ПЕРЕКРЕСТКИ
№ 3–4

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

Перекрестки № 3–4/2005
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:
Республика Беларусь
220030 г. Минск, пр. Ф. Скорины, 24
Европейский гуманитарный университет
e-mail: perekrestki@ehu.by

Подписано в печать 01.03.2005 г.
Формат 70/108 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «GaramondBookNarrowC».
Усл. печ. л. 22,9. Тираж 299 экз.
Отпечатано: ОДО “Новапринт”. ЛП №02330/0056647.
220007, г. Минск, ул. Купревича, 2. Заказ № 619.

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

© Европейский гуманитарный университет, 2005
© Центр перспективных научных исследований и образования (CASE)
© Центр европейских и трансатлантических исследований

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Марко Павлышин

КАЗАКИ НА ЯМАЙКЕ: ПРОЯВЛЕНИЯ ПОСТКОЛОНИАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ 5

Андрей Казакевич

ПРО КОЛОНИЮ 17

Лудмила Кожакари

ПРОБЛЕМА *ПАМЯТИ* И *ИДЕНТИЧНОСТИ* В ПОСТТОТАЛИТАРНЫХ ГОСУДАРСТВАХ. ПРИМЕР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА 28

Оксана Забужко

ЖЕНЩИНА-АВТОР В КОЛОНИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ 35

ПЕРЕВОДЫ

Ядвига Станишкис

МОДЕРНИЗАЦИЯ ПЕРИФЕРИИ: ИСПОЛЬЗУЕМ ЛИ МЫ ЭТОТ ШАНС? 66

Здислав Краснодэмбски, Агата Белик-Робсон

СОВРЕМЕННЫЕ ЧИТАТЕЛИ СЕНКЕВИЧА (Запись встречи, посвященной консервативной модернизации Польши. Организаторы: *«Collegium Invisible»* и *«Krytyka Polityczna»*) 81

ДИСКУССИЯ

Татьяна Журженко

МИФ О ДВУХ УКРАИНАХ Комментарий к статье М. Рябчука «Две Украины» 108

ЭССЕ

Александр Кьёссев

САМОКОЛОНИЗИРОВАННЫЕ КУЛЬТУРЫ 118

Игорь Бобков

ЭТИКА ПОГРАНИЧЬЯ: ТРАНСКУЛЬТУРНОСТЬ КАК БЕЛОРУССКИЙ ОПЫТ 127

ИССЛЕДОВАНИЯ

Анатолий Паньковский

О ТОЛЕРАНТНОЙ ПОЛИТИКЕ
как важнейшем «включении» агонального либерализма 137

Андрей Гернович

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ПОЛЯКОВ
В УСЛОВИЯХ БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ 151

ПЕРЕВОДЫ

Хоми Бхабха

МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ 161

Абдул Жан-Мухамед, Дэвид Лойд

К ТЕОРИИ МИНОРИТАРНОГО ДИСКУРСА:
ЧТО ЕЩЕ НЕОБХОДИМО СДЕЛАТЬ? 192

РЕЦЕНЗИИ

Евгения Иванова

ГЕНДЕРНЫЕ ИСТОРИИ 206

Сергей Воронкевич

МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ 218

НАШИ АВТОРЫ 222

РЕДАКЦИОННАЯ ИНФОРМАЦИЯ 224

Марко Павлышин

КАЗАКИ НА ЯМАЙКЕ: ПРОЯВЛЕНИЯ ПОСТКОЛОНИАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Цель этого исследования – проанализировать те явления в современной украинской литературе и культуре, которые можно было бы назвать постколониальными, и обратить внимание на трансформации, отмежевавшие их от господствовавшей прежде культурной системы. Однако прежде всего мы должны разграничить термины «антиколониальный» и «постколониальный». Структуры антиколониализма будут рассматриваться здесь как отзвук и отражение их колониальных предшественников. Постколониальное, в свою очередь, будем считать результатом деконструкции колониализма: следствием демаскировки и демонтажа структур культурного колониализма и, одновременно, их продуктивного переиспользования. Формирование политического и культурного постколониализма – это долгий процесс постепенных и неоднозначных изменений во взглядах и действиях отдельных индивидуумов и целых групп. Если же все-таки выбирать некий исторический момент, который символически обозначил бы появление постколониального в Украине, можно было бы остановиться на 24 августа 1991 г., то есть на дне парламентского провозглашения независимости Украины, или, что еще убедительнее, на 1 декабря того же года, когда больше девяноста процентов граждан Украины, имеющих право голоса, ратифицировали этот акт на референдуме. И все же в качестве символического более подходит декабрь 1992 г., когда вышел первый киевский номер журнала «Сучасність», который с 1961 г. издавался в Мюнхене, а позже – в Нью-Йорке. Было бы резонно рассматривать момент прихода постколониализма в качестве, прежде всего, наступления современности (уже без кавычек и со строчной буквы) после долгого периода одержимости как прошлым,

так и будущим. К. Кларк утверждает, что характерной чертой советских периодов «оттепелей» являлась переориентация временны*х* парадигм, ибо прошлое, прежде ошельмованное и разрушенное, возвращалось через реабилитацию людей и текстов и разрушало линейную модель времени[1]. Приход постколониализма, в свою очередь, как мы собираемся здесь показать, приостанавливает гегемонию различных форм прошлого – для украинской культуры это прежде всего романтическое прошлое и повествование о рождении, муках и выживании нации – и утверждает ориентацию на проблемы и условия жизни человека и общества в мире, существующем здесь и сейчас.

Термин «колониализм» уже достаточно долго используется политическими экономистами – как марксистами, так и их оппонентами. Авторы, занимающиеся экономическим анализом проявлений колониализма, обращают внимание на «перетекание» богатств от колонизированного к колонизатору, а политологи концентрируют внимание на форме господства колонизатора над колонизированным[2]. Однако, если говорить о культурном колониализме, несмотря на большое количество исследований колонизированных культур, до сегодняшнего дня не существует ни более-менее приемлемого универсального определения этого понятия, ни общей типологии данного явления[3]. Возможно, этот недостаток систематического осмысления «колониальных и постколониальных исследований» в сфере гуманитарных наук предопределил появление невысказанной версии о том, что колониальные (и постколониальные) отношения существуют только между колонизаторами первого мира (странами Западной Европы и, в неоколониальном облике, США) и колонизированными странами третьего мира. Но очевидно, что и внутри так называемого второго мира – СССР и его сателлитов – формировались структуры культурной зависимости, которые можно рассматривать как колониальные. Вообще, существуют многочисленные труды, которые, не пользуясь терминологией постколониальных исследований, рассматривают колониальную политику в контексте соцлагеря: исследования «национальной проблемы» в СССР, где фиксируются проявления культурного колониализма (русификация; образовательная, издательская, культурная политика; мотивы в пропаганде; мифотворчество и т. д.)[4]. Поэтому нам известно значительное количество аспектов советского культурного колониализма. Те из них, что касаются контроля над культурными ресурсами, мы можем рассматривать как аналогичные формам экономического колониализма. Культурные капиталовложения сосредоточены в метрополии, где находятся самые богатые и самые престижные образовательные и художественные учреждения. Появляющиеся таланты стремятся к центру. Например, Ф. Искандер, уроженец Абхазии, стал известен благодаря русскоязычным публикациям, которые дали ему возможность фигурировать как представителю «советской многонациональной литературы». На определенном этапе развития карьеры он переехал в Москву. Подобным образом складывались био-

графии киргизского писателя Ч. Айтматова и, в частности, В. Коротича: украинский поэт 1960-х в 1988 г. получил в «самой» Москве пост главного редактора общесоюзного журнала «Огонек». Только выйдя за пределы колонии, провинциальный литератор смог возглавить общеимперское учреждение. (В скором времени Коротич нашел центр «еще центральнее» – США, где и обрел новое место жительства.)

Далее: нам удобно рассматривать колониализм как идеологию, которая влияет на людей и на учреждения таким образом, что они принимают имперскую структуру доминирования в качестве нормальной и своим поведением ее усиливают. Избранный ракурс дает нам возможность исследовать в качестве форм культурного колониализма различные стратегии, предназначенные для укрепления согласия колонизированных с политическим и общественным колониальным строем. Четыре такие стратегии представляются нам особенно значимыми. Во-первых, культурный колониализм создает иерархии, которые придают наивысшую ценность произведениям доминирующей культуры. Пушкин – культурная икона даже в Таджикистане. Наибольший успех в сфере культуры – это выставка во всесоюзной столице или публикация в «центральном» журнале. Во-вторых, как отметил Х. Бхабха, культурный колониализм культивирует миф об универсальности колонизатора, с которой будто бы контрастирует ограниченность, местечковость и идеологичность колонизированного[5]. Доминирующая нация стоит выше идеи национального и идеологии национализма. Она не только не подчеркивает, а иногда даже избегает символов своей национальности. Например, РСФСР не имела столицы, отдельной от столицы Советского Союза, Академии наук – собственной, а не общесоюзной, и своего языка, который не являлся бы «языком межнациональных отношений». («Русский язык – это не национальный язык», – отметил Ч. Айтматов на конференции в Италии в 1987 г.) В-третьих, культурные институты империи функционируют таким образом, что выделяют центр для всякого наблюдателя, покидая колонии почти незамеченными. А если они время от времени, под соответствующим контролем, и выявляют свое существование, то главным образом в форме локальной экзотики. Экспортные культурные товары – балет Большого театра, передвижные выставки из Эрмитажа – представляются как этнически не определенные (поэтому западным потребителем воспринимаются как русские) и как таковые претендуют на вхождение непосредственно в «мировую» (читай европейско-американскую) культуру. А колонии, даже если они и появляются на сцене, рассматриваются только через призму этнографизма, где этнографизм отождествляется с провинциальностью и неполноценностью. Были ведь времена, когда в иностранных издательствах публиковались только те произведения национальных литератур, которые уже вышли по-русски. Колонии не имели культурных учреждений, способных достойно и энергично представлять их за границей. Несмотря на обретение независимости, отзвуки это-

го наследия чувствуются еще и сегодня: как обобщает О. Пахлевская, «украинская культура не объективизирована, не имеет выхода в мир, некоммуникабельна и, соответственно, отсутствует в мировом масштабе»[6]. Западные наблюдатели попали под воздействие колониальных стратегий в намного большей степени, чем можно было ожидать от бдительных идеологических противников коммунизма: как СМИ, так и общество на Западе почти не замечали внутренних колоний Советского Союза до момента провозглашения ими независимости. В-четвертых, культурный колониализм сохраняет исторические мифы, а в советском случае весьма существенным является миф, унаследованный еще от царской империи, о добровольном и исторически необходимом присоединении к империи всех ее составляющих, более известный как миф о «старшем брате» [7].

В течение двух последних столетий, когда существует идея модерной украинской нации, таким проявлениям колониализма противопоставлялись антиколониальные позиции, которые ярче всего воплотились в украинском романтизме и некоторых разновидностях украинского модернизма. В наше время к ним присоединились известные общественные организации времен гласности: Товарищество украинского языка, общества «Мемориал», «Рух» на начальном этапе его деятельности. Вместо русификаторской политики в области образования антиколониализм конца 1980-х и начала 1990-х гг. требовал украинских школ, государственного статуса украинского языка, интенсификации издательской деятельности на родном языке, усиления украиноязычных средств массовой информации и других государственных инициатив в сфере культуры. «Поддельные», «чужие» историографические мифы антиколониализм заменил «настоящими», «своими» (например, о глубокой древности украинского этноса, о величии борцов за независимость Украины – от гетманов до воинов УПА). Повествованию о славянском братстве он противопоставил мартиролог украинского народа с его кульминационным пунктом — Голодом. Если колониализм накладывал табу на память о личностях и событиях из истории культуры, ставивших под сомнение провинциальность и вторичность украинскости, то антиколониализм их прославлял, всячески подчеркивая их значимость. Он вернул в культурный контекст П. Кулиша, «Историю русов», «Книги бытия украинского народа», Расстрелянное Возрождение с М. Хвылевым включительно, корпус диссидентской литературы 60-70-х гг. с поэзией Колынца и Стуса, культуру диаспоры. Наступление этого воинствующего антиколониализма продолжается до сегодняшнего дня, хотя отдельные колониальные стратегии даже ему очень тяжело преодолеть: как, например, создавать украинские школы там, где их никогда не было, или, что еще тяжелее, как найти выход на мировой культурный рынок. (Вряд ли сбывается оптимистическое утверждение Л. Тарнашинской о том, что «культура, получающая государственный статус, закономерно и неизбежно» делается открытой миру[8].) Антиколониальные стратегии

объединяет структура отрицания или переворачивания прежних колониальных аргументов и ценностей. Антиколониализм не менее монолитен и идеологизирован, чем его оппонент. В дискурсе антиколониализма часто встречается подсознательное желание тоже говорить от имени власти – хотя, правда, уже власти новой и другой.

Природа постколониализма иная. Постколониализм – менее реакционный, он более оригинален и склонен к творчеству. Постколониализм не столько борется с колониализмом, сколько обгоняет его и занимает позиции «над ним». Он использует опыт колониализма не просто для того, чтобы отречься от него, но для формирования нового сознания. Постколониализм понимает, что антиколониальное кредо повторяет с противоположным знаком структуры колониализма и, как это ни парадоксально, таким образом сохраняет их. Вооруженный постструктуралистским конструктивистским скептицизмом, постколониализм осознает релятивность как понятия «колониализм», так и его оппонента, но он не против использовать это противостояние при достижении собственных целей в политической и культурной сферах. В политике постколониализм предлагает ориентироваться на прагматизм, лишенный идеологии, а в творчестве – использовать старые колониальные мифы, играть с ними – не столько отрицая или утверждая, сколько утилизируя их для новых эстетических задач. В этом процессе значительное место занимают приемы иронии, пародии и карнавала.

Очевидно, что постколониальное, понятое таким образом, вписывается в знакомый контекст постмодерного. В этом случае становится понятной логика связи между постколониальностью и временной ориентацией на современность, о которых шел разговор в начале. Постмодернизм не верит в возможность существования категорического и единственно истинного; он с недоверием рассматривает великие исторические цели и задачи; он считает, что проект модернизма – человеческим разумом захватить власть над человеческой судьбой – не осуществился и дискредитировал себя, что лучше всего видно на примере советского эксперимента. Смысл существования для постмодернизма сосредоточивается в настоящем – в отношениях между «я» и его окружением, между человеком и природой. Свой универсальный скепсис, в частности против какого-нибудь авторитета, постмодернизм высказывает через игровые, иронические, пародийно-двусмысленные формы[9].

Точно так же постколониализм избавлен от прежнего «серьезного» понимания времени как эволюционного движения от прошлого к некоему конкретному будущему. Политической цели антиколониализма – независимости – Украина уже достигла, и вместе с этим утратили свою жизненность две продуктивные ранее формы управления временем: во-первых, манипулирование рассказами о прошлом, чтобы обосновать определенный путь к утопическому будущему, как в колониализме советского типа, и, во-вторых, обожествление

отдельных событий прошлого, чтобы конструировать из них надежные модели для освобождения от колониализма. Постколониальность ориентируется не на хронологический процесс, а на горизонтальное пространство, физическое и социальное, на то, что Н. Корниенко называет «экологическим обществом», где среди других форм согласия есть и согласие между нацией и человеком»[10].

Можно утверждать, что курс украинской политики приблизительно с 1988 г. системно склоняется к постколониализму. Дискредитация коммунистической идеологии, с одной стороны, и необходимость создавать различные альянсы за независимость – с другой (бывшие партийцы, бывшие политзаключенные, западноукраинские сторонники национальной идеи, киевская культурная интеллигенция, шахтеры Донбасса и т. д.) требовали толерантности, компромисса, смягчения максимализмов и расширения сферы возможного для всех участников политического процесса. Категоричность в политических позициях сделалась нонсенсом. Одновременно осознание нации, которая опирается на территорию, а не на этнос, стало привычным в понимании территориальной целостности украинской нации-государства; позиция «Руха» относительно прав национальных меньшинств Украины и его меры, направленные на успокоение русских, евреев, поляков и представителей всех национальностей, живущих в Украине, вскоре была принята всем обществом.

После провозглашения независимости целые пласты антиколониального дискурса, например список требований, направленных на защиту украинского языка, утратили свою актуальность.

Характерной чертой постмодерной политики, утверждают А. Геллер и Ф. Фегер, является забота о сегодняшнем дне и желание гармонии как между людьми, так и между человеком и природой[11]. На это ориентирована (пока только *ориентирована*) и современная украинская политика. Сфера ее основного интереса – экономическая. И как раз в том, что власти, несмотря на тотальную критику, уклоняются от радикальных экономических реформ, можно увидеть постмодерную неприязнь к смелым, теоретически пусть и обоснованным, экспериментам, которые, однако, еще более углубили бы социальный дискомфорт. Во внутренней политике целью власти является гармоничный этнический плюрализм. Во внешней политике наблюдается своеобразный коктейль антиколониального и постколониального. Некоторые антиколониальные инициативы (к примеру, ядерное оружие, Черноморский флот, Крым) можно интерпретировать как попытки заполучить то, что раньше интенсивно блокировал колониализм, прежде всего присутствие в сознании мирового сообщества. Однако даже здесь мы замечаем постмодерную релятивность всех позиций, готовность переосмыслить свои установки – и даже элементы пародии и игры.

А вот в сфере высокой культуры постколониальный фактор провоцирует травму. Он требует (ни меньше ни больше) в одночасье перескочить из эпохи романтики в постмодерное время, к чему мало кто относится с энтузиазмом.

Возможно, главная причина этому в том, что на протяжении двух последних веков все те проявления украинской культуры, которые не были явно коллаборационистскими, в определенной степени принимали участие в романтическом проекте освобождения. Мысль об освобождении стояла выше каких угодно мифов и была содержанием всех телеологических символов, от обесчещенной матери и отсутствующего отца в поэзии Шевченко до гулаговских пейзажей в поэзии В. Стуса. Она присутствовала даже в попытках восстать против этого традиционного «великого повествования» об освобождении – например, в гневном космополитизме М. Хвылевого в 1920-х гг. и Нью-Йоркской группы в 1960-х гг., хотя здесь шла речь об освобождении не столько от колонизатора, сколько от самоколонизации.

Традиция новой украинской культуры была построена на бинарном противопоставлении себя и другого, где другой был колонизатором, чужим, врагом. Колониальная идеология не выделяла колониального субъекта и провозглашала идентичность колонизатора и колонизированного – как в известной фразе из Валуевского циркуляра о несуществовании в прошлом, настоящем и будущем украинского языка. Не удивительно, что украинская культура почти всегда была воинственно обороняющейся и занималась прежде всего консервацией украинскости и ее символов, фиксируя их бурлескно, сентиментально или этнографически (XVII–XVIII вв.), утверждая романтической инвективой (Шевченко), научно исследуя (Франко, НТШ, Грушевский), напоминая о существовании украинства жестами диссидентов или маневрами культуртрегерской интеллигенции 1960–1980-х гг.

Именно эта интеллигенция накануне независимости начала усиленную антиколониальную деятельность прежде всего тем, что Х. Бхабха назвал «расшифровкой кодов угнетения»[12]. Реабилитацию репрессированных и подавленных подготовили и осуществили ученые-гуманитарии, прежде всего литературоведы. Чернобыльское дело открыли для публики политики-литераторы, в частности В. Яворивский и Ю. Щербак. «Рух» и Товарищество украинского языка возглавили поэты И. Драч и Д. Павлычко. Общество «Мемориал» – режиссер Л. Танюк. Гуманитарная интеллигенция открыто высказала то, что до этого было политическим подтекстом культурного процесса, и таким образом начала переход к публичной политике. Однако в результате этого «опубличивания» высокая культура и ее представители начали утрачивать свое доминирующее значение, а вместе с тем и привилегированный статус, ибо в открытом обществе культура не имеет функции ни пропагандиста партии-государства, ни форума, где эзоповым языком делают альтернативную политику. Поэтому с момента провозглашения независимости проявления антиколониального сознания в культуре (даже самые достойные) стали восприниматься как запоздалые. Исторический роман «Орда» (1992) Р. Иваничука предлагает сложную аллегорию подымперской истории Украины и остро осуждает колониальные интересы,

господствовавшие в ней. Однако изданное уже в независимой Украине произведение было встречено читателями как запоздалое полемическое выступление в важном, но уже оконченном диспуте.

К антиколониальным выступлениям и к свойственной им риторике легко привыкнуть. Поэтому «Літературна Україна» продолжает публиковать раздраженные рефлексии на все новые проявления российского колониализма в политике и прессе. Культурный истеблишмент, создав антиколониальный канон (точнее, присоединив к слегка прореженному старому канону фамилии и произведения реабилитированных), не желает отбрасывать ни эти новоосвященные объекты, ни уже архаичную систему антиколониальных оценок, сохранившихся со времен гласности. А между тем многочисленные антиколониальные писания, к примеру, о В. Стусе значительно сужают значение этого выдающегося поэта. Поэзия Стуса с ее сложностью и богатой ассоциативностью могла бы стать стимулом для самых разнообразных культурных исследований, размышлений и дискуссий, но Стус все еще воспринимается в большинстве случаев лишь биографически – как мученик, как обобщенный символ бесчеловечности советской системы, как «второй Шевченко» [13].

Наибольшее сопротивление культурному постколониализму оказывают культурные учреждения, отождествляющие (насколько это возможно) понятия «высокой культуры» и национальной идеи. Это – наследие того долгого периода, когда культура, как ни парадоксально, была привилегированной, поскольку представляла собой некий суррогат нации и общества. Союз писателей Украины, видимо, до этого времени культивирует такое мнение и поэтому определяет основной своей целью защиту Литературы и, что еще важнее, Писателя от случайностей проклятого рынка. Так, В. Дрозд, автор романов с едва ли не самой дешевой сатирой периода застоя и писатель, который долго отказывался от внелитературных ролей, начал заниматься социальным обеспечением и стипендиями для литераторов[14].

Все это происходит, конечно, на фоне кризиса престижа не только официальной культуры, но и культуры вообще. Когда культура не является регулятором пропаганды, необходимость в тесной связи между ней и государством, столь насущная в эпоху социалистического реализма, отпадает. Как и многое другое в постсоветской действительности, украинская культура делается подвластной не столько государственной политике, сколько рыночным структурам. Это вызывает немало горечи. «Больно осознавать, – пишет журналист «Літературної України», – но мы – издатели, журналисты, филологи, библиографы – все больше чувствуем свою ненужность государству, а значит, и социальную незащищенность перед жестокими законами рынка» [15].

Одним из результатов этого фундаментального изменения в культуре является, как ни парадоксально, ностальгия по структурам минувшей эпохи контроля над культурой: если в империи культура имела четко очерченные назна-

чение и функции, то и новая нация-государство должна была бы позаботиться о сегодняшнем состоянии культуры. Прекрасным примером тому, как антиколониальное может сделаться калькой колониального, является совместное заявление творческих союзов Украины – писателей, художников, кинематографистов, архитекторов, музыкантов, театральных деятелей, журналистов – «О государственной политике в сфере культуры». Подписавшиеся требуют «разработать научную концепцию развития украинской культуры, закрепить ее серией государственных законов и других правовых актов» – видимо, для того, чтобы заполнить «святое место», оставшееся пустым после краха прежних «научных концепций». Отсюда один шаг до требования утвердить привилегированный статус, который имели деятели культуры в советские времена. Союзы жалуются, что они «фактически отстранены от процесса формирования концепции культуры, бюджета культуры и его использования». Так не должно быть: «Творческие союзы должны получить особый статус среди общественных организаций»[16]. Такие призывы, видимо, лучше всего рассматривать как попытку сопротивления фатуму. Фактическое ослабление культурных учреждений подчеркивается и переходом деятелей культуры в иные сферы: Д. Павлычко, В. Яворивский, И. Драч, М. Жулинский, Л. Танюк и другие, кому в начале политической деятельности очень помогало то, что они были известны как поэты, ученые или деятели культуры, со временем стали профессиональными политиками.

Но не только антиколониальные рецидивы заполняют пространство современной украинской культуры. В литературе уже существует и заметное постколониальное течение. Его мэтром еще с 1970-х гг. является В. Шевчук, писатель, стиль которого чем-то напоминает латиноамериканский магический реализм. Любитель украинской средневековой и барочной старины, он находил возможности спасать прошлое, адаптируя его к новым и актуальным литературным координатам. Как опосредованный критик Гоголя, он смог преобразовать провинциалистские структуры гоголевщины в материал для оригинальных творческих замыслов. В. Шевчук в своих произведениях продемонстрировал эстетически продуктивное отрицание империи через выявление ее патологичности, гротескности и безобразности[17].

Постколониальными являются и те явления культуры, которые не сводят все проблемы к бинарной оппозиции «имперский центр – колониальная периферия», а обращаются к совершенно иным сферам современной жизни. В этом смысле кино, популярная музыка и различные проявления молодежной культуры, концентрирующие внимание на вопросах окружающей среды, стиля жизни, массовой культуры и феминизма, можно считать явлениями постколониальными[18]. Феминистическое движение тоже можно рассматривать как постколониальное, ибо оно концентрирует внимание на вопросах, касающихся различий, несводимых к противопоставлению колонизатора и колонизируе-

мого. К таким выводам не сложно прийти, анализируя поэзию женщин (например, И. Жиленко, Л. Голоты, Т. Заривной) или литературную и культурную критику С. Павлычко, Т. Гундаревой и В. Агеевой[19].

Но самыми последовательными постколониальными жестами украинской культуры являются, прежде всего, постмодерные, в частности иронические произведения новых рок-групп, художников анимационного кино, отдельных поэтических содружеств вроде «Бу-Ба-Бу», «Лу-Го-Сад», «Нова дегенерація», и прозаиков, которых в 1990 г. причислил к «новой волне» украинской прозы журнал «Жовтень». Сюда же присоединим авторов, которые публикуются в таких полускандальных изданиях, как житомирский «Авжеж» и ивано-франковский «Четвер» или, как Ю. Винничук, закрывают пустоты эротики в украинской литературе.

Особенно удачно вписываются в парадигму постмодерного-постколониального члены группировки «Бу-Ба-Бу» Ю. Андрухович, А. Ирванец и В. Неборак, которые путем мастерской игры с символами прежнего провинциализма создают карнавальную стихию, где этнографизм высмеивается через пародии и одновременно консервируется как содержание для культурного товара нового типа (в самом деле, зачем выбрасывать хороший кич?). Подобную стратегию легко проследить в поэме Неборака «Реставрация» (1992) [20]. Здесь пародируется одно из первых произведений украинской народноязычной литературы – «Энеида» Котляревского, которая, в свою очередь, сама травестировала «Энеиду» Вергилия. Центральное событие произведения – путешествие поэта из Львова в Киев – игриво перекликается с отправным пунктом русской антитоталитарной мысли, путешествием Радищева из Санкт-Петербурга в Москву. В «Реставрации» Небарак в шутку начинает осуществление проекта литературной метрополизации Киева – придания городу литературной биографии, подобной тем, которые есть у Лондона Диккенса, Парижа Гюго, Санкт-Петербурга Достоевского или Берлина Деблина. Киев предлагается читателю как метрополия — через называние мест и людей, как бы известных во всем мире. Украинские модернисты и постмодернисты (поэты И. Рымарук, В. Герасимюк, И. Маленький, А. Ирванец, Ю. Андрухович), симпатизирующие им критики (М. Рябчук, С. Павлычко) и кухонно-политический истеблишмент (Л. Танюк, В. Шевчук, М. Жулинский) называются только через имя и отчество или фамилию: мол, «мир» этих персонажей «читателю» известен так же, как Блюмсбери или Париж Сартра или «Виладж» в Нью-Йорке. Конечно, каждому читателю понятно, что киевская культурная богема и ее отношения с истеблишментом не являются частью общего сознания «мировой» культуры. Игривая версия, что так могло бы быть, есть просто стратегия для подтекстуального вопроса «почему Киев – не Нью-Йорк?» Этот вопрос элегантно формулирует постколониальное напряжение между открытым протестом против наследия колониализма, с одной стороны, и самопародированием – с другой. Таким образом, поэме

Неборака удалось достичь положения трансцендентности относительно колониализма – чего не смогли сделать даже украинские модернисты 20-х гг., несмотря на презрение М. Хвылевого к архетипному украинскому не-Парижу[21].

В произведениях *бубабистов* время от времени встречается постколониальный прием одновременно одобрительного и иронического восприятия мифов и символов антиколониальной традиции. Так деконструируются, например, в поэзии Ирванца патриотизм Сосюры (Любить Оклохому! / Вночі і в обід / Як неньку, як дедді достоту) и родной язык («Слово м'яке, оксамитове, байкове / ... І Білодідове, і Сивоконеве / І Чорноволове вже узаконене») [22], а в водевильной повести «Рекреации» Андруховича (1992) – миф о Великом Поэте[23]. Постколониальным является и шокирующее перенесение родного, привычного, любимого в абсолютно неожиданные контексты. В известном стихотворении «Казак Ямайка» (1989) герой общеизвестной в Украине картины Мамай и его атрибуты (конь, шаровары, сивуха), не теряя своей коренной украинскости, переселяются в карибский контекст и таким образом космополитизируются. Получается колоритное сопоставление Мамая с пальмами Гаити и башнями Фритауна; появляются такие межкультурные находки, как «косарі корсары», «папуга пугу» и «цукрова сопілка»[24]. А знающий мировую литературу читатель не может не вспомнить, что из стран карибских островов распространяется широко известная в мире постколониальная литература, а Тринидада и Тобаго – родина мастера английского постколониального слова С. Найпола (Naipaul).

Таким образом, украинскую культуру сегодня еще нельзя назвать постколониальной, но уже можно утверждать, что в ней открылось немалое постколониальное пространство, в котором возможны и свободные импровизации на пережитые колониальные и антиколониальные темы, и отдых от достойной, но какой-то предусмотрительной культуры и литературы обязательства, существовавшей с обеих сторон стены между официальным и оппозиционным дискурсами в колонизированной Украине.

Примечания

1 Clark K. Rethinking the Past of the Current Thaw // Glasnost' in Context: on the Recurrence of Liberalizations in Central and East European Literatiries and Cultures / Ed. M. Pavlyshyn. New York: Berg, 1992. P. 1–16.

