Д. Актон рассматривает государство как такой элемент цивилизации, без которого немыслима и свобода: государство выступает как стабилизатор общественных процессов, оно защищает слабых перед сильными, меньшинство перед большинством. Государство обеспечивает необходимый для реализации свободы уровень безопасности. Только в рамках гармонично устроенного государства может существовать свобода. Государство, в котором свобода охраняется и от государства и от народа, является идеальным.

Именно свобода дает нам возможности для исполнения наших обязанностей. Поэтому хорошим является то общество, которое устраняет препятствия для свободы.

Существует два тезиса, необычайно популярные в Восточной Европе, которые противостоят идеям Д. Актона.

Первый сформулирован И. Берлиным, который говорит: бывают ситуации, когда ботинки намного важнее Шекспира. Д. Актон уточняет: если бы не существовала религия, нам нечем было бы ответить на этот тезис. Потому что если счастье, т.е. довольство, изобилие ботинок и каши, – является смыслом существования общества, то тогда свобода на самом деле оказывается лишним элементом. Но мы добиваемся свободы не только затем, чтобы быть свободными, но и потому, что чувствуем ответственность перед Богом. Свобода не только делает человека зрелой личностью, но и связывает его с конечным назначением, а значит, и со смыслом жизни.

Второй тезис хорошо знаком верующим Католической и Православной церквей и заключается в невесть кем придуманном правиле, что «послушание превыше всего». На самом деле это якобинская идея, устраняющая свободную личность из политического порядка или рассматривающую личную свободу в абсолютно негативном плане. Д. Актон обращает наше внимание на очевидную связь между свободой, понимаемой как обязанность, и совестью, принуждающей человека жить по правде, согласно со своими обязанностями. Д. Актон считает, что именно совесть является фундаментом свободы. Однако совесть не есть чем-то неизменным. Необходимо все время «тренировать» совесть, развивать, чтобы крепилась ее связь с Правдой. Потому свобода возрастает в меру развития нашей совести. По существу, продолжение идей Д. Актона о совести

можно найти в современных социальных концепциях христианских церквей, где воспитанию совести уделяется много места. Этот вопрос в настоящее время для Восточной Европы является важнейшим, поскольку он обозначает границы и формы пребывания Церкви в современном мире и место христиан в социальных системах. Идеология «послушания» по-существу не оставляет совести места в отношениях Церкви и мира, как и христианам позиции для личного участия в жизни общества. Но идеи Д. Актона (и родственные им идеи христианских доктрин) представляют вдохновляющую альтернативу. Здесь Д. Актон выступает союзником современных христиан в Восточной Европе. В книге А. Ржегоцкого рассказывается о замалчиваемом до 60-х гг. XX в. факте активного противления Д. Актона принятию Римо-Католической Церковью догмата о папской непогрешимости. Д. Актон так и не принял этого догмата, хотя до конца жизни оставался верен Церкви. В связи с этим он вспоминал, как в XVI в. королева Елизавета I была отлучена от общения с Церковью папой Пием V, однако английские католики сохранили верность монархии. Д. Актон писал, что было бы хорошо, если бы люди не были искушаемы укрыванием правды, чтобы сохранить безопасность своей религии. Поскольку Церковь стоит, а вера опирается не на достоинства людей, а на более надежные основания, которые – Божии. Людская совесть является главным судьей и источником правды в этом мире. Это единственный рецепт, который может дать Д. Актон для преобразования общества.

Идеи Д. Актона не противостоят институтам цивилизации, а только призывают их упорядочивать. Так, Д. Актон, выступая за свободу личности, не выступает ни против Церкви, ни против государства – он лишь против абсолютизации власти. Поэтому в его исследованиях много места занимает анализ тех институтов, которые противостоят абсолютизации власти: федерализма, разделения властей, автономии общественных организаций и их конкуренции, самоуправления. Идеи Д. Актона нельзя назвать вполне демократическими, поскольку он в рамках критики абсолютизма выступает и против диктата большинства. Права индивида в его воззрениях несравнимо более важны, чем права государства. Власть над целым не сопоставима – ни в одном из моментов – с ценностью свободы совести отдельного гражданина. А тот, кто действуют вне этих оснований, называется Актоном худшим из преступников.

Д. Актон называет в качестве основ «хорошо устроенного общества» пять принципов:

1) безопасность меньшинства;
2) власть разума над разумом, а не воли над волей;
3) человек не отменяет своих обязанностей перед Богом;
4) разум стоит над волей;
5) право стоит над силой.