2 См., например, соответствующие термины в таких справочниках, как: Geoffrey K. Roberts. A Dictionary of Political Analysis. New York: St. Martin Press, 1977; Jack C. Plano and others. Political Science Dictionary. Hinsdale, Illinois: Dryden, 1973; Donald W. Moffatt, Economics Dictionary. New York: Elsevier, 1976.

3 Попытка определить как постколониальную «всю культуру, на которую оказал влияние имперский процесс от начала колонизации до сегодняшнего дня» (Ashcroft B., Griffiths G. and Tiffin H. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial

Literatures. London: Routhledge, 1989. P. 2) свидетельствует о том, что концептуальная точность не стала приоритетом в постколониальной культурной критике.

4 См., например: Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація? Мюнхен: Сучасність, 1968. Обзор основных мотивов протеста против ассимиляционной колонизаторской политики дан в моей статье: «Openness» and the Contemporary Cultural Discussion in Ukraine // Soviet Ukranian Affairs. 1987. P. 7–11.

5 Bhabha H. Representations of the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism // The Theory of Reading / Ed. Frank Goldsmith. Sussex: Harvester,1984. P. 93–122.

6 Пахлёвська О. Відкритий лист до всіх, хто любить Україну // Літературна Україна. 1992. 16 квітня.

7 Tilett L. The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities. Chapell Hill: University of the North Carolina Press, 1969.

8 Тарнашинська Л. Все тільки починається? // Літературна Україна. 1992. 27 серпня.

9 См., например: Huyssen A. After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1986; Postmodern Conditions Andrew Milner, Philip Thomson and Chris Worth. Melbourne: Centre for General and Comparative Literature, Monash University, 1988; Boyne R. and Rattansi A. Postmodernism and Society. Basinstoke: Macmillan, 1990.

10 Корнієнко Н. Культура: переходова доба і незалежна держава // Слово і час. 1992. № 2. С. 29–32.

11 Heller A. and Feher F. The Postmodern Political Condition. Cambridge: Polity Press, 1988.

12 Bhabha H. Op. cit. P. 109.

13 Эти вопросы более детально рассматриваются в моих статьях «Канон та іконостас» и «Квадратура круга».

14 Літературна Україна. 1992. 2 жовтня.

15 А завтра безробітний // Літературна Україна. 1992. 2 квітня.

16 Літературна Україна. 1992. 6 серпня.

17 См. мои статьи: «Відліги, літератури та національне питання» и «Мітичне, релігійне та філософське у прозі Валерія Шевчука», а также: Berehulak A. The Critical Aesthetic: Reappraisal of Ukranian Literary History in the Works of Valerij Shevchuk // SPAN. 1992. № 33. P. 109–125.

18 См.: Bahry R. The Satirical Current in Popular Your Culture: Rock Music and Film in Ukraine in the 1990s // Ukraine in the 1990s / Ed. Marko Pavlyshyn and J. E. M. Clarke. Melbourne: Monash University, Slavic Section, 1992. P. 146–164.

19 См.: Феміністичний семінар // Слово і час. 1991. № 6. С. 10–29.

20 Небарак В. Реставрація (Ямбічні мемуари з елементами бубабу) // Сучасність. 1992. № 2. С. 11–20.

21 См.: Хвилевий М. Вальдшнепи. Твори в п’ятьох томах. Т. ІІ. Нью-Йорк: Смолоскип, 1984. С. 286–356.

22 Ирванец О. Пісні східніх слов’ян та інші піснію Типоскрипт. 1992.

23 Андрухович Ю. Рекреації. Повесть // Сучасність. 1992. № 1. С. 27–85.

24 Андрухович Ю. Козак Ямайка // Вісьмидесятники. Антологія нової української поезії. Эдмонтон: Канадський інститут украинських студій, 1990. С. 3.

Андрей Казакевич

ПРО КОЛОНИЮ

Сейчас наше государство существует. Сумма действий национальных политических акторов, хаотичное вмешательство демократических режимов Запада и традиционное влияние бывшей метрополии стали факторами возникновения устойчивой аутентичной конфигурации властных отношений...
Павлюк Быковский

Задача практиков освобождения состоит в том, чтобы найти язык о Себе, контекстуальный, неуниверсальный язык, который рождается как результат ситуации освобождения в конкретное время от конкретного Внешнего.
Энрике Дюсель

Несомненно, что для колониального опыта любого народа и любой империи характерны свои специфические черты. В какой степени при исследовании Беларуси как политической и культурной системы можно использовать понятие колониальной зависимости и какой когнитивной и методологической ценностью может обладать такое понятие? Тут необходимо отойти от прямого анализа с точки зрения ценностей. Для того чтобы доказать, что колония как статус определенных сообществ – это «патология», нам придется обратиться к идеологемам. В наше постполитическое время утверждать (или «аргументированно» доказывать), что феодализм как общественная система лучше, чем современная «классовая» модель, а империя является единственным «сообществом», которое способно обеспечить условия для нормального развития народов и т. д. – задача совсем несложная. Поэтому оставим «споры о пользе» и попытаемся сконцентрировать наше внимание на исследовании структуры зависимости как методе определения и описания белорусской политической реальности. Преимущество подхода к описанию Беларуси с точки зрения «системы колонии» состоит в его действительной эффективности и способности находить аномалии и выявлять патологии в политической жизни, которые «обычная» аналитика обходит стороной,

в то время как концепции «независимого государства» в современных условиях не хватает методологичности. Среди вышеуказанных аномалий белорусской политической жизни назовем следующие: экзогенной корреляции политических рейтингов[1], конфигурации системы политических партий, структур гражданского общества, механизмов принятия политических решений, форм организации информационного пространства, идеологических систем и, главное, – определения сущности современной культурной ситуации.

Статус колонии подразумевает не только установление внешнего диктата, но и изменение в структуре легитимности и топологии источников власти. Сущность этих изменений состоит в возникновении «постоянно присутствующего Внешнего», того, что находится за пределами Беларуси, но представляет собой главную силу почти в каждом политическом событии. Без анализа концентрированного и жестко очерченного – национально и геополитически – Внешнего невозможно полностью понять и территориальную (внутреннюю) ситуацию. В определенных случаях исследование и объяснение белорусской политической реальности in viva в системе координат колониального доминирования могут быть намного эффективнее, чем при традиционных «провинциальных» или «универсалистских» подходах. В то же время описание Беларуси в «системе колонии» также нельзя считать самодостаточным результатом. Занесение Беларуси в координаты внешней зависимости является лишь началом более полной концепции ее тождественности и интерсубъективности как своеобразной мутации постколониальной сущности. Именно это должно являться основной целью постколониальных и постимпериалистических рефлексий о Беларуси.

Выявление колониальной системы подразумевает присутствие значительных «политически некорректных» обязательств, поэтому будем рассматривать белорусскую ситуацию как можно более формально, ограничив сферу исследования неопанславистской (неопанрусистской) идеологией, которая сейчас обладает полуофициальным статусом, как и ее прямая историческая основа – западный русизм. Таким образом, предметом нашего описания является идеологическая интерпретация Беларуси как не-самостоятельного субъекта. В качестве источников для выявления наличия признаков колониальной системы в этой идеологии были использованы тексты классической теории западного русизма XIX – нач. XX в. и ее различных, более поздних интерпретаций. Необходимо отметить, что большинству этих текстов не хватает «теоретичности» и самостоятельной дискурсивности, однако в целом они достаточно четко очерчивают Беларусь с «колониальной» точки зрения.

Первым и основным системообразующим для колониального мышления является следующий тезис: *Беларусь не является субъектом.* Соответственно, главной колониальной практикой выступает редукция: *Беларусь – это объект.* Переформулировав Леви-Стросса, можно сказать, что для Внешнего (России)

Беларусь не является субъектом в чистой форме. Сущность Беларуси и ее «места» открывается только в акте манипуляции со стороны Внешнего. Внутренняя сторона Беларуси не может быть выявлена даже в результате акта ее самоотрицания. Само возникновение вопроса о субъективности в пределах выделенной системы невозможно, поскольку противоречит основам ее социальной практики.

Однако по-настоящему колониальными можно назвать не просто отношения «доминирования над объектом», но только над тем объектом, который уже осознает себя субъектом, но от которого тем не менее требуется быть объектом (или выполнять его функцию). Только после определения Другого, который доминирует над объектом, и субъекта (или возникающей субъектности) можно очертить конфигурацию белорусской колониальной ситуации.

Сущность того, что можно назвать «белорусским колониализмом», в современном культурном и политическом конфликте пролегает между редукцией, что значит преобразование «белорусского сообщества» в объект обмена, и утверждением «натуральной субъектности», целью которой является отрицание самих интенций к объявлению себя несуществующей. Вышеназванные позиции совершенно противоположные и поэтому находятся в состоянии постоянного конфликта. Невозможно найти решение этой проблемы в рамках диалога с условием сохранения status quo по причине изначально присущей несовместимости каждой из позиций контрагентов. Поэтому для политической реальности нет никакого смысла выходить за пределы этой дилеммы: либо агент должен будет редуцировать Другое, либо сам подвергнуться редукции. Сущностью отношений между редукцией и освобождением является конфликт *либо – либо*: либо прерывание течения редукции, либо разрушение субъектности. Третий путь – что-нибудь вроде Mitsein – невозможен с чисто технологической точки зрения[2].

Функционирование колониальной идеологии, однако, примечательно не только своим официальным (властным) статусом, но и значительной «укорененностью» в социальные практики, «тотальностью», которая провоцирует антиидеологии[3] копировать колониальную структуру, вместо того чтобы создавать нечто аутентичное (вне-колониальное).

Применение практики освобождения приводит к возникновению в лучшем случае внеколониальной, а в худшем – непосредственно постколониальной реальности в ее различных стадиях[4]. К сожалению, для Беларуси и постколониальные и антиколониальные стадии совпадают. Существует вполне правомерное мнение, что, для того чтобы антиколониализм естественным образом перешел в состояние post, он должен созреть, для чего, однако, в Беларуси нет ни времени, ни пространства. Само состояние белорусской государственности не может быть описано ни как уже-неколония, ни как еще-неколония, ни как constant-колония. В этой ситуации постколониальное образует устойчи-

вый синтетичный комплекс с антиколониальным, откуда это пост-анти-сообщество и начинает определять конфигурацию своих отношений с метрополией. Это четко проявляется в конфигурации систем «белорусского освобождения», тела становления (возникшего) и тела отрицания (восстания-от) являются тождественными[5], что можно проследить в генеалогии белорусского «возрождения» и «упадка» последних двух веков. Комплекс возникновения-бунта[6] сформировал контрагента колониальной идеологии, субъекта, который оказывает сопротивление редукции, что фактически и завершило формирование основы прошлого и современного политического и культурного конфликта в Беларуси. Непосредственно идеологическая практика редукции белорусской субъектности имеет различные, хотя и поддающиеся классификации, формы:

Объект, сектор поверхности. Наиболее распространенный сюжет рефлексии над Беларусью в рамках колониального дискурса связан с требованием к ней выполнять определенные функции для Другого либо, в соответствии с логикой дискурса, для себя как сектора поверхности *Общего.* Сектор «Беларусь» должен предоставлять пространство для деятельности метрополии, связывать ее территории, аккумулировать потоки ресурсов, быть санитарной зоной (*должен* быть и больше ничем быть *не должен)*. Реализация функций – естественный долг Сектора, выполнение которого является для него условием существования в качестве очерченной и интегрированной территории.

Статус Беларуси в представлении Общего гомологичен статусу литературы (как и науки, философии и других интеллектуально-эстетических практик) в механистическом обществе (частным примером которого является тоталитарное общество). Литература должна «обеспечивать» общество идеалами, она должна развлекать население, должна формировать оптимистическое мировоззрение, должна подтверждать и распространять идеологию, должна... Таким образом, никакой литературы для литературы быть не может, у нее не может быть своей этики или телеологии, и не по причине ее неспособности (постановка такого вопроса абсурдна в самой своей основе), но в силу того, что она является инструментом, функция которого – обслуживание системы. В рамках мышления механистического общества невозможно представить самостоятельное существование того, что является только инструментом – нельзя же считать возможным существование асфальта для асфальта и микросхемы для нее же самой. Заметим, что принципиально важным в данной ситуации является именно «осознание невозможности», а не борьба с таким недостатком, как «литературный эгоизм» сам по себе. По этой причине отклонение от социальной функции всегда воспринимается как патологическое и неестественное явление.

Как и литература, Беларусь для Внешнего не воспринимается способной на самостоятельное развитие, отдельное от своей функции. Вполне естествен-

но, что стремление к автономии не просто патологично, но и связывается, как правило, с чужеродным проникновением («польской интригой», антирусскими силами Запада). Беларусь-для-себя – такое же недоразумение, как асфальт ради асфальта в «функционалистском» сознании.

Отличительность. Проведение анализа «местной» реальности всегда сталкивалось с тем, что можно назвать *презумпцией отличительности*[7], содержание непосредственно отличия-от[8] (язык, традиция, антропология и т. д.) не имеет значения. Концептуальным является признание структуры «отличия-от» как a priori первой ступени рефлексии над белорусским ландшафтом. Данное правило выполняется даже тогда, когда возникала необходимость доказательства отсутствия отличия (более того, даже в период отсутствия «предмета» отличия – самой идеи Беларуси, сформулированной в середине XIX в.). Принципиально важным оказывается устойчивое наличие определенной структуры, которая вынуждает искать оправдание либо объяснение этой отличительности. Признание необходимости такого объяснения присутствует и в среде сторонников редукции Беларуси, и в дискурсах белорусских идеологий, где совершаются попытки кодификации основ белорусской субъектности.

Установление новой имперской системы колонизации Беларуси в XIX в. выявляет две основные теории отличительности – болезнь и регионализм. Как первая, так и вторая по своим структурам соответствуют исключительно интерпретации Беларуси как объекта.

Болезнь. Отличность от метрополии как болезнь части *Общего.* Нетождественность с метрополией выглядит как проявление патогенеза. Пространство болезни «тела колонии» плоское, отличия между симптомами (проявлениями заболевания), патогенезом (причинами симптомов) и эпизодом (случаем болезни) не проводится. «В этом симулятивном пространстве, где распределения во времени сходятся и накладываются, подобие сводится к идентичности» *(М. Фуко).* Происхождение отличительности не влияет на ее определение как патологии, значение имеет лишь фиксация факта отклонения от «нормального» состояния. Любое проявление своеобразия считается симптомом патологии. «Неправильное» (в смысле неметропольное) произношение звука «г», несомненно, является последствием «отсталости», слово «дзякуй» – засорение «русского» языка немецким Denken и т. д. Все – от языка и обычаев до этнической психологии и исторического опыта – есть проявление болезни.

Источником болезни – отличительности от метрополии является внешняя «инфекция»: «Последствием нескольких столетий инородного влияния явилось страшное загрязнение этой части тела Общего». Формула универсальна и имеет прочную структуру. На месте «столетий» может оказаться любой промежуток времени[9], который можно считать первым элементом конфигурации бо-

лезни, в то время как второй ее элемент выявляет источник инфекции – в XIX в. им была по большей части Польша, польская культура и «латинская вера» со смежными дискурсами, сейчас преимущественно Запад. В современной неофициальной панрусистской идеологии свою значимость сохранили евреи, поляки и даже балты.

Регионализм. В системе региона отличительность-от подчиняется не принципу «болезни», когда нетождественность в отношении к метрополии однозначно рассматривается как отклонение от нормы, но принципу «предела редукции»[10]. Отличительность здесь интерпретируется как региональная особенность. Степень *дозволенной особенности* определяется границей, которая и отделяет региональную особенность от национальной. Эта граница имеет символическое значение и отгораживает то, что находится до нее (региональная отличительность – дозволенная особенность[11], которая не препятствует редукции региона до статуса объекта), и то, что находится за ней («национальная» особенность (Инакость), которая предстает, по меньшей мере, как протосубъектность). Отличия, которые возможно интерпретировать как региональные, признаются и могут даже «поддерживаться» в тех пределах, в которых они не угрожают «целостности» – функционирование языка в изолированной сфере литературы и фольклора, сам фольклор и т. д. То, что стремится существовать за этой гранью, является «не-нормой» и должно иметь экзогенное («влияние», «засорение») либо патологическое происхождение. Граница редукции позволяет очертить Инакость в ее естественной среде – в фольклорной и «простой» культуре. В таких условиях социальные и культурные потери метрополии от существования отличий сводятся к минимуму. Кроме того, снижается опасность распространения и самораспространения Другого, поскольку оно надежно ограничено рамками своей социальной ниши. В фольклорном варианте «национальная» культура находится в своем естественном состоянии «совпадения со своей региональной сущностью», стабильной и безопасной. Культурный барьер и «низкий» с точки зрения символической иерархии культурный статус носителей такой культуры является компенсацией за разрешение «немного отличаться». Для того чтобы Инакость была безопасной, она должна сопровождаться определенным дискомфортом либо «низовой», в социальном плане, практикой, что с точки зрения метрополии должно гарантировать политическую стабильность. Иное поддерживается не «удобством» , которое обеспечивает массовое одобрение культуры метрополии, но натуральностью: «родной язык», «простая культура», «культурное наследие» и другими символами, апеллирующими к роду и традициям. Противоречие и напряженность, возникающие при необходимости выбора между удобством и натуральностью, и порождают поле существования региональной особенности как свойства Инакости региона-объекта. Оставаться в состоянии натуральности – значит лишать себя

определенного «макросоциологического» удобства и ограничивать возможности движения в социальном пространстве, отказ от натуральности означает разрыв с традицией и разрушение культурной тождественности, что также может повлечь за собой наступление негативных последствий для субъекта.

В каждом из этих случаев индивид должен совмещать политические издержки и стремление к освобождению, т. е. к переходу белорусскими «националистами» границы редукции в культурной и политической практике (придание региональному статуса «национального» и т. д.). В принципе, переход границы редукции является единственным средством избежать издержек или перенести последние на другие социальные группы. Однако такая практика подвергается репрессиям, так как означает замену «подконтрольных» отличий на радикальную Инакость, что угрожает контролю Внешнего над колонизацией территории и чего не может допустить метрополия.

Регион – объект, субсубъектность. Два проекта редукции. В связи с вышесказанным необходимо выявить структурные отличия между субъектностью тождественности, которая признается региональной, и «национальной» субъектностью. Регион – это не просто часть целого, это бессубъектная его часть. Если, например, Беларусь в качестве белорусского проекта XX в. описывается как часть Европы, апелляция к целому – Европе – по своей структуре значительно отличается от апелляции к другому целому – России. Это и есть основное «онтологическое» противостояние двух направлений развития белорусского сценария. Европа является *сверхструктурой*, поскольку очевидно, что Европа существует как целое только через «объединенное частей» – субъектов (или субсубъектов) и функционирует в культурном и политическом плане как сверхсубъект, принадлежность к которому не отрицает наличие субъектности[12], хоть и частично редуцированной. В отношении России ситуация совершенно иная. Россия не является сверхсубъектом, ее идентичность неразрывно связана с этнически русской основой, поэтому *быть ее частью* – значит существовать в качестве объекта; концепция «общего государства», «империи» как сверхструктуры является в лучшем случае неразработанной «идеей о возможном проекте». Когда идет разговор об «общей» культуре, то в рамках политико-культурной практики это означает признание национальной (этнической) российской культурной идентичности в качестве «своей» и приобщение к ней белорусской культуры как эпизодической либо вторичной и провинциальной части. Россия по своей сущности национальное государство, что не только никогда не отрицалось, но и подтверждалось в колониальном дискурсе. Регион «Беларусь», интегрированный в «российское пространство», является объектом-регионом, который не должен быть больше, чем объект в формах политической, социальной и культурной практики.

Объект доминирования. Либо мы, либо они. В международно-политическом аспекте исторической традиции колониального дискурса Беларусь всегда рассматривалась как «поле борьбы» между западным инородным и своим восточным влиянием (Восток всегда тождественен России). Если частично закрыть глаза на саму идеологическую конструкцию, которая утверждает наличие своих «исконных прав» и чужой «извечной агрессии» по отношению к территориям «между Витебском и Брестом», то конфигурация отношений к Беларуси как к объекту международной политики создает то, что принято называть системой «мы или они».

«Нейтральная зона – ничья земля – всегда должна принадлежать кому-либо, вопрос лишь в том, кому?», «Эти земли должны быть Нашими, иначе они будут принадлежать Им», «Мы должны наступать, поскольку наступают они, необходимо удерживать власть над территориями, в противном случае они перейдут во владение к Ним».

Мы и Они – транс-, экзосила, которая достаточно совершенна, чтобы не обращать внимания на смысл автохтонности. Принятие системы «мы или они» и постоянная к ней апелляция являются утверждением в системе колониального мышления абсолютной конвертируемости Беларуси как социального пространства, что означает использование радикального варианта редукции при ее переходе в статус субъекта. Беларусь с точки зрения колониальной системы является объектом обмена между конфликтующими метрополиями. Обмен не предполагает со стороны участников международно-политического соглашения каких-либо дополнительных действий, кроме ликвидации влияния соперничающей метрополии. Обмен ни в коем случае не означает, что Беларусь может получить поддержку одной из сторон межметропольного противостояния. Вещь не выбирает себе хозяина, и с точки зрения колониальной идеологии единственным выходом Беларуси из «системы обмена» является уменьшение ее «конвертируемости», т. е. ее превращение в часть (сектор) России, к чему и стремятся социальные практики «системы колонии». «Либо – либо» постепенно должно стать «только историей» и уступить место мифу «окончательного приобретения», которое, однако, как интегрированное целое сохранит память о мучениях «системы обмена». Апелляция к прошлому и должна будет репрессировать интенции к появлению субъектности и стать прочной основой инкорпорации.

Напоследок попытаемся охарактеризовать социальный аспект функционирования колониального в Беларуси, которое непосредственно связано с особенностями процесса модернизации ее общества, а также с серией перенесенных гуманитарных катастроф. Катастрофы оказали значительное влияние на развитие нации, так как имели последствия тотальных социально-культурных революций: Первая мировая война (совокупность нескольких оккупаций, ком-

мунистической революции, возрождения белорусской государственности, раздела нации, партизанской войны), Вторая мировая война, советская индустриализация – каждое из этих «событий» полностью изменяло белорусский политический, культурный, этнический и социальный ландшафт, порождая фактически новые общества. Политические катаклизмы периода белорусского освобождения от БНР и БССР до урбанизации и ассимиляции привели к значительным изменениям в характере существования *белорусского*, которое постепенно символизировалось и приобрело современное изолированное культурное и социальное пространство. Тем временем произошла новая институционализация колониальных отношений, оформилась устойчивая иерархия, которая определяла место функционирования национальной культуры, уровень разрешенности и «безопасности» ее использования. Сформировались символические гражданские типы белорусов («настоящих, советских белорусов», «националистов», «колхозников»), каждый из которых обладал определенной долей свободы отношений с белорусской культурой, «разрешением» на ее использование, своим уровнем негативного и позитивного, а также собственной социально-политической ролью. Оформлялись культурные «касты», членам которых позволялось иметь особое отношение к белорусскому в обмен на символическую отстраненность от общественной жизни («писатели», «художники» и т. д.). Колониальная символическая и социальная иерархия эволюционировала в новую политическую реальность Республики Беларусь. Фактически процессы колонизации являются неотъемлемой частью формирования современного белорусского общества. Вместе с насилием войны, репрессиями, индустриализацией Беларуси как части Империи население принимало и новый уклад общественной жизни – урбанизированный и совершенно нетрадиционный для него. Без этого трудно представить себе сущность современного социального и культурного конфликта. Созданные на первоначальном этапе энергией принуждения и диктата, эти силы в условиях советского общества превратились в главного участника выявления социальных противоречий, которые в Беларуси почему-то воспринимаются как новые, постсоветские. Установление новых культурно-социальных отношений было необходимо с точки зрения контроля, однако, накладываясь на социальную структуру индустриального общества, они довольно скоро стали источником психологической агрессии, конфликтов и объектом желания.

Каждая новая идеология – политическая, философская, религиозная, – когда она пытается быть укорененной в «местный» контекст, образуется именно этим новым устройством межкультурных и социальных отношений и строится в соответствии с их конфигурацией. Эти отношения не только определяют внешнюю структуру, но затрагивают и более глубинные пласты форм культурной практики. Они формируют концепции национального существования: «социальной и национальной угрозы», тревоги и отчаяния перед «потерей тождест-

венности», факторы и формы культурного и социального «отчуждения» и т. д., которые широко распространены в обществе даже в тех идеологиях, которые провозглашают себя альтернативными.

Социальное и культурное пространство, границы которого сложились в ответ на столкновение практик освобождения и реальности внешнего доминирования в период зарождения современного белорусского общества, стало источником устойчивых культурных отношений, которые, несомненно, будут иметь значительное влияние на дальнейшее развитие белорусского политического и культурного устройства.

Работа над этой статьей была завершена в начале 2001 г. С того времени официальная идеология претерпела ряд изменений (с 2000–2001 гг. можно говорить об ее постепенной деколонизации, хотя проект этой деколонизации значительно отличается от проекта «возрождения»), что отражает постепенный упадок различных версий российского колониального дискурса в нашем регионе. Тем не менее основные позиции, определенные в этой статье, сохраняют свое значение, поэтому текст печатается без изменений.

Примечания

1 **Экзогенная корреляция** – зависимость изменений внутренних показателей от внешних факторов, например рейтинга Президента Беларуси от рейтинга Президента России: избрание «сильного» Путина вместо «слабого» Ельцина в 2002 г. вызвало катастрофическое снижение рейтинга Лукашенко. Существует также зависимость и между популярностью политических партий с аналогичными лозунгами – поэтому популярность белорусских коммунистов зависит от формы представления коммунистического движения восточного соседа в «универсальных» российских СМИ, местного «Яблока» от успехов «Яблока» в России. Все это является результатом колониальной конфигурации информационного пространства.

2 Фактически ликвидация самой возможности редукции и есть первая стадия белорусского освобождения.

3 Антиколониальные идеологии, созданные для противодействия внешнему доминированию и способные функционировать только в качестве средства противодействия, образуют с контрагентом – метрополией – поле «натуральнай антагонистической игры».

4 Тут необходимо отметить разницу стадий постколониальности между нациями, которым удалось деколонизировать собственную территорию и получить определенную степень субъектности, и нациями, которые в постколониальный период окончательно превратились в этнографический реликт либо лишились тождественности и для которых постколониальные рассуждения – не больше чем «раздумия на руинах».

5 Имеется в виду совпадение в белорусском случае двух этапов освобождения: возникновение тождественности, которая стремится освободиться, и неприятие ею су-

ществующей системы доминирования (восстание-от), для белорусских практик освобождение является одновременно и возникновением, и отрицанием.

6 Комплекс образован соединением интенций тождественности возникновения с бунтом против системы доминирования.

7 «Отличие не обладает ни синтезом, ни опосредованием, ни примирением, а даже наоборот – только настойчивостью дифференциации» (Ж. Делёз).

8 Отличие-от: отличие, которое воспринимается как основа размежевания двух тождеств.

9 XIII–XVIII вв. – существование Беларуси в составе ВКЛ, XVI–XVIII вв. – период Речи Посполитой, 1921–1939 гг. – Западная Беларусь в составе Польши, 1990–1994 гг. – годы хаоса, беспорядка, западного проникновения и «националистического реванша».

10 Граница редукции – демаркация безопасных и опасных отличий центра и периферии, всё, что выявляет стремления метрополии к редукции, хоть и символической.

11 «Укрощенное», «смирное» Другое.

12 Имеется в виду сегодняшняя Европа, какой она станет завтра – никто не знает.

Лудмила Кожокари

ПРОБЛЕМА *ПАМЯТИ* И *ИДЕНТИЧНОСТИ* В ПОСТТОТАЛИТАРНЫХ ГОСУДАРСТВАХ. ПРИМЕР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

На протяжении последних десятилетий общества посттоталитарных государств проходят через множество сложных и неоднозначных трансформаций. В этом контексте проблемы *Коллективной Памяти* и *Идентичности* выступают в числе ключевых и формулируют перед нами все новые вопросы: *каковы механизмы взаимодействия между образами прошлого и национальной идентичностью?; как и почему в транзиторных эпохах изменяется коллективная память?; каким образом передается опыт, пережитый во второй половине XX столетия и что способствует появлению «альтернативных интерпретаций памяти», призванных лечь в основу новых идентичностей?*

Историческая наука перестала обладать монополией на память, контролировать потребности в воспоминаниях и процесс их интерпретации, подтверждая тезис французского исследователя П. Нора о конфронтации между историей и памятью как основополагающем признаке современного общества[1]. Не случайно одно из центральных мест в культурологических и исторических работах последних лет заняли понятия «историческая культура» или «культура памяти» – явления, тесно связанные с процессом формирования *идентичности любого сообщества.*

Первым исследователем «социальных границ памяти» был французский социолог и антрополог М. Халльбвахс, который утверждал, что «воспоминания» конструируются социальными группами. Халльбвахс провел четкое разделение между *коллективной памятью*, которую он считал *социальным конструктом*, зависимым от системы ценностей, и *«написанной» историей*, которая благодаря использова-

нию научных методов и свободе персональных интерпретаций представлялась ему более объективной.

Коллективная память всякой «мы-группы» не феномен, а объект исторического процесса, поскольку она, по мнению многих исследователей, является основополагающим ядром нации.

Общественное сознание Республики Молдова – это зона, где импорт и адаптация западных институционных моделей инициирует процессы образования новых идентичностей. Но вместе с тем здесь также происходят процессы мутаций идентичностей на основе «альтернативных образов прошлого». «Создание новых традиций», воскрешение исторических образов, возрождение «героического прошлого», разрушение старых и создание новых памятников, мифов, идентичностей – только самые очевидные и бросающиеся в глаза примеры данного процесса.

После коллапса СССР и обретения независимости Республика Молдова получила в наследство глубоко травмированную историческую память. Ситуация усугублялась тем, что в это же время страна столкнулась с проблемой легитимации своего нового политического статуса. В отличие от многих других постсоциалистических стран, у которых достаточно скоро сложились не только государственные структуры, национальные экономики, но и готовность определиться с политическим и культурным выбором, жители Республики Молдова ни в чем не нашли между собой согласия. Поэтому у них на первый план выступила проблема восстановления исторической памяти и формирования искренних отношений с собственным историческим прошлым как непременное условие *sine-qua non* для создания нового государства. Но, вместо того чтобы стать консолидирующим фактором молдавского общества, история превратилась в поле битвы, вовлекая в повсеместную борьбу как рядовых граждан, так и представителей самых высших эшелонов власти.

Общепризнанным положением в исследованиях коллективной памяти является тезис о том, что *манипулирование воспоминаниями и памятью представляет собой мощное орудие управления индивидуальным и общественным сознанием*[2]. *Соперничество различных версий коллективной памяти и ее символов нередко становится важной составляющей борьбы за политическое лидерство, спора о доминирующей системе ценностей и выбора эпизодов величия и гордости нации.*

Идея общего героического прошлого принципиально важна для самосознания идентичности, формирования «мест памяти» в процессе развития «мы-групп» и складывания национальной идеологии...

Новая политическая власть в Республике Молдова настойчиво стремилась создать официальную идеологию, которая способствовала бы единению нации. «Концепция» коммунистической элиты строилась на идее существования

между реками Прут и Днестр так называемого «молдавского этноса», который своим появлением был обязан потомкам Штефана Великого[3].

Отсутствие каких-либо научных аргументов, подтверждающих существование «молдавской нации», компенсировалось сочинением новых политических мифов о народе «Земли Молдавской» и о Штефане Великом, господаре Молдавского княжества (1457–1504). Президент Воронин специальным указом даже провозгласил 2004 год – годом Штефана Великого. При этом предавались забвению другие героические личности из истории румынского народа (Михай Витязул, Николае Милеску Спэтару, Александру Бун и т. д.).

Апеллируя к прошлому, политическая элита постсоветских государств, которая пришла к власти из вторых и третьих эшелонов бывших политических структур, фактически начала строить внеисторическую схему, представляющую народ вечной и неизменной целостностью, которая всегда опиралась на идеальные черты «национального характера» и высокий «национальный дух». Так как современная эпоха виделась временем упадка и морального разложения, а героика и великие деяния связывались с отдаленным прошлым, то такой подход способствовал расцвету иррационального, мистического восприятия истории, согласно которому героическое былое автоматически должно обеспечить народу славное будущее.

Следует отметить, что иррациональные мотивы поведения людей (особенно массового поведения) значительно преобладают над рациональными именно в переломные моменты истории, однако и в «нормальные» периоды развития общества иррациональная составляющая занимает значительное место[4].

В этих условиях мифология – непременный атрибут политической системы не только тоталитарного, но и демократического государства, поскольку любая власть нуждается в символах, ее олицетворяющих. Однако «производство» мифов в демократическом и тоталитарном государстве организовано поразному: в первом случае мифы создаются в условиях переизбытка информации и плюрализма мнений, во втором – вычленяются через искусственное ограничение информационного поля.

Наиболее эффективными в плане общественного управления становятся именно те идеологии, которые эксплуатируют иррациональные механизмы, глубинные символы и схемы коллективного бессознательного. Само содержание идеологии может быть просто бродячим сюжетом, заимствованным из совершенно иной исторической эпохи и культурной среды. Однако если этот сюжет имеет под собой глубинную архетипическую основу, он окажется чрезвычайно действенным.

Политическая символика вплотную граничит с религиозной; политические идеалы и символы часто преобразуются в религиозные и наоборот. Политическая мифология во многом копирует религиозные системы и поэтому несет на себе основные черты религиозных доктрин: утопизм и догматизм. Это

своего рода мирская религия, призванная отвечать тем же чаяниям и надеждам, что и религия, «созданная Богом». «Воплощенное искусство достижения политических целей, – утверждает С. Московичи, – затрагивает, прежде всего, чувствительные струны сердца, затем веру и, наконец, взывает к чаяниям. Возможности разума играют в этом лишь вспомогательную роль. И, если вглядеться, в массовых обществах... политика есть не что иное, как религия, вновь обретшая почву под ногами».

После декларации о суверенности и независимости в Республике Молдова началось строительство и восстановление религиозных храмов и церквей. Все это казалось естественным в контексте стремлений к восстановлению исторической памяти новыми представителями политический элит. Но на самом деле коммунисты искали пути сотрудничества с церковью лишь для влияния на коллективную память, чтобы тем самым укрепить свой приход к власти. К примеру, вспомним издание Библии на «молдавском языке» по инициативе премьера Тарлева (хотя на самом деле это было переиздание одного из румынских вариантов Библии), поход к Священной горе Афос Президента Воронина, который якобы стремился следовать стопами Штефана Великого, создание новых исторических памятников совместно с представителями церкви...

Глубокие идентитарные кризисы в Республике Молдова совпали с социальными конфликтами, в большинстве случаев вызванными экономическими трудностями. Социальная стратификация населения (вкупе с деформациями советского периода) привела к «дислокации исторической памяти», когда разные социальные группы, в зависимости от этнического происхождения, владели лишь отдельными фрагментами общего исторического знания[5]. Очень часто этнические аспекты экономических и социальных травм спекулятивно преувеличивались, а в качестве минимизации конфликтов принимались «легкие» политические решения «автономии» относительно разных этнических меньшинств, что позже отозвалось «эффектом бумеранга» для территориальной целостности Республики Молдова.

Проблема исторической памяти по-разному выявляется в контекстах гражданского и политического общества. Значительная часть государственных деятелей Республики Молдова придерживаются мнения, что молдавский народ политически уже сформирован и консолидирован. Исходя из этого экс-президент Лучинский «советовал» оценивать исторические традиции нашего народа в зависимости от актуальной ситуации. Это означало вольную интерпретацию исторического прошлого и даже создания новых национальных праздников и традиций. К примеру, 31 августа – День румынского языка специальным указом был соединен с 27 августа – Днем провозглашения независимости. Праздник Вина (начало октября), который в коллективной памяти народа ассоциируется с глубоким историческим прошлым, попытались совместить с Днем столицы. Подобным образом новые политические элиты спекулировали на

исторической памяти народа (не связанной с его непосредственным опытом) и тем самым укрепляли собственную власть.

Национальное самосознание, конечно, очень сложный феномен. Идеальные представления об общих национальных чертах – положительных и отрицательных – такая же часть самосознания, как понятия об общих культурных практиках – например, о формах питания или жилья. Представление нации о своем географическом пространстве входит в ансамбль национального самосознания так же, как трактовка социального и экономического порядка, оценка политического режима и юридических норм. Но особую роль для коллективной идентичности играет понятие об общем прошлом. Именно этой частью национального самосознания интересуются те исследователи, которые занимаются национальными «местами памяти», lieux de memoire нации.

Особенный интерес в контексте нашего исследования представляют исторические памятники. Не архитектурные и не вообще исторические памятники, а лишь те, которые способствуют процессу воспоминания исторического прошлого. Следуя теории П. Норра, можно изучать изменение исторического самосознания и коллективной идентичности на примере смены «мест памяти». Е. Фостачук выделяет три вида изменений в ансамбле национальных *lieux de memoire*.

Во-первых, это те «места памяти» (исторические лица, события, мемориальные памятники), которые постепенно забываются или вытесняются. В сегодняшней Республике Молдова к таким относятся Ленин, Котовский, Маркс и т. п.

Во-вторых, это те «места памяти», которые возвращаются из забвения и снова становятся актуальными. Например, реанимированные в последнее время религиозные символы и знаки.

В-третьих, те из lieux de memoire, которые постоянно имеют место в коллективной памяти нации, хотя это место и не остается неизменным. Такое событие, как, например, Октябрьская революция, сегодня в Республике Молдова вспоминают совершенно иначе, чем, скажем, десять или пятнадцать лет назад. Октябрьская революция сохранилась в сознании как «место памяти», но теперь несет в себе совершенно иное содержание. То же самое можно сказать и о событиях 1812, 1940, 1944 гг.

В процессах изменения коллективной памяти важную роль играет сознательное и активное влияние политических групп, властных структур и различных общественных организаций. Но глобальные изменения выявляют результат эволюции культурной или социальной основы социума.

Продукция коллективных воспоминаний представляет собой «один из важнейших элементов для создания идентичности определенного общества» (Marie-Claude Groshens, 1986, p. 149). Впрочем, иногда эта «продукция» служит и для разжигания национальной розни, когда восстанавливаются памятники одним политическим деятелям, а другим – разрушаются... И воспоминаниям тоже учат.

Каждое общество выбирает те исторические события и личности, с которыми желает идентифицировать себя, таким образом конструируя свою социальную память. В Республике Молдова в последние десятилетия преимущественно соперничают две тенденции в борьбе за формирование коллективной памяти и национальной идентичности. Наиболее наглядно они выявляются в отношении общества к памятникам Владимира Ленина и Штефана Великого. Об остроте противостояния свидетельствует хотя бы тот факт, что в 2002 г. в г. Бельцы была отменена попытка восстановления памятника Ленину «из-за опасности возникновения этнических конфликтов».

В процессе воспоминания существенную роль играют политические ритуалы, целью которых является актуализация и «разворот» определенных исторических событий в желательном направлении. Политическая власть не перестает манипулировать общественным мнением, стараясь добиваться своего признания через обновление определенных исторических образов в коллективной памяти. Прежде всего интенсификация влияния происходит за счет ритуалов возвращения монументов коммунистической эпохи на прежние места (в первую очередь это касается северных районов, которые коммунисты продолжают считать «красными»). В данном случае ритуал не следует своей социальной или когнитивной функции, а лишь политической.

Очевидно, что память нации является полем борьбы не только во время революций или радикальных трансформаций государственной системы. Но в такие эпохи это положение становится наиболее зримым. Разрушение старых и создание новых памятников в сегодняшней Республике Молдова – только самые очевидные и бросающиеся в глаза примеры данного процесса. У нас обладание политической властью все еще означает контроль над коллективной памятью нации.

Естественно, в Молдове не «одна» коллективная память. Социолог М. Халбвакс как-то заметил, что существует «столько памятей, сколько существует групп людей». Поскольку каждый человек одновременно является членом самых разных сообществ (семьи, религиозной группы, определенного города, региона, партии, класса, нации и т. д.), он одновременно находится под влиянием разных концепций коллективной идентичности.

В посттоталитарной Молдове процесс восстановления исторической памяти пока далек от завершения. Историческая память здесь все еще находится в сегментированном состоянии и поэтому не может выступать консолидирующей силой общества, как это было во многих странах Центральной и Восточной Европы.

Вместе с тем не оставим без внимания и теорию Ф. Бартлетта, согласно которой потеря информации происходит не столько из-за забвения истории, сколько через реконструкцию смыслов. После каждого радикального изменения новая политическая власть стремится переорганизовать социальную па-

мять, удаляя из нее старые реперы и на их месте фиксируя новые, чтобы таким образом реконструировать исторические смыслы согласно своим представлениям о прошлом.

Примечания

1 См.: Нора П. Франция-память. СПб., 1999.

2 См.: Репина Л. Коллективная память и мифы исторического сознания, или Сотворение Истории. Человек, память, текст. Цикл лекций под ред. Е. Вишленковой. Казань, 2001.

3 Cojocaru G. Mitul politic partas la guvernare // Arena Politicii. Nr. 5. 1996. P.14–15.

4 Ср.: Кассирер Э. Техника современных политических мифов. М., 1990.; Московичи С. Век толп. М., 1996.

5 Enciu N. Memorie istorică în tranziție // Anatomia societății posttotalitare. Chişinău, 2002. P. 95.

Оксана Забужко

ЖЕНЩИНА-АВТОР В КОЛОНИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ*

В этом сообщении я опираюсь как на свои исследования современной украинской культурной истории, так и на собственный писательский опыт: именно благодаря ему, особенно непрекращающемуся шквалу резкой критики в адрес моего романа «Полевые исследования украинского секса», который стал крупнейшим литературным скандалом десятилетия, я оказалась невольно заангажированной теоретическим аспектом этой проблемы (надо же было выяснить, почему якобы нормальные и вроде бы интеллигентные люди демонстрируют такую неадекватную реакцию!). Речь идет о проблеме «сдвоенной маргинализации» – так я ее обозначила задолго до того, как нашла у Эрики Джонг и Адрианы Рич очень похожие рассуждения о «сдвоенной дискриминации», которую они испытали на себе одновременно как авторы-женщины и как еврейские авторы американской литературы, – кажется, что проблема выходит за пределы так называемых «малых», написанных репрессированным языком литератур, одну из которых я имею честь репрезентировать.

Начать все же придется с языка – прежде всего для того, чтобы объяснить свое достаточно вольное, «деполитизированное» использование термина «колониализм». В эссе «La Division des langues» Р. Барт говорит о «колониальном» отношении к языку там, где существует неявное предположение, что этот язык представляет собой отклонение от установленной нормы. На мой взгляд, это просто исключительно со-

* Авторизированная версия лекции «Женщина-автор в колониальной культуре: украинский пример», прочитанной в ноябре 1996 г. во время книжного турне в Йелльском, Гарвардском и Колумбийском университетах США.

держательная формула, под которую одинаково подходит и бывший плантатор, для которого кожа черных работников видится «грязной», то есть «испачканной» белой, и патриархальный (заданный Аристотелем и впервые подвергнутый детальному критическому анализу Симоной де Бовуар[1]) взгляд на человека как на «универсальный» образец человеческой породы, а на женщину, соответственно, как на «несовершенного человека» (с немного «измененной» репродуктивной системой) и – в этой же логике – трактовка языка подчиненного меньшинства как вымирающего диалекта «официального», мажоритарного языка: классическим примером является история украинского языка под российским, в том числе и советским, господством. Со времен широко известного Валуевского циркуляра (1863), который запрещал использовать его публично (исключение было сделано лишь для исторических документов), украинский язык квалифицировался – иногда явно, иногда неявно, однако на протяжении долгого времени последовательно и системно – как диалект российского, которому закономерно суждено, рано или поздно, слиться с «правильным», за исключением украинца-таки Гоголя, «грамотным языком» (Валуев, министр внутренних дел Российской империи, намереваясь раз и навсегда положить конец всяческим лингвистическим разночтениям на эту тему, вынес удивительно характерный приговор: «Никакого отдельного малороссийского языка не было, нет и быть не может, и наречие это, употребляемое простонародьем, есть тот же русский язык, только испорченный воздействием на него Польши»). Этот подход, молча перенятый большевиками, применен был и в отношении украинской культурной идентичности, а в самом широком диапазоне он требовал ритуально-обязательного напоминания о «российском влиянии» на всех включенных в официальный пантеон украинских деятелей, и даже на тех, кто этого «влияния» ни сном ни духом не ведал... Сюда же присоединим и вычеркивание из украинской истории целых столетий, которые не вписывались в картину «общерусского» единства.

Таким образом, сама украинская идентичность представлялась как отклонение от нормы – экзотично-развлекательная, если воспринималась благожелательно, дискомфортная, если связывалась с какими-то политическими аспирациями, и смехотворно-архаичная во всех остальных случаях. Обращаю ваше внимание на три ключевых признака, которыми всегда наделен «колонизированный» (подчиненный) в глазах «колонизатора»: развлекательный экзотизм, потенциальная дискомфортность и комичность. Все три без труда прослеживаются и в истории культурных рецепций женского творчества.

До настоящего момента в Украине не было предпринято ни одной попытки проанализировать травму нашей колониальной истории в гендерном аспекте. Причин для этого было очень много, но, чтобы их всех не перечислять, назову самую очевидную – полнейшую, до 90-х гг., «целинность» всякой гендерной тематики, т. е. отсутствие теоретической традиции, элементарных ме-

тодологических (и даже терминологических!) «подмостков», на которые можно было бы опереться и которые только теперь начинают создаваться, – стало банальным повторять, как нещадно уничтожал тоталитаризм все, что связано с «полом»...

Про этот «страх пола», свойственный всем тоталитарным формациям, в XX веке написано множество всякого и разного, начиная от художественных исследований антиутопистов о тоталитарной регламентации (Е. Замятин) и обобществлении (О. Хаксли, Дж. Оруэлл) сексуальной сферы и заканчивая психоаналитическими исследованиями фашизма как сублимации репрессированной гомосексуальности; в западной феминистической философии по инерции принято считать, будто тоталитарные режимы «демифологизируют» женственность тем (т. е. «раскрепощают» женщину, снимая с нее существующий культурный прескрипт «сексапильности» и низводя ее до уровня голой мускульной силы мухинской колхозницы...), что «культ вождя не оставляет места ни для каких других культов» (С. де Бовуар), – небезосновательное наблюдение, но достаточно поверхностное, особенно если вспомнить, что и во времена «раскрепощения», когда женская мускульная сила с угрозой для репродуктивной функции организма «стаханила» или на поле, или у станка, или на строительстве Беломорканала («Я и лошадь, я и бык, я и баба, и мужик», как пелось в легендарной «частушке»), среди женщин – для «внутреннего пользования» партийной элиты – всегда существовала «традиционная» каста, если можно сказать, советских гетер – наркоматовских секретарей, женщин из обслуги, позднее, в эпоху загнивающего тоталитаризма, т. е. развитого социализма, – «третих секретарей» и «культсекторов» в комсомоле, – которые почти по-голливудски рассматривались как «сексуальные объекты». Последствия целенаправленной тотализированной «полофобии» будут давать знать о себе еще не одному поколению. И не только в сфере духовной – целые отрасли промышленности и охраны здоровья, например изготовление контрацептивов, на территории бывшего СССР не смогли развиться потому, что сфера сексуальных взаимоотношений, не будучи идеологически санкционированной, автоматически оказывалась в «несуществующих». В таком ракурсе необходимо пересмотреть и «жилищную проблему» в коммунистических сообществах как не только экономическую или даже культурологическую и связанную прежде всего с пенитенциарной концепцией гуманитарного пространства, где основные человеческие проблемы очерчиваются треугольником кровать – умывальник – туалет, но также недвусмысленно причастную к репрессиям сексуального: барак, коммуналка, одна комната для всей семьи с подрастающими детьми самим «проектом» не предусматривали *места* для интимности с такой же последовательностью, с какой доведенный до семидневного «ударный труд» в совокупности с собраниями после работы и политзанятиями не предусматривал для нее физического *времени*.

Правда, то сообщество вообще любило «стирать отличия» – между богатыми и бедными, между городом и селом, между народами, языками, горами и долами, соответственно, между мужчиной и женщиной. А поскольку стирание отличий – это процесс, противоположный созданию (библейский – «создание мира» – как мы помним, начался из «установления отличий» – между светом и тьмой) и последним его «пунктом назначения», «лимитом функции», к которому он стремится, является полное стирание (только смерть уравнивает всех и вся), — постольку отличия и сглаживались на уровне «наименьшего общего знаменателя»: имущественные – на уровне общего раскулачивания и пауперизации, интеркультурные – на уровне варварства (в моргановско-марксистском значении: как «передкультурного» положения, или, по Шевелеву, «разинтеллигенчивания»), интерлингвистические – на уровне «суржика»-«трасянки» или формально-российского «ньюспика» (нового языка), а межполовые – на уровне неявного отрицания «пола» как составной человеческого бытия и преобразования на равных мужчин и женщин в рабочую скотину[2] (вот уже воистину – сатанистская пародия на Царство Божие, где «ни эллина, ни иудея», и все без пола!). В тоталитарном сообществе, независимо от того, фашистском или коммунистическом, весь идеологически санкционированный «пол» концентрируется в милитаристских институтах – и в советском, и в нацистском этическом кодексе «настоящего мужчину» из мальчика делает армия – НЕ женщина. Достаточно сравнить эту максиму с «философией маскулинности» такого классика «армейской темы», как Э. Хемингуэй, для которого «мужчины без женщин» (самая точная дефиниция армии!), «без облагораживающего влияния женщин» – ситуация онтологически ущербная, она деформирует сущностную, родовую «мужественность» в мужчине, – стоит посмотреть на априорную перверсивность вооруженной до зубов тоталитарной «мужественности», в которой весь позитивный потенциал самообъективации, энергия активно-творческой любви переориентируются в центр «мужского мира» – на свою военную часть, «товарищей по оружию»[3]. Именно это, можно допустить, и имел в виду Т. Адорно, когда, сталкиваясь с недовольством либералов, ошеломил интеллектуальную элиту Запада едва ли не самым парадоксальным своим афоризмом: «тоталитаризм и гомосексуализм неотделимы друг от друга» (то обстоятельство, что наверняка ни один другой режим в истории не преследовал за «гражданский» гомосексуализм с такой нещадной жестокостью, как нацистский рейх и СССР, никоим образом не противоречит адорновскому предостережению: в том-то и дело, что «выделенные» из гомосексуализирующих по своей структуре армейских структур «натуральные» гомосексуалы противостояли тем структурам со всей культивированной среди них квази-«мужской» «фаллической спесью», как единое правдивое зеркало в комнате, полностью завешанной кривыми зеркалами, – такое зеркало обычно обречено быть разбитым). И воспетый романтиками революции красноармейский штык, и на протяжении полу-

века после войны наставленная на мирную толпу пушка «тридцать-четверки» на городской площади, и «межконтинентальные ракеты», которые, как помним со школьной парты, «на логовище недругов глядят», – все это не просто фаллические символы, как, скажем, кобура с револьвером на поясе, а в прямом смысле *половые органы власти* – этого *Абсолюта Мужественности.* Строго говоря, тоталитаризм не тем «демифологизирует» женщину, что мифологизирует вождя – «отец народов» одновременно является божественной персонификацией маскулинности (в гитлеровской Германии «дети войны» в официальном партийном сленге именовались «подарками фюрера», т. е. фюрер – Уран-небо, распростираясь над женским населением, кропит его свыше плодотворной росой *через* своих солдат, которые, таким образом, также лишаются своего пола, всего лишь выполняя функцию *его* семенников, – ну а коммунизм сталинского образца пошел еще дальше, вознося Вождя на невообразимую для обычной смертной женщины высоту; в криминальной практике 1930-х гг. зарегистрированы случаи, когда женщин, которые имели неосторожность рассказать на коммунальной кухне, будто им снилось, что они были в постели с каким-нибудь членом Политбюро, – пускай и не с Самим! – арестовывали «за неэтические сны о вождях»). Нет, «расколдовывание» женщин от прескриптивной в дототалитарных сообществах «женственности» (функции сексуального объекта) в СССР – как и демаскулинизация мужчин – осуществлялось по другой линии: «пол» перестал быть атрибутом индивида – он *космизировался*: Женщиной – классическим сексуальным объектом с постоянной готовностью пассивного эротизма, распластанной под Ураном-небом Верховной Власти, которая держит ее в позе покоренного неослабевающей эрекцией своих военных органов (армия, НКВД – КГБ, милиция, военно-промышленный комплекс) – стала *вся страна*, шестая часть земной поверхности – с тенденцией к расширению. Родина, страна в целом во всех известных культурных традициях – «женщина»: Великая Мать, живородящее лоно; сталинский тоталитаризм (гитлеровский тут все-таки остановился на полдороги!) впервые в истории превратил ее в лоно Великой Блудницы (мать стала шлюхой точно так же, как российский мат, в основе которого – снятие табу на инцест, стал почти официальным жаргоном во всех органах власти от НКВД до партаппарата: они и вправду *это* делали!). В этой жутко-грандиозной космогонии *и женщины*, *и мужчины* растворялись в своей половой принадлежности до уровня микроорганизмов (какой же пол у микробов?) бактериальной флоры в необъятной стране-матери. (Между тем этим легко объясняется и печально известная презумпция виновности советского простонародья перед властью – «был бы человек, а статья найдется», – типологически это не что иное, как *ревность*: мужчины-власти к женщине-стране, которая, в принципе, может принадлежать *кому угодно* и уже одним этим априори *виновата* – каждой своей индивидуальной клеткой.)

Начало этому тотальному подчинению положила, разумеется, ликвидация частной собственности: сексуально-перверсивный, растлевающий смысл коммунистического труда как прелюбодеяния с матерью достаточно подробно описал – без какой-либо помощи покойного Фрейда (Фрейду такое и во сне не приснилось бы!), исключительно по литературным материалам – российский критик М. Эпштейн*. Действительно, если труд частнособственнический, интимно-сокровенный был актом моногамно-любовным (обрабатывание земли имеет очевидную сексуальную импликацию: своя земля – подруга, «жена», которую, лелея, любовно «засевают» и которая в благодарность щедро «родит»), то труд совместный, обобществленный – больше промискуитет или же групповой секс, где совместные (все более слабеющие!) усилия миллионов никогда не насытят бездонную прорву отчужденно-равнодушного лона *ничейной* земли – Великой Блудницы: в структуре тоталитарного космоса они для нее просто «не партнеры», поверх их муравьиной массы она напрямую контактирует с Государственным Ураном, и единственный возможный результат этого брака – это то, что «он» допускает ее к смертоносным атрибутам своей мужественности: на смену Великой Матери, «Матери Долороза» и всем другим «материнским мифам» истории выступает Мать-Родина с *мечом* (не путать с Девой-Воительницей!), т. е. мать, которая по воле Отца приглашена *кастрировать*, лишать пола своих детей. Круг замыкается.

Этот очень поверхностный экскурс в историю советского «инь» и «ян» будем далее, как в арифметических подсчетах, все время «держать в уме», поскольку типологически в целом украинская культура все еще существует (и не скоро перестанет существовать), согласно с не мною установленными правилами и не обращая внимания на все юношеские «постколониальные» порывы, как *украинская советская* – особенный колониальный подвид советской, со всеми, кроме великодержавных, структурными качествами, только что адаптированными под местные условия. И тут самое время напомнить, что на архетипном уровне «женственность» страны (каждой) имеет несколько противоположных ипостасей: «матерью» она смотрит «внутрь себя», тогда как «внешне», для «чужих» (а всякий «чужой» – потенциальный захватчик) выступает в роли «женщины» – объекта подчинения, имплицитно сексуального: половые насилия армий на завоеванных территориях (нередко абсолютно иррациональные и немотивированные, как, например, описанный в мемуарах А. Терца-Синявского («Доброй ночи») случай массового насилия советскими воинами только что *освобожденных* и еще полных радости пленных женщин немецкого концлагеря, с которыми, не без цинизма замечает А. Терц, можно было бы прийти к согласию и без насилия) всегда имеют скрытый ритуальный смысл – победитель, овладевая чужестранкой, тем самым символически утверждает свое пра-

* См.: Эпштейн М. Блуд труда // Родник. 1990. № 6. С.48–51.

во на «репрезентируемую» ею территорию, даже если это территория концлагеря... Это замечательно описано еще Мопассаном – его патриотки, которые отдавались прусским офицерам, отказывались идентифицировать себя с «женщинами Франции», определяя себя формулой: «Я не женщина, я паскуда» («Мадемуазель Фифи») – яркий пример и неопровержимое доказательство метафизической *нескоренности* Франции, сколько бы ни топтали захватчики ее физическое «тело».

Соответственно, сознание колониального, даже униженного, покоренного и безраздельно захваченного чужаками народа четко поляризуется по «мужской» и «женской» «линии»: женщине для сохранения своего национального достоинства в колониальных условиях, в принципе, достаточно полностью исключить тех, кого она реципирует как завоевателей, из числа потенциальных сексуальных партнеров (мопассановские героини как раз и выявляют собственное *национальное* достоинство – ценой *женского*). Как «для других», так и «для себя» она сама символически и есть *страна завоевания,* и недаром сквозной темой украинского фольклора эпохи турецко-татарских завоеваний является трагедия «пленной девушки», предназначенной для гаремных утех врага: Маруся Богуславка освобождает земляков из темницы, но возвращаться домой отказывается не потому, что отдает предпочтение «роскоши турецкой» и «лакомству несчастному» (за этот поступок ее в любом случае не «лакомство» ожидает!), а потому, что «потуречившись, побасурманившись» (комплекс вины!), автоматически потеряла в собственных глазах *право принадлежать* к «краю веселого, мира крещеного», сама себя избавила от групповой (этнической, конфессиональной – сегодня мы бы сказали «национальной») идентичности, не приобретя вместе с тем новую идентичность (поскольку и «роковой день Пасхи» помнит, и не забывает, что остается «пленной девушкой»!). В определенном смысле тут срабатывает та же самая формула «Я паскуда» – подонок, аутсайдер, отрезанный член сообщества: в той, еще «неколонизированной» системе ценностей женщина, отдавшись завоевателю, начинает воспринимать собственное тело как никчемное, «вынутое» из системы мифологизирующих этнокультурных кодов. Строго говоря, диагноз «колонии» – и «телом» (политически, административно, культурно-институционально), и, что более важно, «духом» (мировоззренчески) – Украине можно поставить не ранее, как с XIX в., когда николаевское размножение по целому краю московских гарнизонов повлекло за собой массовую «катеринизацию» *сельских*, воспитанных в духе архаично-патриархальной (и – этнокультурно цементирующей!) этики женщин: многотысячная «армия» «Катерин», т. е. «покрытых» солдатской «любовью» сельских женщин – самый четкий индикатор радикальной перемены в структуре национального «инь»: Украина-женщина своего завоевателя *полюбила* и *приняла*[4].

Намного сложнее в колониальной культуре дело обстоит с мужским, «мужественным» сознанием. В целом даже с чисто антропологической точки зре-

ния любые формы социального принижения всегда задевают мужчин намного сильнее и непосредственнее, нежели женщин, – уже по той простой причине, что для женщины работа и родина являются разъединенными, параллельными (и поэтому обычно конкурентными, если не взаимоисключающими) способами личностной социализации, в то время как для мужчины они неразрывно связаны (настолько, что карьера становится также и непременной составляющей матримониальной привлекательности): проще говоря, если для женщины кухня и детская остаются ее неотъемлемым «резервным плацдармом» для отступления, то мужчине отступать «некуда», – вот почему он более восприимчив и зависим от общественной атмосферы. Как полуиронично заметил Ф. С. Фицджеральд в романе «Ночь нежна», «взрослому арийцу унижение никогда не может пойти на пользу. Если он прощает, это означает, что оно вросло в его жизнь, что он отождествил себя с причиной своего унижения», – поэтому нынешние, уже достаточно сбанализированные литературой и масс-медиа голошения на постсоветских пространствах, что коммунизм «уничтожил мужчин», не должны нас удивлять... Положение мужчины зависимого, «второсортного» народа проявляется еще на порядок более сложным и драматическим. Проблема национальной и сексуальной тождественности[5] для него куда более запутана, нежели для женщины, уже потому, что его самоидентификация с собственной страной не прямая, как у нее, а опосредована «ино-полом»: она ему представляется как Мать. Одновременно его прямая интегрированность в организованные метрополией социальные структуры, предназначение которых этой Матерью овладевать (например, служба в имперской армии), закономерно двоит в сознании ее образ – на Мать, с одной стороны, и покоренную (сексуально униженную) Женщину – с другой[6]; то есть на него заранее – еще пока «дойдет до сознания» в онтогенезе духа – заготовлена ловушка экзистенциально-напряженного выбора между двумя ролевыми моделями, которые со временем закрепляются в колониальной культуре на правах альтернативных архетипов.