А. Ржегоцкий может быть назван лучшим на сегодняшний день в Восточ-

ной Европе проводником идей Д. Актона, который призывал строить человеческий мир на основаниях из совести и свободной воли.

Примечания

1 Джон Эмерих Эдвард Дальберг Актон (1834–1902) – английский историк и философ. Родился в Неаполе 10 января 1834 г., единственный ребенок в семье католиков сэра Ричарда Актона и Мари Луизы Пеллини де Дальберг. Актоны отправили сына учиться в Аскотт-колледж, однако важнейшую роль в его судьбе сыграло пребывание в 1850–1854 гг. в Мюнхене, где он стал учеником известного католического историка и теолога И. Дёллингера. Взгляды Д. Актона нашли выражение в статьях ряда периодических изданий: «Беседы» (Rambler, 1858–1864); «Обозрение дел внутренних и зарубежных» (Home and Foreign Review, 1862–1864); «Хроника» (Chronicle, 1867–1868); «Северобританское обозрение» (North British Review, 1868–1872). Д. Актон был членом парламента (1859–1865), в 1869 г. возведен в звание пэра, в 1895 г. назначен профессором новой истории Кембриджского университета. Известен как наиболее значительный либеральный мыслитель XIX в., являлся советником премьер-министра Великобритании У. Гладстона. После смерти Д. Актона его очерки и лекции вышли в сборниках «Лекции о новой истории» (Lectures on Modern History, 1906); «История свободы и другие очерки» (The History of Freedom and other Essays, 1907); «Исторические очерки и исследования» (Historical Essays and Studies, 1907); «Лекции о Французской революции» (Lectures on the French Revolution, 1910). Д. Актон оказал сильное влияние на своих современников-историков, а также на либералов XX в., хотя и не оставил после себя ни одного большого труда. Под его редакцией был издан первый том Кембриджской новой истории (Cambridge Modern History, 1903). Умер Д. Актон в Тегернзее (Германия) 19 июня 1902 г.

2 Хайек Фридрих фон. Судьбы Либерализма // Сборник эссе: австрийская экономическая теория и идеал свободы. М., 1992. Электронная версия издания доступна на сайте www.libertarium.ru

3 Нации и национализм. М.: Праксис, 2002.

4 Каролина Ланцкороньска (1898–2002) – профессор, выдающаяся представительница польской эмиграции в Италии. Несколько университетов в Польше удостоили ее титула doctor honoris causa: Ягеллонский университет (1983), Польский университет в эмиграции в Лондоне (1988), Вроцлавский университет (1990). Родилась 11 августа 1898 г. в австрийском городе Бухберг. Была вторым ребенком графа Кароля Ланцкороньского (род Потоцких). Детство провела в Вене и Малопольше. В Венском университете изучала историю искусства. Исследовала историю барокко. В 1926 г. получила титул доктора философии. Хабилитационная работа была защищена в 1935 г. во Львове. К. Ланцкороньска стала первой женщиной-доцентом во Львовском университете. Война ее застала во Львове, она покинула науку и вступила солдатом в Армию Крайову. 2 мая 1942 г. была арестована в Коломыи и приговорена к смертной казни. После нескольких месяцев тюрем в Станиславове и Львове была переведена в Берлин и заключена в Равенсбрук. Пережила кошмар концлагеря и дождалась освобождения 5 апреля 1945 г. С Армией Крайовой попала в Рим, где по приказу генерала Андерса исполняла обязанности офицера по связям с общественностью. В 1945 г. основала в Риме Польский исторический институт. Про-

должила дело семьи в поддержке Фонда Ланцкороньских, который ежегодно присуждает около 40 стипендий польским ученым на стажировки в Риме, Лондоне, Вене, Париже. Фонд также издает материалы исторических исследований и осуществляет благотворительную деятельность, поддерживая ученых, которые нуждаются в лечении и уходе. Умерла К. Ланцкороньска 25 августа 2002 г. в Риме.

5 Hippolyte A. Taine // The Anciente Regime. 1888. P. 220.

6 Писания мужей апостольских. Пастырь Ерма. Рига: Латвийское библейское общество, 1994. С. 168–169.

Алесь Пашкевич

ПРИКЛЮЧЕНИЯ AMERICAN RELIE ADMINISTRATION В БЕЛАРУСИ*

Историческая неизбежность советской модели государственного устройства обосновывалась «железными» аргументами: какая еще власть могла бы выйти победителем в смертельной схватке с нацистской Германией и в достаточно короткий период преодолеть послевоенную разруху в огромной стране? При этом все успехи якобы были достигнуты в условиях международной изоляции, когда от «буржуазного мира» нельзя было ожидать не только прямой поддержки, но даже и простого морального сочувствия.