Во-первых, колониальный мужчина может согласиться с «женскостью» земли своего рождения как сексуально нетронутой, занять «внешнюю» по отношению к ней позицию – в пример просится известный из литературы (в том числе и российской) феномен «служилых хохлов», шевченковских «землячков с оловянными пуговицами», классических унтер-офицеров и сержантов украинской литературы – от датированного 80-ми гг. минувшего столетия «ундер-цера» Сидора Макаровича Притики из одноименной повести Т. Зиньковского, которую украинским детям необходимо было бы изучать в школе, до, уже в 1960-е гг., не менее колоритных героев Г. Тютюнника, которые приходят в родное село похвалиться: «А вот в нашей части, где я в данный момент служу, у каждого младшего командира, как и у офицеров, три формы: парадная, выходная и рабочая» («Сын приехал»); условно говоря, это ***архетип сержанта,*** причем «сержант-

ство» как тип мужской колониальной психологии, известно, не ограничивается рамками армии... Отметим, что это ревностное, почти чувственное желание «служить», иерархически подлежа командиру, то есть «внешнему», стороннему *мужскому* предводителю («начальнику!»), есть в своей основе вовсе не маскулинное, а скорее гомосексуальное: лучше всего это видно на примере Гоголя, у которого это пристрастие к «службе» (естественно, «государственной», а какой же еще, даже собственно литературное творчество автор «Мертвых душ» приниженно *оправдывал* – говорил, это тоже «служба»[7]!) приобретало просто-таки навязчиво-маниакальный характер – и пренатурально соединялось с недвусмысленным ***страхом женщины***: ведьмы, утопленницы, жестокой красавицы, грозной и таинственной Природы, которая, только герой намеревается ее «оседлать», как Хома Брут «сотникову», оборачивается против него карающей силой. Собственно, Гоголя в украинской культуре следовало бы назвать «отцом» этого архетипа. Другой, полярный архетип был с не меньшей художественной силой артикулирован его современником – Шевченко.

Этот другой выбор украинского мужчины (по понятным причинам, значительно менее популярный!) – остаться «на стороне матери» (наивно, но, по сути, очень точно сформулированный современным поэтом, «с матерью в одиночестве») в определенной степени означал ее сексуальное покорение, – с точки зрения собственно мужского, «мужественного» достоинства этот выбор представляется ненамного лучшим, в нем выразительно проявлялся своеобразный «***архетип байстрюка***» – сыновье *неуважение к матери,* а следовательно, ео ipso, к женщине вообще (не случайно тот самый Г. Тютюнник, едва ли не единственный наш «подсоветский» прозаик, который был в состоянии без народнической слащавой сентиментальности, жестко и безжалостно показать рутину традиционной сельской этнокультуры как процесс самораспада, «новой катеринизации»[8], начинал («Сумраки») – оригинально, среди прочего, по-российски, ведь с позиции-«извне» написано! – с образа увиденной глазами мальчика *матери, которая отдается чужому,* – и через это сразу наткнулся на ключ к своей основной теме). Само это «родовое», генетическое неуважение справедливо уловила в произведениях украинских литераторов-мужчин, от Стефаника и Винниченко до поэтов-«пражан», поэтесса Елена Телига. Ее весьма интересная статья 1935 г. «Какими нас хотите?» затронула очень важные вопросы, которые на десятки лет так и зависли в украинской культуре без ответа, разве что сама автор попробовала их закрыть – соответственно с узких, национал-партийных позиций. Главное – и тут ее интуиция художницы, слава богу, взяла верх над «партийными» программами, – Е. Телига выразительно указала на то обстоятельство, что «женщина в каждой нации является такой, какой ее хочет видеть мужчина»*. Правда, в своем феминизме она не шагнула так дале-

* Теліга О. Якими нас прагнете // Олена Теліга: Збірник. Ред. і прим. О. Жданович. Изд. Укр. Золотого Креста в США, 1977. С. 77.

ко, чтобы поставить под сомнение принудительный модус такой зависимости, ее возмущало только то, какой сам «хочет» (характерная мимовольная сексуальная импликация обращения!) свою женщину украинский мужчина. Отсюда своеобразное «социальное утверждение»: не хочет нас такими и такими, а хочет – вот такими, – кивок в сторону англосаксонских и скандинавских литератур, – и укоры авторам-мужчинам за монотонную галерею «рабынь» и «вампиров» («вамп», в принципе, и есть та самая рабыня (сексуальная), только, если можно так сказать, «романтизированная») – другую украинскую женщину они принципиально неспособны разглядеть... Но в этом не их вина. Как мы видим, – это «родовое клеймо» их украинскости, и нужен гений не только артистический, но и, что случается еще реже, этический, чтобы подобно Шевченко, начав (в «Катерине») с осознания своей Матери как использованной «москалями» женщины, все-таки, разрываясь от душевной муки, любить ее «щедрым сердцем». «Слом» П. Тычины, чья артистическая гениальность не подлежит сомнению, начался не с «Партия ведет» и даже не с предсказанной М. Коцюбинским дегуманизации человека в стихах начала 1920-х гг. – а еще раньше, с прощания со Скорбной Матерью, «пренепорочной Марией»-Украиной – и приглашением «жены отважной, девы греховной», «нагой – без одежды, без прикрас», которая на вопросы, «чья же ты такая?» отвечает, стыдливо улыбаясь: «всех, твоя» («Мадонна моя...», 1920): тут уже чистая колонизация позиции на «сержантских» основах – перевоплощение Матери в Великую Блудницу (читай – снятие табу на инцест), после чего если только что и оставалось «нам свое делать», так это «целовать *туфлю* папы» (Сталина) и становиться на верную, до конца дней, государственную службу соцреалистической доктрины. С другой стороны баррикад современник П. Тычины (и интересный оппонент!) Е. Маланюк демонстрирует яркую одержимость «комлексом байстрюка»: в отличие от советского «сержанта», который групповое изнасилование, «промискуизацию» национального «инь» с восторгом самопринижения «восславляет, поет», «байстрюк» выступает как «разгневанный молодой человек» преисполненный по отношению к Матери (читай: Женщины) кипучим разоблачительным пафосом: и тело ее «отравлено мертвотою души», и вообще, никто ее в истории не насиловал – «давала каждому сама» (sic!!!). Как мы видим, символичная мужская оппозиция «Шевченко – Гоголь» в XX в. дублируется уже в гротескно-заостренной, лишенной каких-либо знаков любви форме...

Кстати, классическим с точки зрения колониальной психологии феноменом является своеобразный, на протяжении практически всего столетия создаваемый украинскими мужчинами (от композитора Д. Сичинского до романиста П. Загребального) культ Роксоланы – женщины, безусловно, неординарной, типично «ренессансной» (качества, которые вряд ли тогда могли ярко проявиться в Украине!), но сложно представить, чтобы какой-нибудь уважающий себя народ впадал в приступ патриотической гордости от того, что его

дочь украшала чужие гаремы. А культ строился именно на этом: на повелительной любви султана к «нашей Насте из Рогатина», в то время как политическая карьера Анастасии Лисовской – дипломата, реформатора и интриганки, наверняка не уступающая карьере какой-нибудь Екатерины Медичи, – остается будто «за кадром», как малосущественная для культа (это воистину клинический комплекс недооценки – когда привлекательность «своей» женщины для чужаков автоматически возвеличивает в глазах мужчины как ее собственный сексуальный статус, так и, eo ipso, статус репрезентированного ей «материнского» сообщества). Факт, что женщина, которая «отходит» от национального «тела» обслуживать иноэтнический генофонд, может идеализироваться почти как модель национальной женскости, наиболее полно доказывает, что это «тело» себе не принадлежит: бессильная мужественность фетишизирует захваченную чужаком женственность, как, опосередованно, саму ту «чужую» силу. Отсюда один шаг к тому, что можно было бы назвать «синдромом Авраама в Египте»[9], – к скрытому (но, пожалуй, только психологически) сутенерству («чтобы хорошо было мне через тебя»!), передаче женщины для сексуальных услуг своему «повелителю»: этот мотив, присутствующий везде как символ чисто мужской версии подчинения, представлен в драматургии самой известной из наших писательниц – Леси Украинки[10] и, что особенно пикантно, до появления украинских феминистских исследований решительно упущенный «мужской» критикой (первым его заметил канадский исследователь Р. Веретельник).

Словом, или «сержант», или «байстрюк» – в колониальном сознании «женственность» для мужчины является чем-то априорно-порочным, и не ей он противопоставляется своим полом (говоря феминистским сленгом, не она создает для него того *другого*, через которого только и возможно осознание мужчиной собственной родовой самости), – не ей, а прежде всего «чужой» *победоносной* (это главное!) «мужественности». Стремление стать вровень с этой последней нередко порождает у колониального народа то, что можно было бы назвать «комплексом Алексея Разумовского», или гоголевского Андрея: «овладеть императрицей», или прекрасной полячкой, – сексуально утвердиться над женщиной-повелителем (этот «поиск идеала женщины среди чужих» первой заметила у украинских литераторов Е. Телига, несмотря на то что не стала комментировать. Примечательно, что и у М. Хвилевого, которого она приводит в качестве примера истинно-мужеского, «скандинавского» уважения по отношению к женским героиням, «блестящая Аглая», которая наставляет украинского мужчину на путь украинского [sic!] национализма, – не кто иная, как россиянка!). Однако на данном пути – избавившись от унаследованного статуса приобретения собственного «ян» через завоевательское «инь» – нашего «сержанта» или «байстрюка» парадоксальным образом ждет то же самое, что и Андрея в комнате панночки («дочь воеводы смело подошла к нему, надела ему на голову свою блистательную диадему, повесила на губы ему серьги и накинула на него

кисейную прозрачную шемизетку с фестонами, вышитыми золотом. Она убирала его и делала с ним тысячу разных глупостей...», как минимум подозрительной представляется эта трансвестия, после которой казак выглядит не как *мужчина*!): напротив того, как для победителя сексуальное овладевание женщинами захваченной страны подтверждает собственно-маскулинное на нее право, при обратном отношении полов мужчина «побеждает» *только* как «либидо», но НЕ символически, – то есть в результате в любом случае остается покоренным, даже в традиционной патриархальной культуре, где в противоположность женщине, которая является «только полом», мужчина ab definito – и «пол», и «человек», «половая» (альковная) победа неминуемо приводит его в «женское состояние» (отдадим должное художественной проницательности Гоголя!).

Подводя итог, можно сказать, что колониальные «ян» и «инь» трагически и безнадежно разделены чужим вмешательствам[11]. А поскольку при этом еще и сохраняется инерционное давление «ролевых моделей» патриархальной культуры (той, где «люди – только пол мужской») и ко всему этому добавляется тоталитарный комплекс кастрированного пола, то в результате и появляется эта противоприродная «амальгама» недвижимо забетонированной «невинности», при которой наименьшее проявление гендерной открытости – как с «мужской», так и с «женской» стороны (про это больше известно с последнего!) – порождает буквально эффект взрыва...

«Наибольшее презрение, нахальство и агрессивность в отношении женщин демонстрируют те, кто не уверен в своем мужском достоинстве»*, – отмечала С. де Бовуар. А наименшую уверенность «в своем мужском достоинстве», можно добавить, демонстрирует сын покоренного народа (подобное подозрение – что «аффектация брутальности против «слабого пола» у украинских авторов «вызвана желанием самооправдания по причине отсутствия мужской брутальности там, где ее действительно необходимо проявлять»**, – появилась уже у Е. Телиги). Ничьей вины тут нет – это разыгранная на кону истории двухсотлетняя драма, в которой для мужчины чуть ли не единственным способом утвердить свое как национальное, так и, ipso, гендерное и сексуальное достоинство – свою мужскую *целостность* – было встать на защиту Матери против чужой «фаллической» (вооруженной) силы, – по сути это двухсотлетняя непрекращающаяся война за право «мужественности», – война, потери в которой не сосчитаны – и никогда не будут сосчитаны. «Никто из моих знакомых диссидентов, даже украинцев (не говоря уже про остальных), никогда не слышал, что в 1961 г. только в одной Львовской области были приговорены к расстрелу сорок человек (по политическим статьям. – *О. З.*), – пишет, например, в своих

* Бовуар С. Другой пол. Т. 1. С. 37.

** Теліга О. Якими нас прагнете? / Там же. С. 72–73.

воспоминаниях советский диссидент М. Хейфец. – ... Тихо и без вести погибали за родину рабочие и крестьяне, веря, что нечто прорастет из их крови...»*. Погибали не только рабочие и крестьяне – погибали *мужчины*: возвращая себе гармонию «национального пола». Имеются сведения, не знаю, насколько документально подтвержденные, – будто в битве под Крутами московские большевики перед расстрелом кастрировали украинских юношей: зная норов той власти и то, что творилось в следственных тюрьмах НКВД, поверить в такое не сложно, но если это действительно так, то символически-колонизирующее значение этой акции можно приравнять разве что к вышеупомянутой «катеринизации» украинских женщин: колонизатор «берет» страну – насилуя ее женщин и «обезоруживая» (кастрируя) мужчин. Все, что имело место в истории потом – крестьянские повстанческие отряды эпохи коллективизации, безрассудная, буквально не «на жизнь», а «на смерть», борьба ОУН-УПА, безнадежное, из года в год возобновляемое сопротивление разрозненных одиночек, которые гибли «тихо и без вести», диссидентское движение, – было, в символическом смысле, попыткой «противостоять Крутам». Украинская женскость все это время оставалась в культуре в статусе символической «пленной девушки», которую необходимо освободить, – она «издалека», «из неволи турецкой» будила в мужчинах – даже не эротическое желание, но уснувшие патриотические чувства: как таковую ее можно было любить и жалеть, бояться и идеализировать – невозможно было только уважать. Для ее собственного голоса – «от себя» и «про себя» – в системе ценностей просто не было места.

И вот что интересно: все это происходило в культуре, которая – по крайней мере среди славянских – отличается едва ли не самой древней традицией женской литературы! История светской («книжной») украинской поэзии de facto начинается с женщины – луцкой шляхтянки Елены Копоть-Журавницкой, перу которой принадлежит скандальный рифмованный «пасквиль», за который ее в 1575 г. вызвали в суд за «оскорбление чести». Благодаря этому одному из первых в новой истории «литературных судилищ» («традиция», что в XX столетии замыкается Д. Г. Лоуренсом, Г. Миллером и В. Набоковым...) сохранился и текст «подсудного» стиха, причудливым и полностью понятным для современного украинца языком написанного. Что касается богатой украинской фольклорной лирики (свыше двухсот тридцати тысяч записанных песен и баллад!), то примерно две трети ее, как подсчитал еще в прошлом столетии М. Максимович, составляют женские голоса – «прямой язык» тысяч и тысяч безымянных (исключения можно пересчитать на пальцах), нередко и гениальных поэтесс, которые доносят к нам сквозь века живым и понятным языком чувственную ткань женской жизни. Украинский модернизм в значительной мере обязан своим существованием первой откровенно феминистичной женщине-автору –

* Хейфец М. Українські силюети. Мюнхен: Сучасність, 1884. С. 202.

Ольге Кобылянской, а несомненной вершины достигает в поэтических драмах Леси Украинки, формально принадлежащей к пантеону «неприкасаемых» национальных классиков... Несмотря на это, ни один исследователь даже не попробовал реставрировать непрерывную длительность этой традиции, вывести ее на свет из таинственных, темных уголков литературной сцены, где она обрастает архивной пылью (у нас даже нет хрестоматийной женской литературы!). В результате каждое новое поколение украинских женщин-авторов вынуждено начинать заново конструирование своей литературной родословной, на ощупь и вслепую, шаг за шагом находя для себя в архивной тьме затертые «ролевые модели» в традиции родного языка, – и хорошо, если просто затертые, а не до неузнаваемости переделанные критической интерпретацией под «образцовых украинских женщин», будто соответствующих всем предписаниям патриархально-колониальной культуры...

Собственно, в этом пункте наша национальная идентичность оказалась для нас своего рода творческой ловушкой. Как украинские писательницы (с ударением на предикаты), мы неминуемо стремились тем или иным способом эту подверженную угрозе идентичность отстоять – отклонение от «запретной» (в имперской терминологии – «националистической») проблематики однозначно встречалось как коллаборация с колониальной властью, само собой, молча свидетельствовало – точнее, лжесвидетельствовало, будто проблемы (читай – Украины как независимой культурной реальности) не существует, «что-и-необходимо-было-доказать». Вместе с тем отстаивание национального, в свою очередь, автоматически обустраивало другой, более утонченный в своей неприметности вариант цензуры, – задавая нерушимую, жесткую, законсервированную «на самозащиту» иерархию ценностей, в которой доля нации, разумеется, стояла на первом месте, а доля собственного детища, соответственно, терялась где-то на маргиналиях, как предмет для Литературы (с большой буквы!) малосущественный: «королева украинской литературы» должна была выступать в одном-единственном образе – Девы-Воительницы, а если силой своего таланта она из этого образа выламывалась, то уже дело критики было поместить ее назад в тот лопнувшийй по швам канон, чтобы в приличном виде представить перед глазами читательской публики, с последующими поколениями включительно.

Самой пострадавшей жертвой такой «гендерной чистки» стала, парадоксальным образом, наиболее уважаемая (по собственному безжалостно-трезвому диагнозу, «почитаемая, но не читаемая», и по ее смерти положение нисколько не изменилось...) писательница Леся Украинка, которая в корпусе своих стихотворных драм совершила самую настоящую «культурную революцию», «переписав» ключевую для европейской культуры часть античной и иудейско-христианской мифологии таким способом, что каждый классический сюжет преобразился из мифа патриархального – в полноформатно-«женский». История

падения Трои разворачивается вокруг фигуры Кассандры – протагонистки одноименной драматической поэмы и прочитывается как трагедия неуслышанного женского голоса; история Христа предстает зеркальным отображением двух его зафиксированных Евангелием последовательниц – Мириам (Марии Магдалены) и Иогании, чьи личные драмы показывают фигуру обожаемого ими Учителя в совсем неожиданном, «апокрифическом» свете; в конце концов, в ее версии Дон Жуана, до сих пор уникальной для мировой литературы, реверсия «гендерных ролей» достигает уже демонстративно-исключительной, гранично завершенной формы: архетипального искусителя последовательно подчиняют две женщины, одна из которых – Долорес – господствует над его душой, другая – Донна Анна – над мужской силой... По сути, драматургия Леси Украинки представляет собой не что иное, как грандиозное «перепрочитывание» европейской культурной истории с альтернативных позиций – с точки зрения «другого пола»: тут впервые, по красивой формуле Ж. Деррида, «маргинальное стало центральным» – и в таком качестве продолжало оставаться неузнаваемым украинской культурой на протяжении практически всего XX столетия. Только на рубеже 90-х (и к тому же не в Украине, а в Канаде) Р. Веретельник впервые заметил, что провербиальное творческое одиночество Леси Украинки «никогда не рассматривалась как результат ее положения женщины, которая пишет в мире, где женщины и их проблемы не считаются значимыми»[12]. Исследователь забыл добавить к этому только одно: что вместе с тем вокруг фигуры поэтессы был создан типично колониальный миф, репрессивный и ущербный, и не только в отношении собственно женского творчества, но и литературы в целом.

Здесь небольшое уточнение. Взятые сами по себе литературные мифы – феномен не только желательный («необходимое зло!»), но и жизненно важный для полноценного функционирования литературы: как собственно текст художественная литература существует, строго говоря, лишь для профессионалов, иначе – для ее создателей или для тех, кто ею «живится», строя на ее основе тексты «другого порядка» (литературных критиков); за границами этого замкнутого цикла – то есть в тех случаях, когда ей «удается» прорваться в массовое читательское сознание, – литература функционирует прежде всего как *миф*, и только в форме мифа может влиять на менталитет эпохи: миф тогда становится «проводником» текста, обволакивает его своим эмоционально-суггестивным («магическим») контекстом и таким образом обеспечивает ему культурное долгожительство, – именно в ауре мифа текст начинает излучать ту притягательную энергию «вечной тайны», которая порождает новые и новые вопросы и таким образом «наращивает» вокруг него следующие «культурные пласты» – цитат и парафраз, экранизаций и инсценировок, разного рода интертекстуальных игр и т. д. Репрессивным же литературный миф становится как раз тогда, когда не *открывает* текст для выхода в бесконечное интерпретационное

пространство, а наоборот, закрывает его, делает плоским, линейным – блокирует доступ к многомерности играющих в нем смыслов; соответственно, когда речь идет о мифе литературной фигуры, – автоматически деиндивидуализирует ее, переиначивает образ в *канон*, который в дальнейшем репрезентируется памятником – «очищенным» от индивидуальных черт «истуканом», под который, не слишком и трансформируя, можно подставлять сколько угодно реальных людей, не особо беспокоясь о схожести (так, например, «бронзовый» Шевченко советской культуры – ни в коем случае не исторический Т. Г. Шевченко, а канонический певец угнетенных масс, иначе Кобзарь, который в других географических координатах мог бы называться Франсуа Вийоном или Робертом Бернсом...). Миф Украинской Поэтессы – Девы-Воительницы – имеет такой же репрессивный характер. Далее я пробую обосновать этот тезис, а заодно и присмотреться, с каких таких «партийных», идеологических позиций этот миф создавался и продолжает создаваться.

Для начала приведу один курьезный (мы уже условились, что курьезы достойны внимания!) пример из собственного опыта. Несколько лет назад одна газета аргентинской диаспоры напечатала про меня статью под заголовком, способным парализовать и самое богатое воображение: *«Неужели у нас будет четвертая Леся?»* (sic!!!). Немного отойдя от «культурного шока», вызванного видением этих нанизанных цепочкой «Лесь» – вроде клонированных копий из фантастического фильма или размноженных рядами Мерилин Монро на известном полотне Энди Ворхола, только с пришпиленными на груди номерами, – я отважилась собственноручно провести в киевских литературных кругах любительское социологическое исследование, показывая коллегам из писательской братии только заголовок газетной статьи и предлагая угадать, кто, по их мнению, мог бы фигурировать в качестве «Леси-два» и «Леси-три». Реакция – прежде всего взрывной хохот – оказалась настолько схожей, что где-то на десятом-одиннадцатом опросе исследование пришлось прекратить: коллеги-литераторы (все, нота бене, мужчины!) не сговариваясь, как отличники из одного класса, повторяли то же самое: третья – конечно же, Лина Костенко, а вторая – скорее всего – Телига. Попадание было стопроцентным, без единой «ошибки» – курьезы курьезами, а все мы ходили в одну школу...

«Единый знаменатель» (кроме половой принадлежности), под которым такие «разнокалиберные» по культуре и таланту фигуры мгновенно нанизываются в украинском сознании на одну ниточку (только это не «миф Леси Украинки», не «миф Елены Телиги», не «миф Лины Костенко» – нет, отдадим должное интуиции заокеанского земляка, de facto существует только «миф Леси», а все перечисленные в него входят, как маленькие матрешки в большую, как в китайской головоломке маленькие сундучки в один большой, и что с ними сам упомянутый прообраз – Леся Украинка – имеет не больше общего, нежели «номер второй» и «номер третий»), – этот знаменатель полностью очевиден: «един-

ственный мужчина» (лучший мыслимый комплимент для женщины в патриархальном социуме: не баба – а казак!). Так сказал Иван Франко – о юной Ларисе Козач: желая похвалить не столько ее саму, сколько пристыдить ее коллег-мужчин[13], и никакими Кассандрами и Доннами Аннами этого предначертания не изменить – проще всех тех женщин вообще не касаться (что cher Maitre, как, не без доли иронии, обращалась к нему Леся Украинка в письмах, готов был с легким сердцем и сделать, ведь смог в той рецензии свысока и в перспективу, одним росчерком пера остановить ее драматические колебания, – и дело тут, известно, не в какой-нибудь там недоразвитости литературного вкуса вообще: Р. Веретельник справедливо отмечает, что творческая эволюция Леси Украинки «очень напоминает три стадии развития литературного феминизма, описанные Э. Шоволтер: «Вначале наследование господствующей традиции, далее протест против стандартов и ценностей и, наконец, открытие себя, свободный как от зависимости, так и от противостояния поиск собственной идентичности»*, – Леся Украинка, как и каждая женщина, что берется за перо, удостаивалась похвалы и поддержки до тех пор, пока подстраивала свой талант начинающей под «мужские» стандарты патриархально-народнической лирики, демонстрируя, что может «не хуже»; когда же «Одержимой» начался «поиск собственной идентичности», бунтарка обрекала себя в лучшем случае на замалчивание). Чтобы нравиться, «Лесе» необходимо было служить «живым укором» современникам-мужчинам – за «недостаток мужественности» в борьбе за национальное освобождение[14].

Елена Телига – молодая, красивая и удивительно женственная – идеально вписывалась в этот канон обстоятельствами своей биографии: пламенная националистка, которая поехала «перестраивать Украину» под немецкой оккупацией, где в 1943 г. была расстреляна в Бабьем Яре, volens-nolens заставила тем самым и современников и потомков трактовать себя уважительно, по «мужским» меркам. При этом у Телиги тоже был «свой Франко» – в лице Дмитра Донцова, уже правдивого, без единой кавычки, cher Maitre'a, по ее собственным словам, «спутника» (эротический аспект взаимоотношений Донцова и Телиги «не любовь, не прихоть и не приключение – еще не всему зваться дано!», здесь несущественный, поскольку в любом случае он, безусловно, был для нее, как сказали бы южноамериканские психоаналитики, «отцовской фигурой»), который при жизни нежно-уважительно звал ее «милым созданием»[15], а уже после смерти «посвятил в рыцари»: «женщина-рыцарь» звучит, согласитесь, ничуть не хуже, чем «единственный мужчина». Стоило Ю. Шерехову (Гр. Шевчуку) заметить, что поэзия Е. Телиги вырастает из девичьей альбомной поэзии**,

* Weretelnyk R. Op.cit. P. 4–5.

** См.: Шевчук Гр. «Без металевих слов і без зідхань даремних» //Арка (Мюнхен). 1947. Ч. 1. С. 10.

как эмиграционная критика гневно набросилась на него за – дословно! – попытку «скомпрометировать» поэтессу (только через двадцать лет, упорядочивая «Координаты», Б. Бойчук и Б. Рубчак берут на себя смелость обратиться к «деликатной теме», с отчаянием еретиков провозглашая: «Одна из самых больших ошибок некоторых комментаторов поэзии Телиги – это допущение, что ее творчество «мужское». На наш взгляд, в творчестве Елены Телиги... заметна настоящая, прекрасная женственность»*): непререкаемое доказательство, что женственность («девичество» – лишь одна из ее версий) для «Леси» – это снижение ранга, презумпция второсортности – ее необходимо оправдывать, прятать под корсет «мужественности»[16], иначе будешь «разжалована» до уровня «дамской комнаты» – по несколько брутальному определению М. Элман, литературы независимой, как общественная уборная под буквой «Ж»** (где мартовские выпуски журналов пестрят подборками «так называемой женской поэзии», как обычно говорилось в ритуальных «отчетах» съездов писателей, и все это приукрашено фотоснимками красивеньких личиков поэтесс – хорошо еще, если не «ню»!): перспектива, особенно при наличии определенных литературных амбиций, что и говорить, неутешительная.

На самом творчестве Телиги, однако, этот установленный мифологическим каноном психокомплекс *страха перед собственной женственностью* все же не отразился и «мутаций» поэтического голоса не вызвал. Куда более сложным тут представляется случай «третьей Леси» – Лины Костенко, «канонизированной» по той же самой схеме – противопоставление коллегам-мужчинам как эталона «мужского» («мужественного») поведения: в начале 70-х, когда среди украинских «шестидесятников» очертилось недвусмысленное коллаборационистское «отклонение», ярко отмеченное выходом в свет приснопамятной Драчевой книги «Корни и кроны» с последующей государственной (Шевченковской) премией (за худшую его книгу!), в нашем литературном сообществе по обе стороны океана закрепилась мысль, с убийственным лаконизмом сформулированная З. Попадюком в лагерных разговорах с М. Хейфецем: «Из той четверки одна Лина Костенко осталась поэтом»***. Напомним, что в колониальной культуре «поэт», как и в XIX столетии, в эпоху национально-освободительных движений, автоматически означает политического оппозиционера, преследуемого властями выразителя национальных интересов. Поэтому для женщины, которая во время «Корней и кроны» писала «Альтернативу барри-

* Координати: Антологія современної української поезії на Заході. Мюнхен: Сучасність, 1969. Т. 1. С. 145.

** Ellman Mary. Thinking about Women. New York: Harcourt, Brace&World, Inc., 1968. P. 33.

*** См.: Хейфец М. В українській поезії теперь більшого нема… // «Не відлюбив свою трівогу ранню…» Василь Стус – поет і людина: Спогади, статті, листи, поезії. К.: Укр. письменник, 1993. С. 245.

кад», роль была предначертана заранее – Франко, Донцовым и десятками, сотнями известных и безымянных «хранителей печати»: и «постриг» Лины Костенко «под Лесю», начатый еще в 1960 г. Е. Маланюком и продолженный новым поколением критиков[17], а спустя некоторое время и самочинное посвящение поэтессы в «лесеведы» – словно у нас недостает «лесеведов», где ее ожидала очевидная на данном этапе неудача, – все это есть следствие инерции колониального мифа. Примерив на себя «не по размеру» сшитый «рыцарский корсет» и выступая уже «от него», а не «от себя» (к тому же и с чисто «франковскими» дидактическими укорами в адрес мужчин: «На самом ли деле необходимо, чтобы женщина была мужчиной? / Спасибо вам, спасибо за этот приоритет»), Л. Костенко обрекла себя на настоящую, недооцененную критикой творческую драму – на фактическое насилие над природой собственного дарования (похоже на то, как в Древнем Китае девочкам бинтовали ножки, чтобы не росли больше «правильного» размера, кстати, тоже исходя их эстетических соображений...). Наиболее сильную сторону ее творчества составляет аутентичный, фольклорный архетип Мудрой Бабы – образ, который не случайно во множестве раз появляется в ее произведениях в течение десятилетий! Самое время вспомнить, что в современном психоанализе осознающая себя, самоуправляемая и самодостаточная женскость – та, которая, по словам О. Кобылянской, «сама себе является целью» и, таким образом, только и способна создать надлежащую основу для полноценной литературы, – реализуется в трех архетипальных ипостасях: Девы, Матери и Мудрой Бабы*. Только через всех их вместе женская идентичность полностью артикулирует себя в культуре. Лучшие произведения Л. Костенко прежде всего подкупают непритворной «этнической искренностью» мудрых, трудной (и на самом деле «мужской»!) жизнью закаленных грустно-насмешливых интонаций, с которыми старая крестьянка, правдивая «народная философиня», может, если ее хорошо «разговорить», поведать историю «той самой Ивги», или мечтательной молодой девушки из Катериновки, которая «все просила, чтобы у нее в хате на потолку кто-нибудь небо нарисовал», или распятия Иисуса, своей эпично-примирительной интонацией разбудив в слушателях светлую катарсисную печаль. За границами же этого голосового диапазона, в вынужденном амплуа «третьей Леси», куда ее силой подталкивает однажды принятая мифологическая роль, Л. Костенко все время надсадно «срывает голос»: запрограммированное стремление быть на «ты» со всей мировой культурой сразу (что само по себе свидетельствует лишь о «непереваренности» той культуры!) всякий раз оборачивается в лучшем случае вторичностью тем и приемов, в худшем – до отвращения наивным школярством и

* См.: Woodman Marion. Conscious Femininity: Mother, Virgin, Crone // To Be A Woman: The Birth of the Conscious Feminine / Ed. by Connie Zweig. Jeremy P. Tarcher, Inc. Los Angeles, 1990. P. 98–110.

комическими «петухами», а *демонстративная* «мужественность» оборачивается нарцистическим самолюбованием (нарциссизм С. де Бовуар вообще считала закономерным следствием культурно-исторической драмы «другого пола»: воспитанная в традиции восприятия себя как объекта [мужских желаний], женщина склонна и демонстрировать себя как объект [для поклонения], соответственно «страстью», которая преследует многих писательниц, является самовлюбленность, которая деформирует их искренность, ограничивает их и мельчит»*). Что касается Матери, то этот образ уже без остатка поглощается «баррикадно-борцовским» (читай: «единственно-мужским») каноном. А вот для «паблисити» Л. Костенко охотно фотографируется с дочкой и сыном и вообще не обходит их вниманием в своей ежедневной поэтической деятельности: причем в одном случае лирическая героиня сперва любуется собой пятилетней, а потом оказвается, что «это мой сын и похож он на меня». Даже при большой к ней симпатии трудно увидеть в этом хотя бы что-то похожее на «философию материнства». И дело здесь никак не в самой нарцистичности писательницы, как могло б показаться, – вот другая поэтесса той же самой «шестидесятнической» генерации, давно и бесповоротно загнанная критикой в «дамское гетто» Ирина Жиленко, в одном из стихотворений – проникновенной и открыто-воинственной апологии материнства с его автономным этическим кодексом – уже в процессе описания, ощущая на себе скептический взгляд новоявленного гамчикевича, с запалом «опережает удар»: «Дуреха?» Бабеха? Пускай! / Я согласна – дуреха и наседка. / Лишь бы только сынок улыбался, Лишь бы не болело ничего у сыночка...». Между тем ни в одной европейской литературе конца XX столетия такой стих не мог быть написан, и ни на один другой европейский язык он «не переводим»: мировая поэзия столетия гремит – без преувеличения «до небес»! – таким согласным хором женским голосов, которые подтверждают не только этическую, но и *эстетическую* претензию материнства на абсолют, — от гортанно-утробного, резонирующего матриархальными обрядовыми заклинаниями древних цивилизаций зова Габриэли Мистраль (кстати, бездетной!) через все те вознесенные к звездым атрибутам космогонического мифа пеленки и мячики, соски и попки Сильвии Плат и Энн Секстон до полумистических философско-исторических инсайтов «натуры натуранс» в «материнских» стихах Бэллы Ахмадулиной,— что, глядя сквозь призму этого художественного опыта, давно систематизированного, описанного в многочисленных диссертациях и растиражированного университетскими спецкурсами, совершенно непонятно: почему, собственно, «дуреха, бабеха и наседка»? Зачем с таким самопринижением ломиться в открытые двери, отстаивая божественнейшее

* Цит. по: Beauvoir Simone de. The Second Sex / Transl. And ed. by H/M/Parshley. New York: Alfred A. Knopf, 1971. P. 636 (в украинском переводе этот отрывок воспроизведен неточно).

из прав человека? Однако в том-то и дело, что всему «женскому», будь то материнство или любовь, расставания или домашние хлопоты, в украинской культуре заранее отказано не только в «божественности», а в элементарной эстетической ценности (тут можно вспомнить, что и Леся Украинка, и Елена Телига ушли из жизни бездетными, первая в 42 года, вторая в 36, и так и «не успели» закрепить в литературе какие-то другие «ролевые модели», кроме Девы-Воительницы, неземной, потусторонней – и, разумеется, бестелесной, т. е. – асексуальной). Следовательно, благополучно похороненный вскоре после войны европейским и североамериканским феминизмом, но вечно живущий в Украине гамчикевич пророс в *текст*, в сознание и подсознание украинок в роли автоцензора: ну баба я, баба, что с меня взять – «дуреха, бабеха и наседка», «сказано – женщина», «ох, я не Фауст. Я только женщина» (и, столкнувшись с этим «только» [у Л. Костенко], сразу вспоминаешь «северных соседей», у которых еще когда – еще в восемнадцатом году! – А. Блок, толерантный касательно «дамского» творчества, в конце своей жизни заподозрил – и задумался: «Женщина, возможно, тоже может пройти фаустовский путь»*...).

«Собственно-женский» духовный опыт был вынут из «мейнстрима» колониальной культуры и оставлен на откуп тем «неудачницам», которые «не вышли» на «единственного мужчину» (в целом во всей литературе только одна такая вакансия и существует!) и примирились со своей «богом данной», «прирожденной» вторичностью. Для этой «дамской комнаты» в начале 90-х был даже создан независимый журнал – «Пятая пора»: в названии использована цитата А. Ахматовой. («То пятое время года,/Только его славословь / Дыши последней свободой, / Оттого, что это – любовь», – причем любовь, само собой разумеется, «земная», а не «та, что провозглашает христианская вера» и которой «земная» есть всего лишь одно, хотя и самое сильное, проявление.) Вот о чем следовало б думать и писать нашим, будто вечно обрывающим лепестки ромашек («любит – не любит») женщинам, вечно Спящим Красавицам в ожидании Принца, который только и разбудит их поцелуем к настоящей жизни (а поскольку для таланта нет ничего более смертельного, как сознательно принятое самоограничение, то не удивительно, что среди женских дебютов традиционно преобладает куда более высокий сравнительно с мужскими процент «эфемерных» талантов: яркая многообещающая вспышка, а затем полное угасание. И вообще нашим литераторкам куда более натуральна консервация на определенном, однажды достигнутом творческом уровне с последующим автокопированием, нежели собственно поиск). Редактор «Пятой поры» поэтесса Любовь Голота в своих собственных стихах последовательно тиражирует (не говорю – «развивает», потому что развить это как раз и невозможно) именно такой – пассивно-ожидающий – женский образ: «Я женщина. Я трава. Я роса / Я без любви –

* Блок А. Дневник. М.: Сов. Россия, 1989. С. 266.

будто калина на морозе...» Здесь приходит на ум критический пассаж из недавно опубликованных мемуаров Эрики Джонг: «И что бы было, если бы мы писали про свою жизнь, не ссылаясь каждый раз на существование мужского пола? Разве можно представить себе такую ересь?» И далее – уже вовсе афористично: «Большая часть нашей жизни протекает в одиночестве или среди других женщин, однако нас просят освещать только тот узкий ее промежуток, который мы делим с мужчинами. За этим промежутком женское существование не выглядит беспросветной тьмой, но нас просят делать вид, будто дело обстоит именно так, и писать про любовь! любовь! любовь! – до тех пор, пока и нам самим подобное не надоест. Это и значит – быть другим полом: когда все твои радости и горести воспринимаются как второстепенные в сравнении с теми, которые ты делишь с полом противоположным»*. Именно так – или, как еще саркастичнее высказалась по этому поводу Керолайн Гейлбран, «быть «настоящей женщиной» – значит ставить мужчину в центр своей жизни и допускать туда лишь те события, которые не противоречат основополагающей роли мужчины»[18].

Таким образом, женскость в нашей колониальной или постколониальной (?) культуре до настоящего момента не являлась *эстетически легитимной* и вообще никогда не имела шанса развиться до самодостаточного состояния. «Женщины, женщины... Что знаю про женщин?» – вопрошает, и полностью оправданно, лирическая героиня Голоты. Ведь в самом деле – ничего, кроме того, какими их «желали» и «желают» коллеги-мужчины, отягощенные всеми соответствующими комплексами. В украинской литературе не мог появиться в определенное время даже «свой Мопассан» или «свой Д. Г. Лоуренс» – писатель, который почти полностью посвятил себя художественному исследованию женского мира «изнутри», несмотря на то что сам этот мир воспринимался им опосредованно, как объект *чужих* желаний... Вот и имеем теперь – вытянутых из столетней давности архива галицкого «Просвіту» «Роксолан» и «берегинь»; политиков, которые благословляют заседания женских сообществ пикантным заверением: «Мне всегда нравилось все женское» (фраза, после которой любой политик на Западе на другой день мог бы навсегда уезжать на дачу ловить рыбку, украинская же аудитория, полностью состоящая из женщин уважаемого возраста, реагирует – несоответствующим не только их возрасту – игривым хихиканьем); открытые нашей наконец (с опозданием почти на полстолетия!) «сексуально раскрепощенной» мужской прозой «груди», «попки» и другие интересные части женского тела – и не по времени радостные (с опозданием почти на двадцать лет!) откровения авторов, которые давно разменяли четвертый десяток, как все это приятно трогать и мять (это про такой сорт литературы американская романистка Элис Адамс злостно заметила: «трахают все, что

* Jong Erica. Fear of Fifty: A Midlife Memoir. London: Vintage, 1994. P. 132.

попадет на глаза, но на самом деле никогда *не видят* женщины»). А в тех случаях, когда авторов эмоциональной ювениальности в подобном и не обвинишь (например, Е. Пашковского), имеем полное, как для зрелого романиста, без преувеличения непрофессиональное, врожденное отсутствие *интереса* к тому, чего это стоит многочисленным, на один манер созданным героиням, которые с покорностью телок отдаются, беременеют и родят от его неприкаянных героев, обычно исчезающих в неизвестном направлении, – словно «замкнутый» в своей «мужественности» автор просто *не видит*, как рядом с неприкаянностью его обездоленных бомжей остается непрописанной *параллельная* женская неприкаянность (для молодой разведенной женщины с ребенком, которая возвращается к матери в село или маленький городок, «нагулянный» неизвестно от кого ребенок – это крах всех надежд на «нормальную» женскую долю, – нет, на этом даже не останавливается!), отсюда мы имеем во всей словесной культуре искаженный, неполный, половинчатый, если говорить в параметрах человеческой телесности, однорукий и одноногий, отрезанный мир «мужчин без женщин» (без субъективированной «от себя», «про себя» и «для себя», читай – «для Бога», озвученной женственности) – дисфункциональный мир дисфункциональной культуры.

Естественно, колониализм не заканчивается с принятием Декларации Независимости. К обнадеживающим симптомам нашего современного «гендерного возмужания» причисляю (не без иронии!) среди прочего и тот факт, что «Пятая пора» после трех выпусов бесславно сложила голову в экономической конкуренции, поскольку не заручилась поддержкой читателей. И вообще для большинства женщин-литераторов моего поколения (не говоря уже о последующих!) перспектива быть «коронованной» на «единственного мужчину» давно утратила свою привлекательность и воспринимается – если подобные попытки делаются – полностью иронично. «Дева» (даже пусть это будет «Дева-Воительница») как главный архетип украинской женственности, без сомнений, исчерпала себя. Разумеется, инерция антифеминистской, а то и прямо женоненавистнической критики будет оставаться, изменяя формы с ныне брутальных на более утонченные, еще не одно десятилетие – ориентируясь на западный опыт, можно допустить, что такая критика не уничтожима в принципе, по крайней мере до тех пор, пока в обществе сохраняются «неуверенные в себе» (по выражению С. де Бовуар) мужчины, способные артикулировать собственную ущербность на бумаге.

На протяжении долгого времени сама будучи объектом как раз такой критики – обвиненная в том, что мой роман, цитирую дословно, «а) разрушает устоявшийся в культуре образ женщины, б) негативно воздействует на общество (нацию), в) дезориентирует молодежь в отношении места и миссии полов в обществе, г) разрушает основы общественной морали» (шутки в сторону, господа!), я не в силах устоять против «человеческого, слишком человеческого»

соблазна ближе присмотреться к некоторым ее аспектам – не из авторского нарциссизма (я здесь не для того, чтобы обсуждать собственное произведение, да еще и незнакомое англоязычному читателю), а просто потому, что общественный и критический резонанс, вызванный моей книгой, намного больше говорит о современном украинском обществе, чем о его литературе.

Самыми острыми «камнями преткновения», которые вызвали бурю протеста, оказались (в порядке возрастания): не тот секс (существующий и до сей поры образ физической любви позволяет проявляться женщине, т. е. «настоящей женщине», определение см. выше, единственно возможной реакцией – стоном и судорогами физического восторга: как саркастически высказалась Дорис Лессинг в «Золотом дневнике», «нельзя перебивать мужчин, когда они рассказывают нам, что мы чувствуем с ними в постели*», в данном пункте возмущение вполне оправдано и объяснимо...); мужской «реванш» женщине за собственное социальное подчинение (как мы уже убедились, ничего особо нового для украинской литературы в подобном нет, уже у Леси Украинки эта тема эксплуатируется полным ходом, чего раньше как-то не замечали...); и, наконец, – используемая героиней ненормативная лексика: к моему большому удивлению, это вызвало наибольшее раздражение – язык не приняли даже те, кому в целом понравился роман и кто отнесся к нему с большим энтузиазмом, «взяв» два предыдущих «барьера». Отмечу, что в произведениях писателей-мужчин моего поколения герои и до меня ругались вовсю, и никого, кроме разве что престарелых католичек из западной диаспоры, которые ухитрились сохранять ментальность довоенного галицкого городка, это нисколько не шокировало. «Культурный шок» был вызван тем, что ругань, этот *дискурс насилия*, целью которого является унижение, или же символическое разрушение предмета говорения, слетала с женских губ: «разгневанная молодая женщина», которая открыто и непосредственно артикулировала свой гнев, стала для постколониальной культуры настоящим монстром.

Механизмы такого сопротивления более глубокие и тонкие, чем долгое время практикуемое умышленное (в том числе и форсированное специальной «лингвистической» цензурой) отчуждение украинской литературы от реального, живого языка улицы. Дискурс насилия, кроме ругани и проклятий, является неотъемлемой частью любого, по Р. Барту, «энкратического языка» – языка власти, который должен вырабатывать необходимый комплекс оборотов для, скажем, «отлучения отступников». И потому, например, тяжело представить себе что-нибудь более брутальное (кроме разве что уже совсем явной нецензурщины!), чем официальный советский жаргон, заучиваемый гражданами наизусть на политзанятиях (слависты, без сомнений, помнят и «генетику – продажную девку империализма», и уличный лексикон ждановских постановлений; следовало бы добавить сюда и более свежее, с 70-80-х гг., «националистическое от-

* Lessing D. The Golden Notebook. London, 1993. P. 263.

ребье буржуазии», как обычно титуловали украинскую диаспору, и перечисление этих перлов было бы неисчерпаемым). Эта тема в целом стоит отдельной лекции, а то и спецкурса, но нам достаточно согласиться с тем, что так называмый «ненормативный дискурс» – это всегда имплицитная *заявка на власть:* сама эта заявка и делает «сварливую женщину» постоянным устрашением патриархальной культуры. Из фольклора мы знаем ее как ведьму – грозную инкарнацию языческого женского божества, зловещую предсказательницу, способную заколдовать словом (нота бене: среди мужчин такая вербальная магия распространена была значительно меньше – не потому ли, что на протяжении веков словотворчество оставалось единственно реально доступной женщинам формой власти?). Утонченные и яркие женские проклятия создают отдельный (кстати, чрезвычайно поэтичный) жанр фольклора, которым заслушивался, как «поэмой», лирический герой «Завороженной Десны» О. Довженко (когда пробабушка ругала его за учиненный в огороде погром): очевидно закрепление за *властным* женским словом завораживающего подчиняющего влияния (но поскольку ее «власть» «не от социума», а всего лишь от самой женщины, существа в партиархальном обществе ab definito подчиненного, то не остается ничего другого, как эту власть «иррационализировать» – и успокоиться на отплевывании и открещивании...). Однако намного чаще патриархальная культура направляет свои усилия на нейтрализацию женского властного дискурса через принижение, осмеяние – «превращая» грозную ведьму в персонаж из сельского анекдота; это пытался сделать в своих украинских повестях уже Гоголь, впрочем, не очень успешно, а укрепил в украинской культуре образ «сварливой женщины» другой прозаик (кстати говоря, не меньше Гоголя страдающий женофобией!) – И. Нечуй-Левицкий: его перу принадлежат, среди других, две комические повести про бабу Палажку и бабу Параску, непримиримых врагов, которые, на смех читателям, беспрестанно ругаются и дерутся друг с другом. Повести, что весьма примечательно, написаны от первого лица, как квази-женская наррация, и прием этот оказался очень удачным (имена этих двух сварливых баб стали в Украине нарицательными): тут даже не «передразнивание» женщины, как говорит о подобных случаях К. Гейлбран, а перекручивание ее слов от ее имени, что, понятно, несравненно эффектнее и эффективнее. Поэтому не приходится удивляться, если в контексте такой традиции прямая, неопосредованная «мужским вмешательством» артикуляция женского гнева в лучшем случае вызывает культурное замешательство, в худшем – воспринимается как недоразумение.

Вначале я говорила о трех характеристиках, которыми обладает «колонизированное» в восприятии «колонизатора»: заинтересованный экзотизм (не большая это радость), потенциальный дискомфорт (скрытая угроза) и комичность. Украинская культура в целом сегодня определяет себя как постколониальную. Украинская культура *внутри себя*, в своей гендерной структуре, все еще остается колониальной.

Примечания

1 «Соотношение двух полов никак не напоминает электрические полюса: мужчина – это одновременно и положительное, и нейтральное начало. Во французском языке понятия «человек» и «мужчина» определяются одним словом «homme», специфическое значение латинского «vir» (человек) ассимилировалось с обобщенным содержанием слова «homo» (человек). Женщину же воспринимают как что-то негативное… женщина – отклонение от установленных канонов» (Бовуар С. де. Другой пол. К.: Основы, 1994. Т. 1 С. 26). То же самое есть и в украинской устной традиции – интересно, что первую рефлексию над таким положением вещей находим в первом украинском социальном романе – в «Люборацких» А. Свидницкого, в котором между Антосем и Галей происходит весьма характерный диалог:

« – Ну что там говорить: разве вы люди?

– А кто же?

– Девушки или паненки!

– А девушка не человек?

– Разве вы не слышали, что когда идут мужчины, то про них говорят: «какие-то люди идут»; а если среди них будет женщина или молодая девушка, то говорят: «идут какие-то мужчины, и молодка с ними, или девушка, или баба».

– А они разве не люди? – снова спросила Галя.

– Да это же не я говорю, все так говорят… Что женщины не люди, а люди – только мужчины».

В сегодняшних голошениях над нашими немереными культурными потерями в колониальный период нелишне было б задуматься и о потерях «непрямых», прежде всего о том, насколько форсированная денационализация и реактивно спровоцированная ею идеализация «аутентичных» патриархальных моделей культурного поведения затормозили естественную модернизацию украинской женщины, откинув таким образом наше общественное сознание куда-то на уровень «третьего мира».

2 Ради справедливости необходимо отметить, что даже в ГУЛАГЕ окончательное «равенство» так и не было достигнуто – «дототалитарные», патриархальные морально-оценочные стандарты мужского и женского поведения сохранили свое значение, давя дополнительным грузом на плечи женщин-заключенных. Как свидетельствует в своих воспоминаниях поляк Г. Герлинг-Грудинский, в зоне «никому б и в голову не пришло обвинить молодого парня, который ради улучшения своей доли становился возлюбленным старой женщины врача, но красивая девушка, которая с голоду отдается противному старикану в «хлеборезке», была, естественно, «блядью» (Ми, депортовані // Всесвіт. 1993. № 2. С. 190). Не исключено,что по этой причине история так и не получила из ГУЛАГА стопроцентно правдивых женских свидетельств: во всех мемуарах заключенных женщин все ситуации сексуального угнетения сопровождаются недомолвками, эллипсисами и литотами (точно так же после войны в Косово международные правозащитные организации не смогли собрать среди албанских женщин – стыдливых «благочестивых мусульманок» – информацию о сексуальных насилиях со стороны сербской армии. – Прим. 1999 г.); эта культурная утрата, как видим, уже не восстановима.

3 Сошлюсь на фундаментальную работу К.Тевеляйта «Мужские фантазии» (Theweleit Klaus. Male Fantasies / Transl. By Stephan Convey in collab. With Erica Carter&Chris Turner. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1987. Vol. 1–2), в которой проанализи-

рованы, в аспектах половой психологии, мемуары бойцов так называемой «Фрайскорпс» – созданной во времена Первой мировой войны армии немецких добровольцев, из которой с приходом Гитлера к власти сформировалось ядро войск SS. K.Теveляйт утверждает, что основной константой сексуальности этих доблестных воинов, которых можно рассматривать как классических, «модельных» носителей милитаристского сознания тоталитарного типа (а как интересно было бы почитать подобные психоаналитические исследования российских ученых – на материалах какой-нибудь Таманской дивизии!), было отвращение к женщине («В этих кругах для мужчины было немыслимо оказаться «серьезно увлеченным» или страдать по женщине своей мечты. Это приравнивалось бы к смертному приговору», и в принадлежащей этой субкультуре литературе «автор убил бы такого героя в первом же бою» [op. cit. Vol.1. P.53]). Вместе с тем предметами любви, гордо демонстрируемой, становятся друзья-однополчане, командиры, их подчиненные и вообще все военное братство (ibib. P. 57–63).

4 Очень поучительной – к сожалению, до этого времени не исследованной – темой для историков и специалистов социальной психологии могло бы стать сексуальное поведение наших женщин на оккупированных немцами территориях во времена Второй мировой войны. Не знаю, подсчитано ли хотя бы приблизительно количество так называемых «немецких овчарок», но, судя по начатым дневникам записей О. Довженко, явление это достигло заметных, действительно массовых масштабов. Из-за неточности эмпирических данных можно только догадываться, что сыграло решающую роль – либо то, что немецкие войска поначалу были приняты населением едва ли не как «освободители», либо уже созданный тоталитарно-колониальный навык «маточной флоры» уступать всякому вооруженному «фаллосу», – про это интересно пишет в своих очерках И. Качуровский: «Я не знаю, был ли где-то на Украине случай – я про это никогда не слышал, – чтобы сельская девка или молодая женщина ради выгоды или любви пошла с немецким солдатом. Вместе с тем в городах девушки и женщины – как с ума посходили. Каждая женщина, чей мужчина не вернулся с фронта, а были и такие, что и при мужьях, искали себе немцев, а если немца не было, то хотя бы и мадьяра» (Дім над кручею. Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1966. С. 97). Традиционно-культурное (архаичное) женское сознание все-таки классифицировало оккупанта как чужого – тут и проходит грань между «колонией» и «оккупированной территорией».

5 Опасаясь, что такое словосочетание – «национальная и сексуальная тождественность» – может быть воспринято как слишком эксцентричное, напомню, чтобы в дальнейшем к этой теме не возвращаться: и национальное, и индивидуально-эротическое чувство происходят из одного и того же источника (не зря же описываются тем самым недифференцированным термином – «любовь»). Очень хорошо обозначил эту параллель российский философ И. Ильин: «Только любовь раскрывает нам чужую душу для верного, проникновенного чувства, для взаимопонимания, для дружбы, для брака, для воспитания детей… Только любовь раскрывает человеку его **родину**, то есть духовную связь с родным народом, его национальную принадлежность, его душевное и духовное лоно на земле… Не случайно, что люди ненависти, современные революционеры, оказываются интернационалистами: мертвые в любви, они лишены и родины» (Ильин И. Без любви // Русский эрос, или философия любви в России / Сост. В. П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 399).

6 Мимоходом отмечу, что выход Украины из состава СССР – из колониального поло-

жения – сопровождался появлением такой женской организации, как Союз солдатских матерей, энергичная гражданская деятельность которого была направлена на возвращение украинских воинов в Украину: этой акцией символическая Мать восстанавливала свою материнскую гордость, отказываясь в дальнейшем показываться своим сыновьям «извне», в эротически-женской ипостаси.

7 «Я увидел ясно, что… следует хорошо объяснить прежде всего самому себе цель сочиненья своего, его существенную полезность и необходимость... чтобы убедился сам автор, что, творя творенье свое, он исполняет именно тот долг, для которого он призван на землю... и что, исполняя его, **он служит в то же самое время так же и государству своему, как бы он действительно находился в государственной службе. Мысль о службе у меня никогда не пропадала**» (Авторская исповедь // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 291; выделено мной. – *О. З.*). Не удивительно, что с такой установкой «Мертвые души» так и не были дописаны.

8 Сравнительный анализ двух эпохальных для украинской культурной истории «Катерин» – шевченковской и тютюнниковской («Оддавали Катрю») – мог бы дать весьма богатый материал для размышлений и социологам, интересующимся, как сужалась, тонула на протяжении столетия социальная база украинскости: то, что новый соблазнитель – инженер из Донбасса, – в отличие от николаевского офицера-москвича, остается в тексте «национально беспаспортным» и, в принципе, полностью может быть этническим украинцем, никак не делает его «своим» на традиционной украинской свадьбе, т. е. отпадание от «национального тела» проходит не по «кровному», а социальному (профессиональному, образовательному и т. д.) отличию.

9 И случилось так, что он близко подошел к Египту, и сказал своей жене Саре: «Я знаю, что ты женщина красивая с лица. И может случиться так, что когда увидят тебя египтяне, то скажут: «Это жена его», – и убьют меня, а тебя оставят жить. Скажи же, что ты сестра моя, чтобы и мне плохо не было и чтобы я остался жив». И пришел Аврам в Египет, египтяне увидели его жену и что она очень красива. И увидели ее вельможи фараона, и хвалили ее перед фараоном. И стала она женой фараона. И он для Аврама делал добро. И получил он малый и большой скот, и ослов, и рабов, и невольниц, и ослиц, и верблюдов» (Бытие, 12, 11–16).

10 Так, в «Боярини» Степан просит Оксану выйти поприветствовать думного дьяка и позволить тому поцеловать себя, а когда она рассерженно отказывается, прибегает к своеобразному моральному шантажу: «Вот тебе не нравится / злишься, что до тебя какой-то там дед / дотронется губами, а как я вынужден /«холопом Степкой» себя называть / и руки целовать, как невольник, / то это ничего?»; похоже, в «Каменном госте» духовное падение Дон Жуана, утрата им себя начинается с момента, когда он принимает из рук Долорес милостивый королевский декрет, зная, что его прежняя возлюбленная «за декрет этот телом заплатила»; в «Оргии» Антей, поставленный перед трагической альтернативой колониального мужчины – видеть свою возлюбленную на ложе завоевателя или погибнуть вместе с ней, – выбирает смерть, и на прощание говорит своим коллегам и ученикам: «Друзья, подаю вам хороший пример», – вероятно, другого выбора – того, при котором еще можно жить, сохранив собственную гендерную идентичность, – империя за мужчинами угнетенных народов не оставляет…

11 Впервые эту принципиальную характеристику украинского гендерного мира предсказал, анализируя созданный Шевченко миф Украины, Г. Грабович: «Глубинная структура, которая раскрывается в сюжете, показывает мир, разделенный надвое,

мир фиксированной асимметрии, без единой надежды на примирение. Проклятие этого мира состоит в непримиренном противостоянии мужской и женской сторон, в невозможности их объединения для дальнейшего продолжения рода и развития» (Грабович Г. Шевченко як мифотворець. К.: Рад. письменник, 1991. С. 68–69), – но проблема, как видим, выходит далеко за пределы шевченковедения…

12 Weretelnyk R. A Feminist Reading of Lesia Ukrainka'Dramas: Doctoral Thesis. University of Ottawa, Dept. of Slavic Languages&Literatures, 1989. P. 7. Причем «не считаются значимыми» – это еще мягко сказано: на дебют зрелой Леси Украинки («Одержимая»), произведение, которым открывался новый этап в ее творчестве и писатель мирового класса, первым отзвуком была рецензия в «Деле» некоего Р. Гамчикевича, который беззаботно обронил: мол, в основе поэмы – «утверждение, что для женщины земная любовь более естественна, чем та, которую провозглашает христианская вера, и больше ее облагораживает (sic!!! – *О. З.*)» (цит. по: Зеров М. Від Куліша до Виннеченко // Пр.: В 2 т. К.:Дніпро, 1990. Т. 2. С. 375; Зеров приводит этот отзыв как «курьез», не стоящий серьезного внимания, и вовсе напрасно: курьезы тем и важны, что доводят до экстрима некую тенденцию, которую иначе не заметишь). Потому что дело, естественно, не в умственных способностях Гамчикевича (невольно закричишь солженицинским тенором: «Да кто же им фамилии подбирает!»), – от идиотических прочтений не застрахованы и авторы-мужчины, но мужчины не знакомы с положением, когда авторский пол заранее заслоняет его текст как своеобразная презумпция литературной неполноценности.