Такой подход делал невозможным более или менее серьезное исследование деятельности зарубежных гуманитарных организаций, которые в весьма тяжелые для страны времена оказывали материальную поддержку бедствующему населению. Между тем многие из граждан СССР в общем и Беларуси в частности благодаря этой поддержке оказались буквально спасены от голодной смерти. Несмотря на это, официального признания своих заслуг и хотя бы формальной благодарности от советских и постсоветских властей зарубежные благотворительные организации не дождались до сих пор.

Подобное отношение к этой проблеме официальных властей имело влияние и на ее восприятие отечественной историографией. Долгое время в Беларуси не было сколько-нибудь значительных трудов, посвященных исследованию зарубежных гуманитарных программ на территории страны. Первой ласточкой в этом отношении стала книга Э. Иоффе и Б. Мельцера, посвященная истории деятельности в Бе-

* Лукашук А. Прыгоды АРА ў Беларусі. Радыё Свабодная Эўропа / Радыё Свабода, 2005. 500 с.: іл.

ларуси благотворительной еврейской организации «Джойнт»[1]. А в этом году вышла наконец и книга о крупнейшем благотворительном проекте послереволюционного времени – Американской организации помощи (American Relief Administration, ARA). Ее автор – известный белорусский историк и журналист А. Лукашук – оценил миссию АРА как самую крупную и вместе с тем самую забытую благотворительную акцию в Беларуси в XX в. (с. 37). О забытости этой акции свидетельствует среди прочего ее практически полное игнорирование отечественными энциклопедическими изданиями. Только во 2-й книге 6-го тома «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі» в начале 2004 г. появилась достаточно объемная и объективная статья В. Снапковского, в которой заслуги АРА наконец были оценены по достоинству. К моменту выхода этой статьи А. Лукашук уже провел свое исследование и в марте – июне 2003 г. выступил с циклом передач на волнах радио «Свабода» под названием «АРА в Беларуси. 1922 – 1923. Неизвестные страницы американской помощи». Эти выступления стали предвестником выхода рассматриваемой нами книги.

А. Лукашук в исторической науке не новичок, и предыдущие его труды тоже касались ранее засекреченных событий в новейшей истории Беларуси[2]. Название его новой книги очень удачно. Иначе как приключениями деятельность Американской организации помощи на территории не только Беларуси, но и всего только что созданного СССР назвать трудно. С первых дней своей работы АРА пришлось преодолевать многочисленные препятствия, причем лишь в немногих случаях последние имели объективный характер. Чаще всего препоны деятельности организации ставили местные государственные власти. При этом между руководством тогдашних БССР и Витебской и Гомельской губерний РСФСР особых отличий в вопросе отношения к местным представительствам АРА не наблюдалось. Да и центральные власти в Москве решились на разрешение деятельности организации только из-за невозможности собственными силами справиться с охватившим страну голодом. Поэтому сам факт оказания помощи властям всех уровней в целом приветствовался, но не нравился порядок ее предоставления. Раздражение властей прежде всего вызывал решительный отказ руководства АРА отступить от своего главного принципа: самостоятельного распределения помощи и контроля за ее использованием. Все попытки государственных органов полностью или частично передать эти функции специально созданным комиссиям потерпели полную неудачу. В игнорировании этих требований власти видели подрыв собственного авторитета, а также нарушение классовых принципов при оказании помощи. АРА же настаивала на том, что «распределение помощи для детей и больных будет осуществляться без учета расы, религии, социального или политического статуса» (с. 68). Кроме того, сотрудникам миссии АРА пришлось много потрудиться, чтобы противодействовать злоупотреблениям персонала детских домов, попыткам разворовывания складов, торговле раздаваемой помощью на рынках.

Основное место в деятельности АРА занимала выдача местному населению продуктовых десятидолларовых посылок, предварительно оплаченных родственниками их адресатов за границей. В посылку входили пшеничная мука, рис, сахар, жир, чай, сухое и сгущенное молоко. Общая цена такой посылки более чем в 8 раз превышала стоимость среднего советского месячного пайка. Кроме этого, американское объединение практиковало организацию бесплатного питания детей в детских домах и оказание бесплатной медицинской помощи. В ноябре 1922 г. 100 посылок АРА были бесплатно выделены деятелям белорусской культуры, науки, образования. Среди получивших помощь значились фамилии Я. Купалы, Я. Коласа, З. Бядули, А. Смолича, В. Голубка и многих других очень известных в Беларуси и за ее пределами людей. В то голодное время это был действительно весомый «американский вклад в белорусскую науку и культуру» (с. 101).

Очень ярко отражена в книге А. Лукашука так называемая «история повседневности». Описываются бытовые условия, в которых жило в то время население Беларуси и сотрудники АРА. Много места посвящено восприятию сотрудниками АРА окружающей их действительности, в том числе образа жизни и менталитета местного населения.

Структурно книга преимущественно построена по географическому признаку. Деятельность представительств АРА в Минске, Витебске и Гомеле описывается отдельно. Трудно отказать автору в оправданности такого решения. Хотя все представительства имели общие задачи и действовали по единому плану, специфика условий в каждом из округов АРА предопределила свои «приключения», похожие и одновременно отличные от переживаемых коллегами. Авторское изложение событий тоже исполнено в «приключенческом» стиле. Поэтому хотя книга, безусловно, имеет научную ценность, она не будет скучной и для человека без исторического образования. Приводимые обширные цитаты из документов позволяют ощутить своеобразный колорит той эпохи. В немалой степени это достигается многочисленными иллюстрациями, большинство из которых можно без преувеличения назвать уникальными.

А. Лукашук в основном использует материалы Гуверовского института войны, революции и мира в Стэнфорде (США). Это, среди всего прочего, лишний раз подтверждает мнение, что в зарубежных архивах ожидают своих исследователей многие документы, которые позволят посмотреть на наше прошлое в несколько ином от привычного нам свете. По отношению к более древней истории это уже доказал Андрей Котлярчук, используя в своих трудах документы из шведских архивов[3]. А. Лукашук своей работой свидетельствует, что возможно ждать новых, порой неожиданных открытий и в истории Беларуси XX в.

Тема исследования А. Лукашука настолько свежа и малоизученна, что ее собственно критический анализ пока не представляется уместным. Единственной очевидной «каплей дегтя в бочке меда» является полиграфическое оформ-

ление некоторых диаграмм в приложениях (с. 472–474). В черно-белом цветовом варианте они читаются достаточно трудно. Однако эти претензии логичнее адресовать издательству, а не автору. В целом же выход этого исследования можно оценить как безусловный успех белорусской неофициальной историографии. Поэтому остается только вместе с его автором поблагодарить семью бизнесмена и филантропа Б. Ошера за установление специальной стипендии для работы в Гуверовском институте. Весьма вероятно, что без ее помощи правды о деятельности Американской организации помощи в Беларуси в начале 1920-х гг. нам пришлось бы ждать еще многие годы.

Примечания

1 Иоффе Э., Мельцер Б. Джойнт в Беларуси. Мн., 1999.

2 Лукашук А. Здзек. Мн., 1989; Лукашук А. Філістовіч. Вяртаньне нацыяналіста. Менск, 1997; Лукашук А. “За кіпучай чэкісцкай работай”: З жыцьця катаў. Менск, 1997.

3 Катлярчук А. Швэды ў гісторыі й культуры Беларусі. Менск, 2002.

Андрей Вашкевич

К ИСТОРИИ КАТОЛИЦИЗМА В БЕЛАРУСИ*

В апреле 2004 г. в Минске прошла конференция, посвященная проблемам истории католического населения Беларуси в конце XVIII – первой половине XX в. Конференция была организована Польским институтом в Беларуси и посольством Польши в Минске. В ней приняли участие около двадцати польских и белорусских историков из Минска, Гродно, Варшавы, Люблина и Гданьска. В первую очередь заслуживает внимания тема, избранная организаторами конференции, поскольку история католического населения Беларуси очень тесно переплетается с проблемой общественных и политических элит на наших землях. Ведь, как известно, к католическому вероисповеданию в то время принадлежала прежде всего шляхта, которая была наиболее мобильным, политически активным классом и, по мнению некоторых историков, собственно и составляла «политический народ Речи Посполитой». История шляхты именно как элиты, которая на протяжении всего XIX ст. отчаянно пыталась возродить «государство обоих народов» – еще достаточно слабо представлена в белорусской историографии.

Заслуживает внимания и то, что, помимо исследовательской, организаторы ставили перед собой определенную идеологическую задачу. Куратор конференции и редактор сборника А. Стрельцов-Коровацкий в своем вступительном слове подчеркнул: «Важно, чтобы эта работа дошла до молодежи, чтобы было посеяно то зерно шляхетскости, о которой го-

* Дзеля Бога і Вялікага Княства даўняй Рэчы Паспалітай. Становішча шляхты, духавенства і сялянаў каталіцкага веравызнаньня на землях ВКЛ у XVII – першай палове XX ст. // Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі. Менск, 2005. 160 с.