13 Дословно так: «…Читая мягкие и нервные или холодно резонерские произведения современных молодых украинцев и сравнивая их с теми бодрыми, сильными и умными, а при этом и такими простыми искренними словами Леси Украинки, невольно думаешь, что эта болезненная, слабая девушка – едва ли не единственный мужчина на всю современную Украину» (Іван Франко // Зібр. тв. у 50 тт. Т. 31. С. 270–271).

14 О том, что этот прескрипт сохранялся в культуре незыблемым на протяжении советской эпохи даже **безотносительно к «партийной позиции»** (сколько угодно «космополитичной»!), свидетельствуют, в частности, мемуары другой «болезненной, слабой девушки» – украинской диссидентки (НЕ «националистки») Ирины Ратушинской, в которых она, оценивая собственное и своих подруг по несчастью положение, рассуждает в полном согласии с классической «франковской» схемой восьмидесятилетней давности: «Сидя в зоне, мы приносили все же пользу – даже тем, что экспериментально доказывали: вполне возможно все выдержать и не сойти со своих позиций. Даже для женщин. **А если могут женщины – стыдно будет тем мужчинам, которые боятся** (выделено мною. – *О. З.*)» (Ратушинская И. Серый – цвет надежды. Overseas Publications Interexchange LTD. London, 1979. С. 267).

15 См., например, упоминания Д. Донцова о Е. Телиге в его переписке с Н. Ливицкой-Холодной, а также письма того же адресата к самой Е. Телиге (Documents for the Study of Literature and of Ideological Trends Correspondence from American Archives, 1857-1933 / Sources of Modern History of the Ukraine. Vol. 3. Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the United States. New York, 1992). Вот особенно характерный в данном плане образец донцовского стиля из письма к Н. Левицкой-Холодной от 1 февраля 1933: «Я «бунтовал» против Вас милое создание? Нет, напротив. Я хотел, чтобы милое создание явилось ко мне, а вы повлияли на нее, чтобы она не шла… Я хотел увидеть милое создание в бальном платье, и она так красиво шла уже к шкафу –

и на полдороги вернулась, завороженная Вашим взглядом…» (там же, с. 451) и т. д. – этот полуповерхностный – полуловеласный тон критика и редактора в адрес как-никак своего автора меняется только после смерти. Собственно, Донцов и «подстриг» Телигу «под Лесю»: его книга «Поэтесса огненных границ» (кстати, среди всех его произведений, не лишенных аналитического дарования, заметная интригующе исключительной бессодержательностью: почти сто страниц патетично-пустой риторики!) является интенсивным и откровенным созданием «имиджа» «второй Леси», где через страницу повторяется, будто заклинание, «как и Леся Украинка, Елена Телига и т. д.» (и в конце словно дух переводит: «…варяжскую воинственность и давнюю мистику своей Полянской земли объединяла в себе Елена Телига. Те элементы словно огнем искрились в ее поэзии и наближали ее к Лесе Украинке» [Донцов Дмитро. Поетка вогненних меж – Олена Телига. Торонто, 1953. С. 92] – quod erat demonstrandum) и где даже заголовки разделов, предназначенные характеризовать разные грани Телигиного таланта, звучат, когда подряд прочитаны, безошибочно опознаваемыми реминисценциями Леси Украинки: «Видение бури» («Кто не жил во время бури…»), «Слово и оружие» («Слово, почему ты не твердая сталь?»), «Путь на Голгофу» («Всегда величественнее путь на Голгофу, чем ход триумфальный…»), «Орифламма в темную ночь» («Предрассветные огни победные, прорезали тьму ночи»), – таким дискурсом написан и весь текст.

16 Самое время напомнить, что и Леся Украинка за всю свою жизнь так и не сделала достоянием гласности большинство «альбомных» жемчужин своей интимной лирики, адресованной С. Мержинскому, – желая являться украинской читательской публике замкнутой в на самом деле символический (все-таки покритикованный – И. Костецким, а недавно и Т. Возняком) черный корсет суровой, мужской стойкости (за этот страх собственной реализации И. Костецкий, со свойственной ему безоглядной силой суждений, даже вычеркнул ее из почетного списка украинских модернистов!). Вряд ли только Лесиным впечатлительным и скрытным характером, ее с молодых лет неизменным нежеланием к тому, что она называла в письмах к О. Маковею, «критикой ad hominem» и «выставлением личности автора напоказ», объяснялось такое упрямое нежелание раскрываться в своей женской «слабости», стремление сохранить ее от функционирующей литературы (той литературой в конечном итоге, к сожалению, обокраденным оказалось целое поколение – Е. Телига, О. Лятуринская, Н. Ливицкая-Холодная НЕ прочитали в пору гимназической юности ни «Твои письма всегда пахнут увялыми трояндами…», ни «Хотела бы я тебя, будто плющ, обнять…», ничего из лирического дневника этой трагической любви, которая так обогатила нашу литературу, поэтому все они должны были заново и наугад, каждая в одиночестве и на ощупь искать свой способ выражения символического женского эротизма – «переснимать копию со сладких русских поэтесс», не подозревая о существовании украиноязычного прецедента). Сегодня можно разве что догадываться, какой внутренней драмы стоил Лесе Украинке в ее писательской карьере тот «напутственный» дебютный образ «болезненной и слабой» и на какое вынужденно-жесткое противостояние он ее запрограммировал, – уже сорокалетней, в творческом зените, она наконец-таки ответит напрямую – стихотворением «Кто вам сказал, что я слаба?..».

17 Вот показательный пассаж из монографии В. Брюховецкого про поэтессу: «…В творчестве Лины Костенко выразительно доминирует мысль, «по-мужски» (помните Франко о Лесе Украинке – «эта болезненная, слабосильная девушка и т. д.»? [по-

мним, Вячеслав Степанович, очень хорошо помним – как сказал Лесин Рыцарь, «ох, забыть трудно»! – О. З.]) рельефная, ясная» (Брюховецький В.С. Ліна Костенко. К.: Дніпро, 1990. С. 146). Если в процитированном «доминирует мысль», то она полностью «по-мужски рельефная»: думать – это не родословный признак homo sapiens'a, а исключительно гендерный – мужской.

[18] Heilbrun Carolyn G. Writing a Women's Life. New York: Balantine Books. 1988. P. 20–21. К этому можно добавить, хотя бы ради «местного колорита», и немного из отечественного дискурса: как-то мне пришлось стать свидетелем удивительно характерной дискуссии между двумя украинцами – «материковым» и «диаспорным», то есть воспитанным на западной культуре; противоречие началось с момента, когда «диаспорник» отрекомендовался феминистом, чем немало удивил нашего местного, до тех пор убежденного, что феминистками бывают только женщины, да и то, небось, не совсем «нормальные»: «Я считаю, – степенно сказал он, – что женщина должна быть женщиной». Смысл этой тавтологии пояснить тем не менее оппонент (вопреки настоятельным убеждениям) так и не смог, что не удивительно: нормативные предписания подобного типа («экономика должна быть экономной!») имеют смысл только тогда и постольку, поскольку защищают позицию власти относительно предмета говорения. На эту тему есть весьма интересное описание литературоведа Е. Добренко, посвященное советским текстам военного времени («Грамматика боя – язык батарей»: литература войны как литература войны» // Волга. 1993. № 1012), в которой рассмотрено содержание приказов Верховного Главнокомандования, писем-инструкций ЦК «на места» и других документов Советской власти времен Второй мировой – все они, вопреки громоздкой многословности, имеют одинаково тавтологический характер (воинам – воевать, командирам – командовать, военным врачам – лечить военных и т. д.), то есть призваны исполнять функцию не распорядительную и не информативную, а только исключительно демонстративную: чтобы подтверждать то, что Е. Добренко называет «излишком власти» [№ 10, с.131–133]). Если бы наш интеллектуал смог на минуту спуститься с занятой им «позиции власти» и немного «порефлексировал» над проблемой, то единственным понятным объяснением оппоненту могло бы быть следующее: «Женщина должна быть женщиной – это означает, такой, какой я, как мужчина, привык и хочу ее видеть». Примечательно, что на такую откровенность украинским «антифеминистам» всегда недостает – вот же парадокс! – именно мужественности: не исключено, что здесь дает о себе знать и школа советской колониальной политики, в которой, в отличие от царской, вещи никогда не назывались своими именами.

Ядвига Станишкис

МОДЕРНИЗАЦИЯ ПЕРИФЕРИИ: ИСПОЛЬЗУЕМ ЛИ МЫ ЭТОТ ШАНС?

Современность – не исторический период, а способ мышления. Главная его черта – это обобщенное самосознание, то есть видение собственной особенности в сравнении с восстановленной, а потом отброшенной традицией.

Случаи масштабной **саморефлексии** и **самоинтерпретации** на макросоциальном уровне (такие как французская и большевистская революции) встречаются в истории редко. Значительно чаще мы имеем дело со стихийной, неуправляемой, многоуровневой и **эволюционной рекомбинацией** элементов традиционных институтов и структур мышления, которая происходит из столкновения с новыми реалиями, возникающими в процессе развития общества. **Эволюционная неотрадиционализация** сопровождается проявлениями иной неотрадиционализации, которую можно назвать **революционной неотрадиционализацией** – явление, в ходе которого болезненный опыт, ангажировавший эмоции, будит заснувшие когда-то системы традиций (соединения символов и мифов) и строит из них фундамент нового, переживаемого коллективно самосознания. Образованные этим способом коллективные субъекты (например, общественные движения) в свою очередь становятся **катализаторами**, ускоряющими эволюционную рекомбинацию элементов традиционной системы.

Так произошло в Польше, где организованные «Солидарностью» в августе 1980 г. забастовки ускорили эволюцию этических категорий, которые в результате развились в массовую черно-белую таксономию (критическую оценку), способствовавшую выражению протеста. Так случилось со странами Прибалтики, где волна национального самоопределе-

ния ускорила необратимую коррозию империи. Наконец, так было в Венгрии и Чехословакии, где миф об особом среднеевропейском культурном статусе позволил отбросить коммунизм как «чуждую культуру».

Неотрадиционализация всякий раз, во-первых, позволяет возникнуть новым коллективным самосознаниям, а во-вторых, выявляет конфликт как предпосылку свержения старой системы ценностей.

Если при преодолении традиции революционной самоинтерпретацией инициатором перемен выступает время (в этом заключается сущность идеи «прогресса»), **то в случае неотрадиционализации таким инициатором является форма.**

Эпизодическое обращение к старым компонентам из собственной или чужой истории и строительство с их помощью фундамента новой системы выявляет **границу гибкости традиционных институциональных и мысленных форм**. И именно это выявление позволяет их **окончательно отбросить**.

Доминирование неотрадиционализации в первые годы строительства посткоммунистического порядка выражалось в двух направлениях. С одной стороны, при проектировании нового, «нормального» строя все было сведено к идеологизированному взгляду на исторические корни западного капитализма (конструктивистский наивный либерализм). С другой стороны, наблюдалось стихийное использование структурных ресурсов, сохранившихся со времен коммунизма, в качестве материала для адаптационных стратегий, идущих «снизу», перед лицом новых вызовов («политический капитализм»).

То, что в жизни казалось посткоммунистической реальностью, на самом деле представляло собой сочетание известных ранее элементов с их новым качеством, которое не могло быть выражено в неотрадиционной манере.

Поиск базовых категорий для спонтанно сформированной системы и понимание ее *modus operandi* – это условия успешности трансформации. Борьба за будущее на данном этапе ведется на уровне языка и воображения. Репертуар традиций, на которые ссылаются оба течения посткоммунистической неотрадиционализации, только затемняет образ реальности. Здесь я имею в виду равно как коммунистическую риторику (и ее зеркальную противоположность – антикоммунистическую), так и веру в рыночную экономику со свободной конкуренцией (существовала в XIX в.), которая приносит мало пользы в условиях высокоорганизованного глобального капитализма.

Неотрадиционализация как стратегия модернизации

Неотрадиционализацию[1] я понимаю как избирательное и не до конца осознанное обращение к элементам из прошлого с целью подготовки индивида к новым жизненным реалиям. Неотрадиционализация имеет три характерных качества:

- выступает имитацией[2] первоначальной, исходной традиции; заимствует из ее институционального фундамента необходимые компоненты, отрывая их от первоначальных значений и придавая им новые функции;
- является «гиперреальной»[3] (более реальной, чем первоначальная «реальность» традиции), так как заостряет (в силу своей концентрированности) и идеологизирует то, что было заимствовано из исходной традиции;
- коренным образом нарушает принцип последовательности, характерный для традиции[4] и одновременно являющийся основанием ее жизнеспособности.

Неотрадиционализация как стратегия модернизации, примененная на первой стадии формирования посткоммунистического порядка, дважды нарушает принцип последовательности, поскольку заимствует равно как из собственного прошлого, так и из прошлого развитого капитализма, который она имитирует. В таком понимании неотрадиционализация представляет собой звено цикла, повторяющегося в каждую эпоху (триада: **традиционализм – неотрадиционализация – современность**).

Но после использования (менее или более сознательного) неотрадиционализации возникает ряд логических противоречий, и, чтобы их распутать, нужно найти новые, уже не имеющие никакого отношения к традиции понятия. А их нахождение – это начало «современности», которая в свою очередь сама постепенно превращается в традицию, а значит, подлежит перестройке и последующему забвению, чтобы на короткое время возвратиться уже в форме образца для подражания, в облике неотрадиционализма, и уступить место новой «современности», преодолевшей недавние нововведения традиции в мышлении и общественных институтах.

Видимо, то, что здесь я называю неотрадиционализацией, в другой понятийной системе обозначается как «послесовременность» (постмодернизм)[5]. В то время как неотрадиционализация изменяет и помогает преодолеть традицию, послесовременность выявляет противоречия и границы «современности». Постсовременность является выражением кризиса современности, а неотрадиционализм – в своей видимой апологии – знаменует кризис традиционализма. Но в обоих случаях анализируется одно и то же культурно-институциональное образование – ставшая рутиной современность, оторванная от первоначального смысла и уже кодифицирующаяся в «традицию».

Постмодернизм – три измерения неотрадиционализации

Первая стадия формирования посткоммунистического общества имеет множество приведенных выше черт неотрадиционализации. В качестве подтверждения данного тезиса можно привести следующие три явления:

1. **Рационализация масштабов.** Здесь идет речь об ускоренном преобразовании культурных, региональных и этнических различий в национализм, что способствует дроблению характеризующихся неравномерным развитием объединений с их последующей сегрегацией к различным центрам притяжения и выборочным включением некоторых регионов в мировую экономику. Основным мотивом, который хаотически всплывает по ходу всего этого процесса, является уменьшение эффекта от прежней интеграции[6]. Это напоминает процесс формирования и интеграции национальных государств в XVIII–XIX вв., который трактуется многими исследователями прежде всего как рационализация масштабов рынков, ликвидация региональных барьеров, усиление факторов производства и создание культурных предпосылок для преодоления локальности[7]. Подобно тому наблюдаемый на постсоветском пространстве феномен рационализации масштабов должен придать рынку качества, позволяющие легче интегрироваться в мировое хозяйство. Однако в данной ситуации требуется изъятие данного региона из искусственно (политически) созданного и поддерживаемого единства. Как когда-то интеграция в Западной Европе, так сейчас в рассматриваемом регионе дезинтеграция служит уменьшению себестоимости развития. Возобновление традиционного спора по национальному вопросу, соединенное с применением силы (Балканы), является именно такой перерождающейся в собственной гиперреальности неотрадиционализацией, которая пользуется старыми элементами в новом, диктуемом глобализацией качестве.
2. **Форматирование**, то есть формирование руководящих центров посткоммунистических государств, которые обладали бы реальной способностью заключать соглашения (contractability). Во многих регионах (например, в Центральной Азии) оказалось, что слабые, нерешительные, лишенные легитимности демократические институты не могут стать потенциальными торговыми партнерами. Поэтому элиты западного (а значит, «современного») мира поддерживают (через факт признания) неотрадиционные режимы, основанные на непотизме, клановости, религии и насыщенные старыми коммунистическими элитами, которые пользуются элементами традиции, применяя инструментальный (следовательно, неотрадиционный) метод.

Как и в случае рационализации масштабов, силой, толкающей посткоммунистические общества в их собственную историю (глубже, чем следовало бы из степени модернизации, достигнутой в условиях коммунизма), выступает глобализация. Дополнительным фактором становится созидательная роль знаний, а точнее – стереотипов, с которыми представители Запада устремляются на просторы посткоммунистической периферии. Это приводит к искусственной стилизации местных – уже технократических – элит под традиционный образ[8].

3. Поиск формы нового, посткоммунистического устройства в избирательно взятом собственном и чужом идейном и институциональном наследии. На этом явлении остановимся более подробно.

Использование исторического наследия имеет все признаки неотрадиционализации. Ведь оно не только избирательно, как отмечалось ранее, но также не принимает во внимание аксиологические и институциональные предпосылки, которые существовали в прошлом и придавали смысл принятым решениям. Нарушается также последовательность опыта, органично нарастающего в прошлом традиции[9]. В посткоммунизме это происходит одновременно на двух уровнях.

На **макроуровне** заимствуется идеологизированная (самодостаточная, стилизирующаяся в соответствии с собственным о себе представлении) традиция либерального рынка, черпающая знания из давно пройденного этапа свободной конкуренции в западном капитализме. В этом случае рынок изображается как безлюдное пространство, наполненное свободно складывающимися отношениями, в котором достаточно только определить права субъектов, например право собственности. Спад производства здесь – это селекционер, рационализирующий структуру хозяйства, а слабо развитая на начальном этапе внутренняя конкуренция компенсируется и восполняется отсутствием ограничений во внешнем товарообмене. Основа данного подхода – это положение о разделе между рынком и государством как двумя конкурирующими техниками регулирования и аллокации. Подобное положение также имеет неотрадиционный характер, поскольку воскрешает в заостренной и идеологизированной форме, что возможно только *ex post* и не существовало на этапе свободной конкуренции – это всего лишь вырванные из исторического контекста элементы стереотипа капитализма. Стереотип этот отличается не только от современного облика в высшей степени заинституализированного и глобального капитализма, но и от реального капитализма во времена его собственного возникновения (меркантилистической практики и государства в роли создателя рынка и его субъектов)[10]. Меркантилистические подходы, а также сложные и меняющиеся отношения между государством и экономикой, постепенно эволюционирующие в сторону взаимной независимости, пропорция прибылей и затрат в пользу формирующегося капитала – это значительно лучший понятийный аппарат для описания посткоммунистического устройства[11], нежели ультралиберальное понимание «свободного рынка».

Одновременно на **микроуровне** выявляется неотрадиционализация иного рода. Идет избирательное возвращение к системному наследию коммунизма как заменителю не возникших еще институтов, снижающих риск и стоимость присутствия на рынке. Снова начинают использоваться избирательно взятые институциональные способности коммунизма, особенно перераспределение и ограничивание цен (но уже не доходов). Вновь имеет место, хотя уже в новой

институциональной оболочке, феномен стирания границ между государством и экономикой.

Гибридная собственность (вместо полной приватизации), основанная на кооптации рынка (чаще всего вокруг государственных структур, управляющих коммерциализированной общественной собственностью), использование различных форм «государственной поддержки» для получения особых условий деятельности, а также информации и концессий, высокополитизированный и избирательный доступ к рыночным институтам, снижающим издержки и риск (разного рода экспортные, кредитные гарантии, отсрочки по долгам, субсидии и тому подобное), – это лишь некоторые признаки «политического» характера зарождающегося капитализма.

В этом случае неотрадиционализм безусловно способствует строительству нового порядка. За его источники взяты перераспределительная философия старого строя и прежние элементы общественной и институциональной структуры. Но традиционные составляющие употребляются в новом качестве: как инструменты, облегчающие формирование и выживание капитала в условиях открытости для мировой экономики. Такой неотрадиционный (избирательно использующий наследие коммунизма), искусственно организованный капитализм подменяет собой еще не сформированные институты уже собственно капитализма современного типа[12].

Это очень напоминает ситуацию из других культурных контекстов, когда традиционное сословное общество вынуждено было сотрудничать с развитым заграничным капитализмом, не имея у себя полноценных рыночных институтов. Во всех подобных случаях шло обращение к сословным элементам общества, трактуемым для этой ситуации как первичные модели институциональной структуры рынка[13].

Уже простейшие статистические данные свидетельствуют, что в посткоммунистических странах мы имеем дело скорее с «революцией менеджеров»[14], нежели с «капиталистической революцией». Я многократно описывала динамику этого явления, называемого «политическим капитализмом». Схематично в «политическом капитализме» можно выделить четыре этапа.

Первый этап, начавшийся в Польше и Венгрии еще в середине 80-х гг., сопровождался **перемещением средств между секторами** (*redeployment*). Он напоминал переход от феодализма к капитализму. В обоих случаях важную роль играли **меркантилистические структуры**, когда государство, преследуя цель рационализации контроля, эпизодически запускало механизмы, действующие в рамках иной, нежели вся система в целом, уже капиталистической логики. Конкретные формы такого перераспределения в коммунизме – это приватизация общественной и государственной собственности, а также образование частных структур, состоящих при государственных предприятиях, но действующих уже в собственных интересах и проникающих в часть отраслей, ранее

находившихся в руках государства. Источником быстрой прибыли подобных структур было перекладывание основного груза затрат на материнские предприятия. Следует отметить, что подобная логика экстернализации функций имеет место и на нынешнем, четвертом этапе политического капитализма, когда коммерциализируются государственные фонды и уже на рыночные механизмы перекладывается часть функций государства. С 1987 г. также за счет государственных ресурсов началось формирование финансовых институтов, ставших впоследствии коммерческими банками. Спустя некоторое время, в период стабилизационных мероприятий, они превратились в центры формирования рынка и институты «мягкого финансирования» избранных экономических элит (1990–1992 гг.).

На этом этапе также началось выделение из бюджета государственных фондов и их выход на рынок[15]. Подобная реорганизация была задумана как новое системное решение проблем экономики, однако официально оно было принято лишь на четвертом этапе «политического капитализма»[16]. В этом случае **форма публичного сектора** не является ни государственной, ни частной. Ибо здесь посредством рыночных механизмов и коммерческих структур реализуются функции, ранее считавшиеся исключительной компетенцией государства. Субъекты хозяйствования делают инвестиции и ведут хозяйственную деятельность для собственной выгоды, но с помощью государственных фондов.

Закрепление в правовых нормах меркантилистических структур – *notabene* кровеносной системы «политического капитализма» и основы посткоммунистического перераспределения, – начатое спустя десять лет после ее возникновения *de facto*, вскоре полностью их легализовало. Это событие было на руку иностранному капиталу, который раньше избегал «серой зоны», регулировавшейся лишь «рентой власти» и неформальными обычаями. Говоря другим, неполитизированным языком, произошла «функционализация патологии» либо революция менеджеров, а не буржуазная революция. Отражение в правовых законах «публичного сектора» придало ему статус нормы и дистанцировало от номенклатурного прошлого первого этапа «политического капитализма». Наконец, эта легализация стимулировала приобщение новых элит к правовому полю.

Создание нового сектора – неотрадиционной имитации, пользующейся структурными ресурсами коммунизма и его распределительной теорией, – привело к изменению языка и политике отказа от присущего коммунизму понятийного аппарата. В соответствии с ранее представленной триадой, это был момент перехода **от неотрадиционализма к современности.**

Второй этап «политического капитализма» (1990–1993 гг.) – это период стабилизационных режимов (с обильным, но выборочным использованием идеологизированного лозунга рыночной экономики и свободной конкуренции). На **микроуровне** тогда тоже было достаточно обращений к историчес-

кому опыту. Ведь через «мягкое финансирование» активизировались не только вновь созданные институты, но также возрождались международные связи с бывшими номенклатурами соседних посткоммунистических стран для того, чтобы к обоюдной выгоде воспользоваться разницами курсов валют, процентных ставок, возможностей трансферов, соотношением цен. Всему этому сопутствовали **индивидуальные поиски «ренты власти».**

Третий этап (1993–1997 гг.) – это зарождение **олигархии** латиноамериканского типа, то есть возникновение закулисных центров власти, выступающих в качестве посредника между руководством государства и местным капиталом, а также иностранным капиталом и международными финансовыми институтами[17]. В этот период **политический капитал** объединяется в торгово-финансовые и промышленно-финансовые группы, а те в свою очередь консолидируются вокруг **политики институционализации**. Предпринимаются попытки оказать влияние на выбор формы появляющейся институциональной инфраструктуры с целью создания как можно более выгодных условий существования для собственной группы. В это время обостряются **конфликты между объединенным, организованным капиталом,** с одной стороны**, и мелким и средним частным капиталом –** с другой. Наблюдаются также **трения между финансовым сектором и сферой производства**, возникающие из-за противоположных интересов в макроэкономической фискальной и денежной политике. Но вместе с тем в этот момент выясняется, что стратегия создания организованных рынков и гибридных форм собственности уже исчерпала свой потенциал. Поэтому появляются притязания на новые источники пополнения капитала (коммерциализация социальных услуг, например пенсий, здравоохранения, более интенсивное выделение из бюджета государственных фондов и их коммерциализация). Признание представителями политического капитала того факта, что сохранить побочные институциональные условия не удастся, обосновывают рациональность подобной коммерциализации с точки зрения перспективы формирования местного капитала на системном уровне (а не только обособленном индивидуальном). Этим признанием завершился третий этап[18].

Одновременно это становится признанием олигархии в собственной слабости. Дезорганизация олигархов происходит постепенно, под воздействием внутренних конфликтов и проникновения иностранного капитала (он не нуждался в посредниках). В конце концов выясняется, что местный капитал слишком слаб, чтобы получить исключительный контроль над банками и потоком финансов, вышедших на рынок фондов. Поэтому **распад олигархии** завершается тем, что она превращается в младшего партнера заграничного капитала.

На четвертом этапе, который мы сегодня наблюдаем в Польше (в Украине и Беларуси еще не наступившем), со всей очевидностью проявляются системные свойства уже посткоммунизма. Одновременно с «менеджерской револю-

цией», которую еще более ускорил скачкообразный рост коммерциализации государственных фондов, возникают первые приметы новых явлений – «деполитизированной демократии» и «государственного капитализма без государства»[19].

Первоначальным мотивом коммерциализации и выхода на рынок отдельных функций государства (и государственных фондов) было стремление создать финансовую поддержку зарождающемуся «политическому капитализму». К этому прибавилось понимание «государственного вмешательства» как последнего мобилизационного резерва для местного капитала и одновременно – средства для «свертывания» обанкротившегося посткоммунистического *welfare state*[20]. Дополнительным фактором, блокирующим попытки возвратить выделенные фонды обратно в закон «О бюджете» и сделать публичную сферу более прозрачной[21], была циркуляция элит между политикой и публичным сектором.

Феномен «деполитизированной демократии» возникает в результате ослабления влияния государства в ситуации глобализации (правительство не столько окончательно принимает решения, сколько ведет переговоры и согласования) и тотальной коммерциализации. Бюджет становится зависимым от политических игр маятником. Фонды, переведенные в сферу гражданско-правовых отношений, уже не поддаются контролю политических институтов. Деградация последних (и политической активности вместе с ними) – это еще и результат эволюции партийной системы в **направлении политического картеля**. Политический конфликт теперь является скорее всего только ритуалом, поддерживающим паритет сторон, а на самом деле все партии сообща заботятся о закрытости политической системы (и нейтрализации экстремистов), а также радеют за непрерывность преобразований (в них – источник коммерциализации, обеспечивающей циркуляцию элит). В таких условиях парламентские выборы служат в основном воспроизводству политического класса, ибо не направлены на трансформацию общественного строя. Из всего этого проистекает и деполитизация избирательного кодекса.

В этой ситуации мы наблюдаем уже упомянутый ранее сложный процесс **разгосударствления** (когда государство перекладывает на рыночные механизмы свои прежние функции), **разобщения** (когда увядание политики делает коллективные формы деятельности беспредметными, коммерциализация «общих благ» ставит крест на солидарности, а применяемые элитами стабилизационные меры дополнительно разрушают чувство единства), и, наконец, – **разгражданствления** (когда вместе с иррелевантностью демократии убывает чувство обладания правами личности, а в концепции «свободы» место гражданского самоограничения – с признанием права и государства необходимыми регуляторами жизнедеятельности общества – занимает автономная «личная» сфера).

На данном этапе слабость государства склоняет политиков к мерам, которые поддерживают веру общества в то, что управляющий центр власти все-таки существует. Они начинают реформы, демонстрируя, что имеют достаточную силу, чтобы их инициировать, хотя уже не контролируют претворения реформ в жизнь и их последствий. Появляется соблазн «регулирования посредством кризисов»[22], когда насилие восстанавливает на какое-то время иерархию власти, хотя чаще всего не возвращает реального контроля над социальными процессами. Распад олигархии и ее структурной власти свидетельствует о **дрейфе** системы, порядок в которой поддерживает лишь воздействие извне.

Итак, неотрадиционные методики и стратегии, которые были применены возникшим капиталом, привели к результатам, далеким от современности. Если последнюю понимать так, как ее понимают М. Вебер[23], Н. Смельсер[24] или Д. Нортем[25], то есть, с одной стороны, как специализацию и дифференциацию (и прекращение взаимного «проникновения» государства и экономики), а с другой – как систему институтов, которые ограничивают экстернализацию цен, доходов и сословных привилегий, – то посткоммунизм в первой фазе трансформации явно двигался в противоположном направлении.

Стирание границы между государством и экономикой в посткоммунизме вытекает из применения ренты власти при формировании капитала и рассмотрения государственных фондов как его дополнительного источника. Одновременно рынок (со своими инструментами) считается институтом выполнения заданий, данных государством. Разница между успехом в сферах производства и потребления (либо между веберовскими «классами» и «сословиями») связана с характерной для посткоммунизма «менеджерской революцей», широким перераспределением капитала и рентой власти.

Отсутствие границы между государством и экономикой без учета экономической рациональности при распределении в сфере производства – это еще и признак традиционного общества. Следовательно, **неотрадиционализация, примененная как политика имитации, вызвала фактическую традиционализацию посткоммунистической системы и углубила осознание ее кризиса.**

Проявлениями данного кризиса является ослабление системных функций регулирования и понимание, что исчерпан прежний комплекс парадигм концептуализации (и проблем, и решений). Равно как либеральная риторика («больше рынка!»), так и консервативная («больше традиции и общественных связей!») или, наконец, левая («больше государства!») являются некорректными – ни одной из них не удалось уловить сущности происходящего. Они не только не обращают внимания на феномен одновременного разгосударствления, разобщения и разгражданствления, но, как и раньше, говорят о «рынке» и «государстве» в том значении, в котором они уже давно не существуют, поскольку стратегия «политического капитализма» деформировала и государство, и рынок.

Кризис конструкции посткоммунизма, созданной неотрадиционной стратегией, будет, быть может, поводом для окончательного разрыва с прошлым и отказа от двух традиций – посткоммунистической и ультралиберальной и тем самым обеспечит выход в современность. А современность, прежде всего, связана с рациональной оценкой динамики и уровня развития общества.

Между традицией и современностью, или об утрате способности к коллективному переживанию своей роли в истории

Посткоммунистическая трансформация парадоксальным образом сочетается с убеждением, что мы участвуем в важном историческом процессе, когда происходит идентифицирование рождающейся капиталистической системы. Но сравнения с аналогичной стадией становления капитализма и демократии на Западе обманчивы. Ведь мы здесь имеем дело вовсе не с «возвращением в прошлое» (в либеральную фазу западного капитализма). Использование институционального наследия коммунизма в новой роли тоже не означает преемственности в эволюции. Ощущение «пограничности ситуации» усиливается гибридным характером зарождающейся системы и стойкостью иерархии, сохранившейся со времен коммунизма. Сославшись на тезис Токвиля о французской революции, можно утверждать, что и у нас произошла политическая революция, которая закончилась в объективной реальности раньше, чем началась в символическом измерении. Представители привилегированных слоев старого режима нашли при новых правилах игры себе место, гарантирующее им сохранение прежнего социального статуса. Форма коммунистической номенклатуры была отвергнута лишь тогда, когда окреп новый, заменяющий старую иерархию механизм («политический капитализм»).

Нынешние размышления о неотрадиционализации и зарождающемся посткоммунистическом порядке можно расценить как дополнение к **«социологии пограничных ситуаций».** Пограничных не только в геополитическом смысле, но также и в мышлении: между коммунизмом и демократическим капитализмом, между неотрадиционализацией и современностью.

Уже поверхностное рассмотрение позволяет назвать несколько характерных черт данной ситуации. Во-первых, «пограничная ситуация» сопровождается мультипликацией периферийности. Ее институциональное и идейное содержание примиряет деформированные элементы множества традиций (и – как в случае с посткоммунизмом – множество исторических эпох), из которых каждая в своем первозданном, парадигматичном образе представляет собой особую целостность с собственной «генеративной грамматикой»[26]. Разнородные способы объединения элементов, вырванных из данных целостностей, а также мысленные и институциональные платформы и буферы, позволяющие

им сосуществовать вместе, делают из пограничья пеструю мозаику. Однако ценой за это содружество различий являются искажение и **половинчатость**, характерные для культурной и институциональной имитации. Пестрота отвлекает внимание от того факта, что основной чертой институциональных и культурных систем пограничья обычно является **отсутствие способности к мысленной самоидентификации** (*self-referentiality*, как ее называет Луман [27]). Прежде всего имеется в виду отсутствие возможности видеть собственные границы, которые только и могут обеспечивать непрерывность самосознания. «Граница» понимается здесь как форма селекции, делящая заимствования и влияния на те, которые имеют шанс прижиться (ибо размещаются в месте онтологических и эпистемологических оснований данной культуры), и те, которые будут отброшены или маргинализированы. **Способность данной культуры (системы) к такой селекции свидетельствует о способности сохранения самосознания.**

Впрочем, в мышлении «пограничье» выявляется несколько иначе. Множественность накладывающихся здесь «грамматик» многократно усложняет процессы селекции, усиливая одни ее формы и ослабляя другие. Но и здесь всегда сохраняется **нечеткость** «границ», изменчивость пропорций и шаткость оснований (отсюда и гибридный характер всякой культуры «пограничья»).

Расплывчатость «границы» – абстрактного механизма селекции заимствований – увеличивает на пространстве пограничья либо истерическое и часто агрессивное стремление к каким угодно границам (этническим, религиозным), либо напротив – укрепляет фатализм «локальности», который маскирует «оборонный» оппортунизм.

Другая черта культурного и институционального *millieu* пограничья – это подверженность неотрадиционализации. Обращение к образцам поведения и институциональным решениям из прошлого с тем, чтобы справиться с актуальными вызовами, становится основным инструментом тогда, когда не удается ни построить заменитель институтов, обеспечивающих успех в сотрудничестве с теми странами, с которыми доводится сотрудничать, ни имитировать эти институты. Так вторичное закрепощение крестьян в Центральной Европе, начавшееся после вхождения этого региона в сферу европейской торговли зерном, было попыткой возвращения к собственной истории путем занижения трансакционных цен, поскольку не удавалось повторить у себя западные решения (биржи зерна, кредит, гарантии). Неотрадиционализация стала препятствием дальнейшему развитию, несмотря на то что оживление архаичного опыта благоприятствовало сотрудничеству с более развитыми соседями.

Посткоммунистическая волна неотрадиционализации привела к возникновению системы, в которой отсутствовала граница между государством и экономикой, а также увеличила разрыв между эффективностью в сфере производства и спросом в сфере потребления, поскольку она была основана на кли-

ентизме, ренте власти, перераспределении, привилегиях и поддержке «государственных фондов». Все это вместе неумолимо отдалило нас от воображаемой «современности». Амбивалентность общественного диалога не позволила уловить логику посткоммунистической деполитизированной демократии и «менеджерской революции», постепенно отстраняющейся от «капиталистической революции». А сама эта амбивалентность явилась результатом запутанности в неотрадиционных подражательных понятиях и структурах мышления. Лишь их преодоление будет свидетельствовать о системном переломе. Реальное «новое устройство» должно быть создано сначала в воображении, что будет возможно лишь тогда, когда современная неотрадиционализация в сфере институтов и понятий скомпрометирует себя настолько, что вынудит искать новую систему парадигм с понятиями, не ограниченными пределами прошлого (наследием коммунизма, заполняющим пустое пространство, созданное идеологизированным видением «свободного рынка»).

Началом таких исканий должно быть осознание нашего статуса «пограничья» как особой мыслительной ситуации. В прошлом неотрадиционализация обычно деформировала стратегию модернизации «пограничья». Не будем повторять прежних ошибок.

В этой работе в качестве концептуальной я представила триаду: **«традиционализм – неотрадиционализм – современность»,** где неотрадиционализм трактуется как трамплин к современности, который позволит одержать окончательную победу над устаревшей традицией. Одновременно посткоммунизм классифицируется здесь как неотрадиционная мутация, которая ныне, спустя десять лет, себя исчерпывает.

Моя интерпретация может показаться спорной. Но, как писал Г. Башляр, только спорные факты являются потенциально достоверными, а спорные тезисы образуют фундамент научного прогресса.

Перевод с польского Сергея Воронкевича

Примечания

1 Термин «неотрадиционализм» ввели А. Г. Вальдер (Comunist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry. University of California Press, 1986) и К. Джоуит (National Dependency and Leninist Regime. Institut of International studies University of Berkeley, 1978). Первый обращал внимание на поворот к традиционным отношениям на рабочем месте и традиционным методикам контроля в коммунистическом Китае, другой – на факт использования коммунистической партией традиционной эпистемологии, изучающей общественную сферу в категориях непостоянства. Но мое понимание термина несколько иное.

2 Ф. Джеймисон определяет имитацию как «пользование мертвым языком», пародию, «которая потеряла чувство юмора» (Postmodernizm i społeczeństwo

konsumpcyjne, fragment // Postmodernizm Red. R. Nycz. Kraków, 1998. S. 193–195).

3 См.: Baudrillard J., Simulacres et simulation. Paris 1981; Baudrillard J. Procesja symulakrów // Postmodernizm. Przeł. T. Komendant. S. 175–189.

4 На роль секвенции в традиционном мышлении обращал внимание E. Shils (Tradycja // Tradycja i Nowoczesność / Red. J. Szacki i J. Kurczewska. Warszawa, 1984. S. 36–38).

5 Связь неотрадиционализма и модернизма предугадал Дж. Хабермас в своей ранней зарисовке о постмодернизме. Писал он, однако, главным образом о сходстве в содержании, а не как я – о схожей роли при переходе от «современности», которая уже закостенела в «традиции», к новой «современности». См.: Habermas J. Modernizm – niedokończony proekt // Postmodernizm / pszeł. M. Łukasiewicz. S. 25-46.

6 Уже в 1987 г. в ходе стабилизационных мероприятий в Югославии появились тенденции к децентрализации исходя из уровня развития. Издержки Сербии (не склонной к проведению болезненной стабилизационной политики) взяли на себя другие республики (главным образом Словения и Хорватия).

7 См.: Gellner E. Narody i nacjonalizm. Warszawa, 1991.

8 Об этом на примере Африки писал M. Ould-Mey (Denationalisation of the Mauritanian State // Theorising Transition / Red. J. Pickles i A. Smith. London, 1998).

9 О накладывании друг на друга заимствований и нарушений принципа последовательности в истории Центральной Европы: Szücs J. Trzy Europy / Przeł. J. M. Kłoczowski. Lublin, 1995.

10 Weber M. General Economic History. New York, 1927, раздел XXIX.

11 Применение категории меркантилизма к анализу конца коммунизма также в: Staniszkis J. Postkomunizm: pryba analizy socjologicznej (Raport nr 55, Instytut Studiyw Strategicznych, Warszawa, 1997).

12 О политическом капитализме я писала в: Political capitalism in Poland // Eastern European Politics and Society. 1991; см. также: The Dynamics in Breakthrough in Eastern Europe. University of California Press, 1992.

13 См.: Bates R. Capital, Kinship and Conflict: the Structuring Influence of Capital in Kinship Societies // Canadian Journal of African Studies. T. 24.

14 Согласно данным GUS в 1989–1995 гг., доходы «на душу населения» в семьях менеджеров выросли до 260% от среднего заработка по стране, а в семьях мелких частных собственников всего до 142%.

15 В результате принятия сеймом закона 1988 г. эти нормы права действовали вплоть до принятия закона «О публичных финансах» в 1998 г.

16 Важнейшие комментарии к закону см. в: Misiąg W. Opinia o projekcie ustawy o finansach publicznych (druk sejmowy nr 342, ekspertyza nr157); Gilowska Z. Ustawa o finansach publicznych, Towarzystwo Ekonomistów Polskich, raport nr 17/1999.

17 См.: Ianni O. Kryzys państwa oligarchicznego w Ameryce Łacińskiej // Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju / Red. R. Stemplowski. Warszawa, 1987.

18 Staniszkis J. Polityka instytucjonalizacji w perspektywie historycznej // Studia Polityczne (ISP PAN) 1994 i 1995, nr 4 i 5.

19 Коммерциализация государственных фондов сопровождает конфликт целей и провоцирует искушение бесконтрольного обогащения и перераспределения. Для ее рационализации важно сохранить контроль собственников над банками, чтобы поток денежных средств направить на развитие и предотвратить утечку капитала.

20 Stiglitz J. («Transition», ноябрь 1998) убеждал, что подобная «колонизация» (для развития) публичных финансов является последним резервом трансформирующихся стран.

[21] Misiąg W., Gilowska Z., Mierzwa A. Projekt ustawy o finansach publicznych, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową. Warszawa, 1998.

[22] Регулирование посредством кризисов, о котором я писала наряду с другими авторами в «Poland: the Self-Limiting Revolution» (Prenceton University Press, 1984), позволяет временно приостановить действие наиболее нефункциональных правил, посредством чрезвычайных мер снять напряжение и, наконец, – сломив сопротивление негодующих, трансформировать политическую иерархию.

[23] Weber M. Op.cit.

[24] Smelser N. The Sociology of Economic Life. 1963.

[25] North D. C. Institutional Change and Economic Performance. Cambridge University Press, 1990.

[26] Категорию «генеративной грамматики» сформулировал Н. Хомский для анализа языка: Lйvi-Strauss C. Problems et methodes d'historie des religions. Paris, 1968.

[27] См.: Luhmann N. Social System; также: Tautology and Paradox in the Self-Description of Modern Society // Social Theory. 1998. № 6. S. 21–37.

Здислав Краснодэмбски
Агата Белик-Робсон

СОВРЕМЕННЫЕ ЧИТАТЕЛИ СЕНКЕВИЧА (Запись встречи, посвященной консервативной модернизации Польши. Организаторы: *«Collegium Invisible»* и *«Krytyka Polityczna»*)

Славомир Сераковски: Тему семинара мы с профессором З. Краснодэмбским из университета в Бремене и доктором А. Белик-Робсон из Академии наук Польши выбрали таким образом, чтобы она, с одной стороны, касалась модернизации как философской и социологической проблемы, а с другой – «была ближе к земле», не слишком удалялась от конкретной жизни общества. К тому же она должна была звучать немного вызывающе. Вот почему наша сегодняшняя встреча получила название «О консервативной модернизации Польши».

Я убежден, что такое название встречи как нельзя лучше отражает публицистические достижения наших гостей, так как А. Белик-Робсон и З. Краснодэмбски являются авторами книг, которые не просто посвящены модернизации, а представляют собой философское размышление над переменами, происходящими в мире. Они также авторы многих текстов, вызвавших горячие публичные дискуссии.

Консервативную модернизацию можно обсуждать двумя способами: либо, оставаясь в мире идей, думать, как приручить постоянно ускоряющиеся перемены, либо, сконцентрировавшись на конкретике, обсуждать, как должна выглядеть общественно-экономическая трансформация в Польше. Сегодня мы займемся освещением лишь философской стороны «консервативной модернизации». Надеюсь, что речь пойдет о польских реалиях. Вследствие этого хочу сослаться на две книги: первая – «Упадок идеи прогресса» (*«Upadek idei postępu»*) З. Краснодэмбского – написана более десяти лет назад, вторая – «Иная современность» (*«Inna Nowoczesność»*) А. Белик-Робсон – издана относительно недавно. Обе работы объединяет решительное сопротивление

модернизации, понимаемой как скачкообразный, управляемый Разумом проект изменения общества. Книга профессора Краснодэмбского – это беспощадная расправа с идеалистической теорией развития от Канта и Вебера до Хабермаса, а книга доктора Белик-Робсон с Хабермаса лишь начинается и рисует образ иной современности, современности, которая обеспечена механизмами, охраняющими нас от фаустовской *hybris* и, следовательно, от строительства на выжженной земле.

Господин профессор, прошу взять слово.

Здислав Краснодэмбски: В начале несколько замечаний. Я, как вы, наверно, знаете, уже десять лет живу за пределами Польши и, естественно, смотрю на нее со стороны. Издалека, конечно, я не замечаю частностей и не переживаю определенных событий. Тем не менее некоторые явления со стороны видятся даже лучше. Особенно бросается в глаза, как в Польше проходят политические и интеллектуальные дискуссии. Их участники обычно не интересуются аргументами противников. Очень часто они занимаются лишь наклеиванием ярлыков и классификацией оппонента. Им заранее известно, что кто-либо, кого они относят к чуждому направлению, не может сообщить ничего интересного, а тем более правдивого.

Вчера во время дискуссии со студентами в Университете им. Кардинала Вышинского мы обсуждали статью А. Михника и книгу Ц. Михальского. Возник спор, и вскоре кто-то высказался о концепции Михника: «Ясное дело, он должен иметь именно такие взгляды, потому что «относится к либералам». Вместо того чтобы задумываться над чьими-то взглядами, аргументами и их обоснованием, мы размещаем того, кто их высказывает, на уже готовой карте взглядов (этой польской, провинциальной карте) и стараемся как можно быстрее втиснуть его в несколько заранее подготовленных определений. Мол, если кто-то является либералом, консерватором и так далее, то известно, чего от него можно ожидать.

Еще хуже, что то же самое происходит и при самоопределении личности. Кто-либо признает, что относит себя к консерваторам, либералам или социалистам, и только потом начинает задумываться, что же это на самом деле значит. Я с удовольствием и пользой для себя читаю авторов различных воззрений. Если кому-то мои взгляды кажутся консервативными, то мой консерватизм вытекает не из решения, что я буду консерватором! Попросту определенные ценности я считаю важными (и не только для меня) и хочу защищать их сильными аргументами. Можете считать, что я консерватор, но это консерватизм, который родился из реакции на конкретную ситуацию, которую я не могу рассматривать иначе как ситуацию глубокого кризиса. Моя позиция сформировалась уже после прочтения Хабермаса, а не прежде, уже после чтения Михника, а не до того, как я познакомился с его статьей. Я стараюсь истолковывать критикуемые мной взгляды серьезно, будучи убежденным, что

они являются ошибочными, что вообще ничего хорошего не приносят, что именно они привели к такой ситуации, при которой премьер-министром стал Л. Миллер, а крупнейшим руководителем оппозиции – А. Леппер.

В 70-х гг. в оппозиционно настроенной академической и интеллигентской среде отчетливо выделялись два круга. Один объединился вокруг старых «командоров», среди которых был А. Михник, другой, представлявший салонный консерватизм, собирался на приватных семинарах Карпиньского и Круля, которые я, впрочем, не посещал. Этот круг считался консервативным, а в своем консерватизме почти сенсационным. В то время существовал своеобразный снобизм по отношению к консерватизму. Но только в этой среде могли быть написаны «Политические силуэты» (*«Sylwetki politycznie»*) Карпиньского и Круля. Тогда же из семинара Е. Едлицкого, которого можно смело назвать духовным отцом данного сообщества, и П. Хертца возникла *«Res Publica»*.

В те годы я еще держался ближе к среде левых. Например, в период военного положения активно поддерживал контакты с «Критикой», где опубликовал единственное подпольное издание Вебера. (Когда рассказываю немецким коллегам, специализирующимся на Вебере, что существует подобное издание, это всегда вызывает удивление: в Польше в самиздате печатали Вебера!) После 1989 г. оказалось, что ни левые на самом деле не были такими уж левыми, ни консерваторы очень уж консервативными. В принципе, сегодня трудно сказать, чем они между собой отличались, кроме круга общения. Получилось, что в какой-то мере то деление было искусственным. Польская интеллигенция оказалась в сущности монокультурной. Я думаю, что в этом кроется одна из главных причин слабости польской демократии: отсутствие различных идеологических позиций, хорошо сформированных и обоснованных сильными аргументами. Протест против идеологической монокультурности выявлялся только в бунте молодого поколения (впрочем, очень умеренном) или возникал со стороны других, нежели интеллигенция, слоев.

Наблюдая за фактами, которые имели место в Польше, я однажды осознал, насколько упрощенно описываются происходящие культурные изменения с помощью понятия «модернизация». Последнее было бы пригодно, если бы по-настоящему подверглось рефлексии. Однако этого никто не делал. О современности следует говорить как о проекте, отличая его от реальности. Такой подход проявляется лишь в общественных дебатах, например, тогда, когда на поверхность всплывает тревога, что модернизационный процесс будет означать неизбежное исчезновение определенных ценностей. Некоторые из них имеют для меня большое значение. Я думаю, что они имеют также большое значение и для всего общества.

Взять хотя бы национальную идентичность, национальный характер, в нашем случае – «польский характер». Для человека, проживающего за границей, неизбежно возникает вопрос: что это такое, польская идентичность, польская

культура? Чем она отличается, например, от немецкой? Ведь это отличие не ведет к разнице между Ханнавальдом и Малышем! Я думаю об этом всякий раз, когда читаю лекции о польской истории немецким студентам. Я рассказываю им хотя бы о З. Сераковском, выпускнике Петербургской академии генерального штаба, «красном» офицере, который руководил восстанием 1863–1864 гг. в Жмуди и заплатил за это жизнью. Подобный тип биографии в Германии не появляется либо появляется только на втором плане. Разницы в идентичностях не существует без истории, которая нас разделяет, хотим мы этого или нет (в значении *Wirkungsgeschichte* Гадамера). Но чем бы ни было обусловлено различие, оно является зримым, и именно его я называю польским характером. По мнению «модернизаторов», данные отличия должны исчезать. Но они почему-то все не исчезают.

Или взять хотя бы другую важную проблему современности – секуляризацию. В соответствии с модернизационным проектом религия должна отмирать, но ничего подобного не происходит. Наиболее показательным примером этому служат Соединенные Штаты. Должен сказать, что когда я был там в первый раз, то поразился, насколько это религиозная и традиционная страна. Мое неприятие проекта «современности» (модерна) основывается не на «волюнтаризме», а на убеждении, что религия слишком важна для общества, чтобы можно было легко согласиться с ее увяданием. Моя позиция укрепляется еще тем, что религия, несмотря на свои недостатки, исчезать вовсе не собирается, и это модернизаторы грешат «волюнтаризмом».

Или вспомним проблему, которая в Польше получила название декоммунизации. Наблюдая за процессами декоммунизации из другой страны, из другого *Lebenswelt*, легко было заметить, как произвольно принимались некоторые решения в Польше, какими неубедительными оказывались аргументы в их обоснование. Как известно, в Польше и Германии в отношении коммунистического прошлого были избраны противоположные стратегии. Там демократизация и либерализация Восточной Германии обозначала отстранение от занимаемых должностей лиц, скомпрометировавших себя сотрудничеством с коммунистическим режимом, в том числе и удаление их из университетов. Было очевидно, что этого требует справедливость, верховенство закона и что это основное политическое условие успешной трансформации. А вот в Польше выдающиеся мыслители на протяжении первых четырех-пяти лет независимости объясняли полякам, что условием демократизации является отсутствие вопросов о прошлом, не говоря уже о критической оценке последнего.

Если бы это был вопрос только тактики, когда декоммунизация невозможна вследствие политической ситуации, тогда это можно было бы понять. Но, как мне кажется, здесь мы имели дело с ошибкой концептуального характера. В той модели превращения Польши в модернизованное государство следова-

ло решить две задачи: создать рыночную экономику и укрепить демократию. Ради исполнения этих задач правовая, моральная и политическая оценка прошлого объявлялась не только не нужной, но и просто вредной. А ведь то, как люди сопротивлялись диктатуре в 1980 г. (и позже), имеет решающее значение для развития демократических институтов! Если кто-либо мне говорит, что из его модели демократии следует, что история Польской Народной Республики (ПНР) не имеет значения для настоящего или является несущественной, то это плохая модель, и (вопреки тому, что утверждает) она не имеет ничего общего с либерализмом.

Я должен признать, что моя публицистика – это выражение разочарования. Я выехал из Польши в 1990 г., но бываю здесь почти ежемесячно. Когда я уезжал, у меня было чувство, что страна находится в хороших руках. В руках всех этих прекрасных людей, которые во времена Солидарности и военного положения олицетворяли наши надежды и ценности. Я рассказал недавно об этих наивных ощущениях своим младшим коллегам Т. Мерче и Д. Гавину, а они мне ответили: «Ну и глубоко же ты ошибся!» И на самом деле, глубоко ошибся. Я силюсь понять, почему ошибался, почему эти прекрасные люди оказались неспособны управлять Польшей.

Р. Легутко написал в свое время в «Знаке» (*«Znak»*), что опыт коммунизма в Польше не был осмыслен, с чем я полностью согласен. Речь не идет даже о декоммунизации. Стоит рассмотреть, например, то, что тогда понимали под модернизацией. Приведу цитату из книги *«Przedwiośnie i potop»* А. Менцвеля, который пишет о С. Жулкевском: «Он стал марксистом, так как согласился с тем, что марксизм является лучшим средством модернизации, а коммунисты ускоряют ее ход. В средстве он ошибался, но не ошибся в цели». Так вот, я уверен, что люди, подобные Жулкевскому, также ошибались и в цели, поскольку цели и методы тесно связаны между собой. В сущности, теперь повторяется ошибка Жулкевского – ошибка цели, а в результате – неверные методы (сегодня, к счастью, менее грубые, но такие же болезненные).

Давайте зададимся вопросом: посткоммунистические государства уже модернизированные или еще нет? Сразу же после 1989 г. в Германии господствовала иллюзия, что данные государства быстро изменятся, поскольку они сами по себе уже были современными, ибо коммунизм (на самом деле социализм) сделал их такими. Достаточно только внедрить рыночные механизмы, чтобы все начало функционировать, как на Западе. Мне помнится одна ситуация: в 1989 г. я был в Оксфорде и беседовал с чиновником из Министерства финансов (это было еще правительство Тэтчер). На мои скептические замечания по поводу возможности быстрого экономического развития Польши он отреагировал негодованием: «Как только заработает рынок, в течение двух лет все станет на свои места». Ага! Ничего подобного!

Другой распространенный в то время миф: посткоммунистические общества высокообразованны и достаточно урбанизированы. Множество людей свято в это верили. Позднее некоторые наблюдатели приняли диаметрально противоположные позиции: сейчас они считают, что из-за «железного занавеса» вышли общества крайне традиционные. Сегодня, как вы знаете, героем немецкой прессы является польский мужик. За свою жизнь не видел столько польских мужиков, как в немецкой прессе в последние годы, всегда одинаково снятых: телега, плуг и польский пахарь – старый, сгорбленный. Печально...

И первый и второй образ польского общества фальшивы в силу своей односторонности. Посткоммунистические общества и не традиционны, и не современны. Они представляют собой результат стратегии модернизации по Жулковскому и Менцвелю. Над этим стоит задуматься. Одновременно когда ведется речь о модернизации, то в основном преобладает технократический подход, представленный главным образом Союзом левых демократических сил (*Sojusz Lewicy Demokratycznej*), но не только. Я был недавно в Бремене на встрече с вице-премьером Польши М. Полем, на которой он делал презентацию современной Польши. И каким же примером он воспользовался? Тем, что уже скоро построим автострады... (это «скоро» держится постыдно долго). На встрече с директорами крупнейших немецких компаний он повторял: «Приглашаю! В 2005 г. можно будет доехать из Бремена до Кракова, не съезжая с автострады». Автострада доросла до ранга символа. Как вы, наверное, себе представляете, немцев трудно заинтересовать небольшим отрезком хорошей дороги! Это пример жалкости данного проекта. Если мы собираемся предложить Европе немного автострады и нашу несчастную экономику, то это до смешного скромное предложение. В принципе, не Бальцерович и не экономика обеспечат нам место в Европе, а скорее культура, то есть то, что абсолютно недооценивается при технократическом подходе.

Правда, эта технократическая модель модернизации дополняется в другой версии описанием перемены в сфере культуры, которая будет заключаться в процессах индивидуализации, плюрализации, исчезновении коллективных идентичностей и вообще всяческого принуждения. Названные изменения должны возникнуть в результате своего рода паломничества на Запад – в место «вечного покоя», гармонии, дружбы наций и народов, свободы и благополучия для всех, плюрализма и толерантности, в место, где каждый исповедует какую хочет религию и обладает таким самосознанием, которое его устраивает. Во имя ликвидации старой утопии была создана новая «утопия после коммунизма», на которой должна заканчиваться история. Осталось сделать еще один шаг – и вот оно «царство свободы».

Я бы сказал, что это фукуямизм. И в самом деле, это Фукуяма, но который не читал Гегеля. Если вы знакомы с трудами Фукуямы, то наверняка помните: в итоге у него появляются ницшеанские мотивы, описание «последнего челове-

ка» в духе культурного пессимизма Ницше, который почему-то трактуется с некоторой долей иронии. Увы, польский *mainstream* лишен самоиронии, сознания того, что состояние совершенства, к которому призывают публицисты «Газеты выборчай» (*«Gazeta Wyborcza»*) из рая может превратиться в пекло. Этот фукуямизм возник из убеждения, что у нас уже есть готовый, совершенный образец для подражания – западное общество. К сожалению, мы обременены тяжелой ношей, которая не позволяет нам «запрыгнуть» в «царство свободы». Этой ношей, этим злом, которое нас сдерживает, является наша локальная культура, наша польская самобытность. Снова приведу слова А. Менцвеля: «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, непроходимость которого меня весьма удручает». Мы должны из этого болота выбраться, чтобы оказаться на Ривьере. Например, фельетоны Смэча основаны на аналогичной логике: Яструн мучается в Варшаве. Потом едет в Испанию, там гуляет по пляжу и чувствует, что он – в Европе, в модерне, одним словом, на своем месте. Яструн становится на лыжи в Австрии, и ему хорошо, как дома, а потом он снова оказывается в Польше, в этом море болота и хамства – и ему плохо. Значит, нужно это болото осушить. Лучше всего будет, если местную культуру преобразовать в какую-нибудь глобальную культуру. П. Штомпка понимал культурный конфликт в Польше следующим образом: «Мы столкнулись с ситуацией крайне поляризованного конфликта новой продемократической и прорыночной культуры с антидемократической, антирыночной культурой, в которой в необычном союзе соединились консервативные, националистические, провинциальные, изоляционистские и ксенофобские мотивы и антизападные, антикапиталистические, эгалитаристические и популистские элементы культуры советского блока». Во времена антикоммунистической оппозиции национальная культура была оплотом сопротивления коммунизму, но теперь все иначе. В период трансформации лучше всего чувствуют себя бывшие коммунисты. Они уже были секуляризированы, глобализированы, и их никогда не интересовала локальность.

Конечно, нельзя отрицать негативные стороны нашей локальности, так же как нельзя отрицать, что на Западе живется лучше. Вот только показанная выше альтернатива – это обман. Исследования исторической социологии показывают, что эффективной модернизация была только у тех государств и наций, которым удалось соединить традиционность с современностью, локальность с универсализмом. Сошлюсь, к примеру, на труды выдающегося израильского (но родившегося в Варшаве) социолога Ш. Айзенштадта.

В то же время сегодня провозглашается, что модернизация посткоммунистических государств должна основываться только на открытости. Главным образом, на открытости в хозяйственной сфере, но также и на открытости в сфе-

ре культуры. Чем более мы будем открытыми, чем больше будет глобальной масс-культуры, чем сильнее мы будем слепо подражать другим, тем в большей мере мы будем модернизированы, тем более заметным будет наш успех.