ворилось во многих рефератах. Важно, чтобы система образования была не только системой материалистического образования, но и христианского воспитания. Важно, чтобы в наших семьях, которые должны стать основными воспитателями новых поколений, жили традиции шляхетности. Традиция служения Богу, Отчизне и своему ближнему должна присутствовать всегда. Или она будет в нашей жизни и нашем государстве, или наша жизнь и государство превратятся в ад».

В сборнике конференции помещены 13 работ, охватывающих период с 70-х г. XVIII ст. и практически до наших дней. Их проблематика следующая: 4 работы посвящены истории шляхты; 5 – истории униатской церкви и католического костела; 2 – восстанию 1863 г.; 2 – политическим репрессиям в Советской Беларуси 1920–1930 гг. По объему и содержанию они неравноценны (от 5 до 20 страниц печатного текста). Это объясняется различными интересами авторов и разным уровнем их подготовки (в конференции приняли участие как обычные краеведы, так и такие «мэтры» исторической науки, как профессора А. Грицкевич и А. Делангова).

Сборник открывает статья профессора А. Грицкевича о Барской конфедерации. Автор коротко затрагивает вопрос истории шляхетских конфедераций и достаточно подробно рассказывает о борьбе барских конфедератов за сохранение Речи Посполитой. А. Грицкевич приходит к выводу, что Барская конфедерация впервые продемонстрировала готовность различных сословий страны вместе бороться за независимость. Работы В. Шведа и А. Радзюка посвящены конфискации имений шляхты бывшей Речи Посполитой, принимавшей участие в войне Наполеона против России и восстании 1831 г. Интересен с познавательной точки зрения материал В. Позднякова об истории Столовицкой командории Мальтийского ордена, созданной М. К. Радзивиллом в 1610 г.

Безусловно, заслуживает серьезного внимания блок текстов об истории униатской церкви и католического костела. Польские исследователи А. Глебович и А. Делангова выступили с обобщающими работами, посвященными католическому костелу в послевоенной Беларуси и ликвидации униатской церкви на землях бывшей Речи Посполитой. Особый интерес вызывает исследование А. Глебовича, которое является попыткой на достаточно широкой фактической базе выделить основные этапы в развитии костела на наших землях за последние 60 лет. Остальные работы посвящены общеисторической, биографической и краеведческой тематике (например, статьи кс. А. Крота про кс. Ф. Абрантовича и А. Вашкевича о жизни униатов-белорусов в окрестностях местечка Сопоцкин).

Среди материалов о восстании 1863 г. выделяется статья А. Стрельцова-Коровацкого об отношении Ватикана к попыткам восстановления Речи Посполитой. Исследователь особо подчеркивает роль костела в деятельности восставших и ссылается на свои более ранние работы, посвященные месту католичес-

кой идеологии в жизни Кастуся Калиновского. Автор также затрагивает роль монашества в организации восстания, перечисляет те официальные документы Ватикана, которые его касались.

Материалы о сталинских репрессиях в БССР также органично вписались в тему конференции. В работе И. Кузнецова много места уделено репрессиям против так называемого «польского подполья» на территории БССР в 30-х гг. XX ст. А сообщение Л. Ваучка было посвящено судьбе его матери (представительнице шляхетского рода Чаплиц), расстрелянной в 1938 г.

Нет сомнения, что исследование истории католицизма в Беларуси будет продолжено.

НАШИ АВТОРЫ

Терешкович Павел– белорусский историк и культурный антрополог. Кандидат исторических наук, со-директор Центра перспективных исследований и образования (Минск).

Запрудский Сергей – белорусский лингвист, кандидат филологических наук, доцент Белорусского государственного университета. Президент Международной ассоциации белорусистов. Стипендиат CASE.

Гнатюк Оля – польский литературовед, литуратурный критик, переводчик. Доктор наук, научный сотрудник Института славяноведения Польской академии наук. Сфера научных интересов – история украинской литературы.

Кьёссев Александр – болгарский литературовед, социолог. Лидер исследовательской группы «Периферия».

Коз Питер – американский теоретик культуры. Сфера научных интересов – мультикультурализм, культурное пограничье, культурная теория.

Мелег Аттила – венгерский социолог.

Олег Бреский – белоруский юрист, историк. Кандидат юридических наук, доцент Брестского государственного университета. Стипендиат CASE.

Гужон Александра – французский историк, доктор наук, преподаватель Сорбонны. Сфера научных интересов – новейшая история Беларуси.

Краснодэмбски Здислав – польский философ и социолог. Доктор хабилитованы. Живет и работает в Германии. Автор книги «Демократия периферии» (Варшава, 2003).

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.