А. Пшеворски, безусловно, знакомый Вам по своим работам теоретик трансформации, один из наиболее известных в мире польских исследователей в области общественных наук, напоминает: «Ранние теории модернизации определяли развитие как процесс, тесно связанный с национальной, экономической и политической независимостью. Все руководители модернизационных движений того времени подчеркивали значение национальной культуры, призывали к созданию политических институтов, связанных с национальной традицией, а экономический рост, по их мнению, должен быть обусловлен работой отечественной промышленности и ориентирован на местные рынки». То есть когда-то господствовала совсем другая точка зрения. Почему она была отброшена? Почему мы сегодня считаем, что открытость – это единственно возможный путь? Основывается ли данное мнение на экономическом или культурном опыте? Во всяком случае, Л. Гринфельд в своей последней книге убедительно доказывает, что национальное единство и чувство общественной солидарности имели важнейшее значение для развития капитализма и экономического успеха.

Но не будем сейчас в это углубляться. Я могу лишь в очередной раз повторить то, что без труда может заметить каждый живущий на Западе человек: Польша «открывается» несравнимо больше, чем, например, Германия (с точки зрения перенимания культурных образцов, иностранного капитала и так далее). Только возникает вопрос: в этом ли заключается процесс модернизации? Ясно лишь одно: несмотря на нашу открытость, мы все еще и не ступили на западный путь. Между прочим, западные народы намного более традиционны и «замкнуты», нежели польское общество. Один известный американо-венгерский экономист написал книгу «От периферии к периферии» (*«Od peryferii do peryferii»*), посвященную Центрально-Восточной Европе, в которой утверждает, что не пройдет и двадцати лет, как мы увидим, верна ли это дорога и удалось ли нам на самом деле переместиться от периферии к центру.

А что у нас? Где подобные рефлексии? Один лишь триумфующий фукуямизм!

Агата Белик-Робсон: Без Гегеля.

Здислав Краснодэмбски: Без Гегеля. Может быть, здесь и есть какой-нибудь Гегель, но очень, очень упрощенный. И очень ехидный. Стоило бы обсудить сегодня различные теории модернизации, от Вебера до Дюркгейма, но это заняло бы слишком много времени. Х. ван дер Луи и В. ван Райен, авторы книги «Модернизация: проект и парадокс» (*«Modernisierung: Projekt und Paradoks»*) выделяют четыре свойства модернизации. Первое – дифференциа-

ция общественной системы. Следующие: рационализация, индивидуализация и доместикация, или дисциплинирование. Говоря о современности, следует также различать два аспекта: общественно-экономический и культурный. Их взаимоотношения более чем неясные. Культурная современность (модернизм) всегда противостоит общественной современности (модерну).

Вернусь еще раз к названию публикации, на которую я только что ссылался: почему «проект и парадокс»? Все авторы подчеркивают, что модернизация – это путь к современности, а современность – это проект. Но, коль скоро мы называем что-либо проектом, то, значит, считаем, что это не реальность (по крайней мере, еще не реальность). Не так ли? Ведь мы хорошо помним знаменитую статью Хабермаса «Современность – незавершенный проект?». Западные общества реально (вразрез с представлением, которое сложилось на восточноевропейской периферии) не соответствуют данному проекту (незавершенному). Поэтому они еще не «современны». Возможно, под определенным углом зрения Польшу – жертву посткоммунистической модернизации – следует считать более «современной», чем они.

Как же понимать в названии вышеупомянутой публикации слово «парадокс»? Благодаря Веберу мы знаем, что рационализация заменяется иррационализацией, индивидуализация преобразуется в коллективизацию, детрадиционализация – в ретрадиционализацию и т. п. Одним словом, мы имеем дело с очень сложными процессами – с диалектикой современности.

Опыт коммунизма заставил нас когда-то лучше, чем другие, лучше, чем интеллектуалы на Западе, понимать данную диалектику. Помню, как в 1978 г. Ю. Хабермас приехал в Польшу и встретился с нами для частной беседы. Пришел также А. Михник, и между ними завязалась дискуссия. Тогда в польской философии и публицистике появилась критика просветительского проекта, поскольку мы уже догадывались, что модернизация тоже убивает и уничтожает. Я помню, как Хабермас сказал: «Ну, хорошо, но для меня социализм – это идеалы Французской революции», – и не мог понять, почему слушатели реагируют неприязненно... Для него коммунизм был теоретической конструкцией, а мы на собственной шкуре прочувствовали то, что называлось диалектикой просвещения. Так вот, после 1989 г. этот опыт, вся публицистика, все то, что писал тогда, например, Л. Колаковский о самоуничтожении открытого общества, о необходимости табу, о роли христианства и о дьяволе в политике, было забыто, как будто ничего и не было написано.

Мы вновь возвратились к проекту современности, возникшему из наивного просвещения, которое даже не отдает себе отчета в своей собственной слабости. Сегодня то, что Хабермас пишет в «Философском дискурсе современности» (*«Der philosophische Diskurs der Modern»*), польским интеллектуалам кажется чересчур «консервативным». Забыта фундаментальная для XX в. мысль: разум

авторитарен, с ним следует обращаться осторожно. Не существует чистой оппозиции: иррационализм и рационализм, разум и варварство... Не бывает так, что только варварство несет смерть, страдание и разруху. Конечно, Хабермас пытается спасти идею просвещения, но и он не отрицает авторитаризма разума, поэтому коммунистический террор называет порождением просветительского проекта. Хабермас когда-то ввел понятие «переживаемый мир», которое было для нас весьма значимым понятием. Почему мы читали в 60-е и 70-е Гадамера и Гуссерля? Потому что их философия показывала – разум погружен в определенную традицию, он не самодостаточен.

Сегодня Хабермас, исправляя проект просвещения (согласны ли мы с тем, как он это делает или нет, все равно, противоречия его логики видны как на ладони), утверждает, что дискуссия ведется в «переживаемом мире». Встает вопрос: что такое «переживаемый мир»? Это фон, который мы никогда не подвергнем рефлексии, это консервативный противовес процессам просвещения. Вы хотите знать, что такое консервативная модернизация? Консервативная модернизация – это модернизация, которая уравновешена традицией, позволяющей людям приспосабливаться к общественным переменам.

Славомир Сераковски: О такой «погруженности» человеческого разума в определенную традицию очень много писала госпожа Белик-Робсон. Мир, по ее словам, после освобождения от традиций тотчас же будет вновь приручен, так как в соответствии с консервативной антропологией человеку требуется «погруженность» в традицию. Это ли было причиной, по которой она написала антипроект модернизации?

Агата Белик-Робсон: Я бы не называла это антипроектом модернизации. В том, что только что сказал Здислав, я вижу скорее призыв к тому, чтобы наконец перестать мыслить прямыми противоположностями, не упрощать все до дуализмов: модернизм и антимодернизм, рационально и антирационально, разум и то, что не разумно, просвещенный и его противоположность. Это страшный порок просветительского мышления, особенно в Польше, а также проблема специфики польской модернизации. Мышление эпохи позднего модерна, в противоположность эпохе раннего модерна, характеризуется, прежде всего, тем, что те все противопоставления, которые я минуту назад назвала (проект-антипроект, пожалуйста, – еще один пример!) подвергаются некому сглаживанию. Делаются попытки их согласовать. Вспомним того же Хабермаса, который очень сильно изменил свой стиль мышления по сравнению с 70-ми гг. В Польше он выступает главным образом как создатель теории коммуникационных воздействий, а также как теоретик языка эмансипации, изложенного в книге «Познание и интерес» (*«Erkentniss und Interesse»*), – книге, не переведенной на польский язык, но используемой и очень живой в польской гуманистике. Еще в 70-х Хабермас мыслил как типичный представитель поздней франкфуртской школы. Модернизация для него – агрессивный, идущий по четкому

проекту процесс, который выявляет, клеймит и ликвидирует все, что ему враждебно. Сейчас Хабермас поменял свою позицию, и все то, что когда-то ему казалось несоответствующим проекту модернизации, переходит в другую категорию и становится необходимым корректировщиком рационального. Конечно, можно задуматься над тем, насколько Хабермас искренен в этой переориентации? Но такую попытку содержит хотя бы последняя публикация Хабермаса, посвященная проблеме веры и знания (*«Glauben und Wissen»*), – правда, я не думаю, что она была удачной. Однако невзирая на сам результат для нас имеют значение цели, а они указывают на определенное желание медиации, обращения к старым ценностным установкам, которые спасли бы современный мир перед угрозой, как выражается сам Хабермас, «окончательного истощения».

Мы по-прежнему живем среди атрибутов предыдущего мира. До сегодняшнего дня продержались институты, которые хранят старые ценности, дополняющие модернизационное мышление. Они сглаживают прямые углы последнего, его чрезмерно агрессивный прагматический подход к реальности, обогащают его *vita activa* элементами созерцания, как и ценностями вроде верности, благородства, чести, толерантности, патриотизма, а может, даже и красоты, для которой нет места в чисто инструментальном подходе. Я уже упоминала о классических, традиционных ценностях в трактовке Г. Зиммеля – в конце концов это тоже один из теоретиков модернизации. Зиммель считал их необходимыми для современного мира, несмотря на то что данные ценности происходят не из него. В нашем мире их нужно принять, сохранить и перефразировать на языке современности (модерна).

Видимо, проблема с моим и Здислава одновременным приглашением на одну встречу заключается в том, что мне, собственно говоря, обычно нечего добавить к его словам. Прежде всего я хочу подчеркнуть сходство наших позиций, сходство, которое обусловлено нашими похожими биографиями.

Здислав Краснодэмбски: Не принимая во внимание разницу в возрасте, конечно.

Агата Белик-Робсон: Не принимая во внимание разницу в возрасте... У нас, безусловно, существуют определяющие сходства: антикоммунистическое оппозиционное прошлое, связанная с ним эмиграция и последующее возвращение.

Часть своей жизни я провела в Великобритании. Небольшой промежуток времени работала в Лондонском университете, немного в других, менее престижных местах, где испытала тяжелую долю эмигранта (отчасти политического эмигранта), которая представляет собой прямую противоположность положению интеллигента, о котором говорил Здислав на примере А. Менцвеля и Т. Яструна. Я познала западную жизнь с ее худшей стороны. Я не была бенефициаром западной модернизации, а скорее наоборот – ее жертвой. Я ощутила

все то, о чем так волнующе пишет Дюркгейм: аномию, острую алиенацию, грусть экзистенции...

Здислав Краснодэмбски: Вы были туристкой в смысле Баумана. Но невеселой...

Агата Белик-Робсон: Да, без описываемых им положительных сторон. Без выгод, которые имеет кочевник в эпоху постмодерна (постсовременности). Я, пожалуй, пришла к выводу, что утопия постсовременного кочевого образа жизни – это в сущности какая-то невообразимая фикция, с морально-экзистенциальной точки зрения особенно опасная. Думаю, что когда личность основательно испытает на себе отрицательные стороны западного мира (а я убеждена, что эмигрант ощущает их особенно болезненно, так как не имеет никакой поддержки, которая необходима перед лицом этого разобщенного мира), она приходит к выводу, что есть в польской памяти вещи, которые она хотела бы сохранить. Если же Менцвель пишет, что Польша у него уже не ассоциируется с ивами и аистами, а исключительно с польским болотом, то это мне чуждо. После шести лет в Лондоне я пришла к выводу, что Польша, прежде всего, – это ивы, аисты, ноктюрны Шопена, а также костелы в стиле барокко и что все это мы должны защитить. От чего? Как раз от агрессивной модернизации. А что такое агрессивная модернизация? Это то, о чем говорил Здислав и что, к несчастью, произошло с периферией. Модернизационная практика в этих удаленных от центра странах состоит в использовании прямых дуализмов, которые ее облегчают и ускоряют, но это, в сущности, мнимая поддержка, так как подобное использование порождает очередную группу проблем в обществе. Речь идет в первую очередь об основном противопоставлении: прямое, категорично прямое деление всех людей на модернизаторов и на подлежащую модернизации массу, которая, однако, сопротивляется благим процессам осовременивания и фанатически борется со всеми формами новой жизни. Именно так, как в знаменитом фрагменте из «Штомптки» (*«Sztomptka»*), в котором объединению модернизаторов противостоят темные, невежественные люди с присущим им дегенератством, привязанностью к традиции, упрямым локальным самосознанием, польским характером и т. д. (качества, которые для меня как эмигранта представляли особую ценность и заслуживают, по-моему, право на существование).

Славомир Сераковски: При том, что все философы эпохи позднего модерна не питают иллюзий относительно возможности творческого опосредования модернизации в традиции, У. Бек и Э. Гидденс прямо заявляют: «*We are living in a Post-Traditional Society*». Желая модернизировать модернизацию – именно на этом, а не на «рефлексивном» отношении к ошибкам просвещения, должна основываться рефлексия модернизации, – они призывают к радикализации модернизации, к выходу за прежние, уже закостеневшие рамки индустриального общества. В размышлениях представителей эпохи позднего модер-

на нет старых институтов: семьи (ведется речь о «чистых отношениях»), национального общества или государства (Бек постулирует установление глобальной космополитической демократии). Процитирую Гидденса: «Стоит всерьез усомниться в возможности эффективного восстановления традиции в условиях высокоразвитой современности. По мере того как рефлексивность вместе с экспертными системами (искусственным интеллектом) проникает в повседневную жизнь, традиция теряет актуальность».

Агата Белик-Робсон: Когда я написала свою книгу (писалась она в Англии, это ряд эссе, опубликованных еще в старой *«Res Publika»*), то придумала ей название «Иная современность» – конечно, неоригинальное, так как в британских дискуссиях появился термин «*other modernity*», который употребил С. Лэш. Позже я охотно начала использовать этот термин, так как он полностью отвечал моим представлениям на тему современности, хорошие черты которой мне кажутся заслуживающими как можно большей поддержки (проект индивидуализации, иначе – освобождения и самостановления личности, по-моему, важнейшее открытие эры, в которой мы живем). Вместе с тем данный термин является спорным, поскольку с самого начала я хотела придать ему немного другой смысл. В то время как У. Бек, С. Лэш, Э. Гидденс говорят о вхождении модернизации в новую эпоху, которая характеризуется прежде всего ростом рефлексивности, я, в свою очередь, хотела показать, что сегодняшняя современность может быть иной по-другому. Да, сегодня больший упор делается на личность и минипроекты, в которых она реализует свою свободу к самокреации, но это вовсе не означает, что человек может сделать с собой все, что захочет. Так же как концептуальные теории модернизма натолкнулись на препятствие в виде сопротивления общественной системы (коммунизм – крупнейшая из современных утопий – закончился полным фиаско), так локальные теории «иной современности» наталкиваются на сложность человеческой натуры, которая сопротивляется исчерпывающей рефлексивности. Да, вы, Славомир, правы, когда говорите, что с позиции поздних модернистов просветительский проект подлежит дальнейшей радикализации и что их рефлексивность отнюдь не заключается в том, чтобы поднять современное мышление над ошибками прошедшей, чрезмерно вспыльчивой, горячей эпохи больших перемен. Следовательно, мое понимание «иной современности» на самом деле гораздо более постмодернистическое, хотя и представляет собой некоторую форму консервативного постмодернизма, опирающуюся на типично консервативную модель скептицизма. По моему скептическому мнению, гиперрефлексивность Бека и Гидденса – это повторение ошибки, которая легла в основу современной парадигмы картезианства, приписывающей личности огромную способность к самопознанию и самоманипуляции. Не стоит также забывать, что когда Бек и Гидденс констатируют, что мы живем в посттрадиционном обществе, они, в сущности, не только выявляют факт, но и формулируют очень ценный

для себя тезис, который служит им точкой опоры для ультрамодернизационных проектов. Но я не согласна с этим тезисом. А если быть более точной, я не согласна с тем, что он претендует на звание квантификатора. Да, живя в Лондоне, я знала людей, которые как нельзя лучше подходили под гидденсовский проект человека, экспериментирующего со своей идентичностью, – людей свободно и осознанно выбирающих свое этническое, классовое и сексуальное *identity*, но знала и таких жителей современного мира, для которых упомянутое *identity* никогда не могло бы стать предметом свободного выбора. Вот хотя бы мои любимые *cockneys*, коренные лондонские пролетарии, абсолютно современная общность (это их мы в конце концов должны благодарить за такие явления, как поп-культура и контр-культура; это они подарили нам *teddy boys*, которых переняли варшавские стиляги, и всю панковую культуру!), – но при всем этом они необычайно традиционны, привязаны к своему стилю жизни, к своему футболу и пабам и к собственному диалекту, органично эволюционирующему со времен средневековья. Если я кому и должна посвятить свою «Иную современность», то именно им – *cockneys*.

Вернемся, однако, к польским делам. Когда я придумывала название «Иная современность», у меня было стремление нарушить преемственность с проектом модернизации, который был применен в Польской Народной Республике, то есть порвать с «кроньщизной». Вы, наверно, помните знаменитую формулу Т. Кроньского: «Прикладами советских солдат мы выбьем из головы поляков их заторможенность!» Это страшная фраза! Дискурс агрессивной модернизации, практикуемый в Польше до наших дней, представляется мне проникнутым глубоким моральным злом, которое в нем укоренилось благодаря преемственности по отношению к проекту Кроньского. Поэтому я считаю, что консервативная модернизация, особенно в Польше, не должна ни у кого ассоциироваться ни с одним парадоксом, ни с одним оксюмороном (таким как активное участие Запада в «благодеяниях» модернизации при том, что он сам сохранил свой уклад жизни, который модернизационный проект охватил лишь частично либо вообще не затронул). Вот почему мне кажется, что в Польше девиз консервативной модернизации не только не должен принести какую-нибудь неожиданность, но, скорее, вызвать положительные ассоциации, хотя бы из-за того, что консервативная модернизация так сильно отличается от своей печально известной предшественницы, которая несла просвещение на штыках советских винтовок...

Михал Лучевски: Мне по-прежнему не ясно, что понимается под консервативной модернизацией. Это что, лишь ликвидация агрессивной модернизации или полностью иной, альтернативный проект? Имеется в виду простая реакция отторжения либо реальная, творческая деятельность?

Здислав Краснодэмбски: Идея, которую мы представляем, – это постулат, который должен побудить к реальным действиям, стимулировать политику. Но

мы в силах только приводить аргументы и указывать на заблуждения в теориях циклического развития. «Krytyka Polityczna» недавно провела анкетирование, посвященное задачам, которую ставит перед собой интеллигенция. Можно сказать, что наша интеллигентская задача – очень скромная, но очень важная задача. В своей известной «железнодорожной» метафоре М. Вебер говорит: «Какую роль играют идеи? Идеи – это железнодорожные стрелки». Идеи играют важную роль, и события в Польше после 1989 г. еще раз это подтверждают. Поэтому на вопрос о форме своей деятельности я ответил: «Участие в общественных дебатах и, настолько, насколько это возможно, изменение дискуссии посредством нарушения доминирующих в ней способов мышления». Цель: деконструировать деконструкцию, если можно так выразиться. Мы должны также обеспечить аргументами тех, кто их ищет, должны выражать общественные ощущения, ценности и ожидания.

Когда-то меня пригласили на лекцию лидеры крестьянских объединений. Это было очень интересное приглашение, которое я принял, так как считаю, что с этими людьми нужно разговаривать, нужно разбить стену между общественными классами, между двумя культурами, нужно предоставить им интеллектуальные орудия – идеи и аргументы. Необходимо помогать тем, кто чувствует себя зачастую интеллектуально беспомощным и одновременно имеет чувство, что что-то в Польше явно не в порядке. На встрече, однако, выяснилось, что эти лидеры не владеют ни одним политическим языком, кроме анахроничного национализма и примитивного популизма.

Накануне краха социализма я написал книгу об упадке идеи прогресса и в конце прогнозировал ироничное культивирование собственной традиции. Вынужден признаться, мои ожидания, что что-то подобное произойдет после восемьдесят девятого года, не оправдались.

В Польше так тяжело обмениваться мнениями, потому у нас нет партнера на левом фланге, обладающего таким сознанием, которое имеют западноевропейские левые, такие как Гидденс, как Хабермас. Они видят последствия модернизации.

Давайте обратимся к социологии. Есть такое выражение, что социология относится к современным наукам, так как она появилась в современности, но при этом социология также всегда была консервативной наукой, поскольку ставила вопросы о том, как формируется общественный порядок, как происходит интеграция. Идет процесс индивидуализации, изменяется, как уже показал Дюркгейм, форма общественной солидарности, но вопрос о том, что интегрирует общество, в чем причина, что все держится вместе, не теряет своей актуальности. Это вопрос, который в последнее время задавался очень редко. «У каждого своя правда», – пишет Р. Грачик. «Довольно, что на страже «серой демократии» стоит людская совесть», – убеждает А. Михник. Но что держит это все общество воедино? Когда задается этот вопрос, то не потому, что кто-то

принадлежит к левому или правому флангу, но потому, что он замечает парадокс модернизационного проекта. Мы же всегда ограничиваемся прямыми, я бы сказал, вульгарными, альтернативами: либо за Европу, либо против Европы, либо за модернизацию, либо против модернизации, либо за современность, либо нет...

Страдаем мы также и недостатком иронии. А когда-то ведь воевали с ее помощью против коммунизма. Можете себе вообразить, какой тяжелейшей вещью из-за своей смертельной занудности была коммунистическая социология! Кто-нибудь из вас читал в оригинале Е. Вятра? В свое время меня попросили, чтобы я для какого-то оппозиционного журнала написал рецензию на его книгу. Взял я эту книгу, начал читать и почувствовал себя абсолютно бессильным: это был замкнутый, самодостаточный мир. Иронией же мы пытались разбить язык, который был тогда, я бы сказал, языком фундаментальным. Сегодня мы имеем дело с просвещенческим фундаментализмом, иначе, с фундаментализмом разума, который на самом деле является псевдоразумом: настоящий разум отдает себе отчет в том, что у него есть свои пределы.

Искушение фундаментализма появляется, когда нет ни капли иронии, ни капли самооценки, ни капли того, что для меня является настоящим либерализмом и что базируется именно на признании пределов разума человека, на уважении традиции. Западные либералы, говоря о нейтральности государства, подчеркивают, что это нейтральность, которая определяет также разницу между традиционалистами и антитрадиционалистами. Это настоящая нейтральность. Настоящая либеральная позиция – это такая позиция, которая основывается на покорности коллективному разуму, уже существующему в «проживаемом мире» и на иронии к самому себе. Сколько ни существовала такая позиция, она никогда не искала поддержки «приклада советского солдата» с тем, чтобы избавить поляков от заторможенности или вывести у них из головы «колтун».

Говорят, что стражниками либеральной демократии в Соединенных Штатах служат юристы. В Польше так случилось, что стражниками новой польской демократии стали журналисты – после короткой профессиональной переподготовки. Поэтому они понимают мало, но говорят много, считают себя доверенными лицами либерального строя, а свою миссию исполняют так, что успешно от нее отбивают охоту.

Агата Белик-Робсон: У меня есть что добавить к ответу на вопрос Михала. Вас интересует, что представляет собой консервативная модернизация как позитивный проект, нам же кажется, что консервативная модернизация является скорее проектом негативным, который будет играть роль корректора агрессивной модернизации – первичного и доминирующего явления. Речь идет о том, чтобы не придавать ему слишком позитивного значения, чтобы это был скорее скептический консерватизм, а не консерватизм веры и убеждения, потому что только позиция, опирающаяся на *skepsis*, в силах смягчить те послед-

ствия модернизации, которые в Польше сегодня слишком болезненны.

Особо я хотела бы отметить необходимость скептицизма и критики того, что происходит в Польше под эгидой агрессивной модернизации. Мы живем в состоянии гражданской войны, которая, однако, не принимает крайней формы, – не воюем друг с другом на улицах, по крайней мере, пока до этого не дошло, – но в общественных дебатах мы столкнулись с войной, то есть с точной противоположностью ситуации, о которой мечтает Здислав, ситуации спокойного публичного обсуждения, когда стороны иногда сомневаются в собственной правоте. Об этом в Польше нет и речи. Дошло до уродливого ожесточения позиций, действует что-то вроде самосбывающегося пророчества.

Когда 10 лет назад «Gazeta Wyborcza» начала клеймить сторонников Леха Валенсы и называть их мракобесами, это показалось несправедливым таким людям, как я, которые участвовали в «Солидарности» в 80-х гг., и вместе с этими людьми, сегодня обзываемыми мракобесами, мы выходили на улицы, вместе с ними организовывали забастовки и т. д. Тогда ведь подчеркивалось чувство солидарности и коллективизма, которое сегодня на языке «Gazety Wyborczej» изображается уже как популизм. После 10 лет стало видно, что та острая публичная риторика сделала свое дело. Люди, которые когда-то были рядовыми гражданами, более или менее привязанными к своим локальным сознанию и традициям, сейчас стали приспосабливаться к страшному ярлыку, наброшенному на них в начале 90-х гг.

Вот какой эффект имела гегемония понятий, созданная агрессивным модернизационным проектом. Агрессивный либерализм, в свою очередь, столкнулся с ситуацией, когда силой своего воздействия спровоцировал сопротивление, принявшее фундаменталистическую форму абсолютного «нет» любому современному подходу, который каким бы то ни было образом ассоциируется с модернизацией. Ж. Кепель, автор знаменитой книги «Мщение Господне» (*«La revanche de Dieu»*), на примере мусульманских государств и так называемого *«Bible Belt»* на юге Соединенных Штатов описывает похожее положение. В итоге Кепель делает вывод, что фундаментализм – это ультрасовременная реакция на перегибы модернизационной стратегии. То же самое произошло и в Польше. Острая антиклерикальная и антитрадиционалистическая риторика не могла не оказать воздействия на состояние общества; она не была лишь словами, но еще и событием (нечто подобное произошло и с «констатацией», что мы живем в посттрадиционном мире – она не только описывала, но тем самым и создала посттрадиционную реальность). В своих речах проектируя гражданскую войну, мы вызываем ее к жизни. Данная фундаментализация не была естественным процессом, имманентно присущим природе поляка. Она была явлением в большей степени спроектированным. Надеюсь только, что несознательно...

Здислав Краснодэмбски: Злободневные политические процессы показывают, что то, о чем мы ведем речь, – необходимость объединения традиции с современностью – имеет огромное значение. Я занимаюсь немного тем, что называется «политикой памяти», следил за дискуссией на тему Едвабно и знаю, как она освещалась в Германии, наблюдал я также за обсуждением немецкого прошлого. Какое-то время тому назад А. Новак опубликовал в *«Rzeczpospolita»* статью «Едвабно или Вестерплате?» (*«Jedwabne czy Westerplatte?»*). Он там задает вопрос: должна ли память концентрироваться лишь на негативных событиях? Естественно, о них нужно говорить. Выступление Квасьневского в Едвабно была очень правильным шагом, и дискуссия в целом была очень нужна (считаю также, что дискуссия относительно коммунистического прошлого должна быть тоже широкой). Однако, вне всякого сомнения, позитивная память также необходима. В немецкой прессе в настоящее время очень часто пишут о польских мифах – рядом с мужиком как символом польской отсталости появился в таком же значении польский миф жертвы и героя. В Германии утверждают (как иногда и в самой Польше), что этот миф мешает нам стать современным обществом – и дискуссия о Едвабно как раз это и продемонстрировала. Да, Едвабно свидетельствует, что были люди, истребившие группу евреев, что существовал антисемитизм, но перечеркивает ли это польский героизм и самопожертвование таких людей, как, например, З. Сераковски? Или то, что нас оккупировали в конце XVIII в. или захватили в 1939 г. – это тоже миф?

Возможно, мы являемся свидетелями появления общеевропейской публичной сферы, как предсказывал Хабермас. В Европе идет дискуссия о памяти континента и отдельных стран, это что-то вроде борьбы, конкуренции за капитал символов. От результатов этой борьбы будет зависеть, какое в Европе место займет Польша. Если мы выбросим свою традицию, если в модернизационном пылу умалим нашу историю, то окажемся на отшибе, будем «осваиваемой территорией».

Тытус Цитовски: После прочтения ваших статей у меня сложилась следующая картина: после 10 лет либеральной модернизации Польша – «списанная», никакая, средняя, поверхностно измененная страна со слабыми демократическими институтами. На чем основывается подобная нелестная характеристика? И второй вопрос: как выработать в обществе «антитела» на агрессивный либерализм, как выработать здоровые демократические обычаи?

Славомир Сераковски: К этому вопросу еще добавлю просьбу разъяснить разницу между иронией, о которой вы пишете, и рефлексией, описываемой Лэшем, Гидденсом, Беком, Бауманом, о которой упоминала госпожа Белик-Робсон. Как это возможно, чтобы, с одной стороны, проект модернизации был рефлексивный или ироничный, а с другой – не дезинтегрировал общество? Как можно заботиться о сильном, сплоченном общественном порядке, абстрагировавшись от собственной общественной позиции?

Голос из зала: Раз уж возник вопрос, где взять антитела на агрессивный либерализм... Может, вы, господа, уже опоздали... Что делать, если этот *Lebenswelt*, на который вы ссылаетесь, не содержит уже таких понятий, как, например, патриотизм?

Голос из зала: Именно! Как вообще формировать консерватизм в стране, которая уже не имеет традиции?

Здислав Краснодэмбски: Это часто задаваемый вопрос: как можно консервировать то, чего уже, может быть, и нет.

Агата Белик-Робсон: Только хороший ли это диагноз? Это, скорее, очередной лозунг! Всех нас беспокоит эта проблема. И очень хорошо, ибо это свидетельствует, что мы, по крайней мере иногда, сомневаемся. Но я не считаю, что упрек *a la Eric Hobsbaum* в том, что консерватизм в Польше строится исключительно на «придумывании традиции» и создании ее *ex nihilo*, полностью оправдан. Это утверждение, которое не способно стать квантификатором: польская общественная реальность для этого слишком неоднородна. Впрочем, как и общественная реальность западных стран; достаточно только вспомнить, что я вам говорила по поводу Англии.

Здислав Краснодэмбски: В Америке, где через 10 лет по улицам будут бегать клоны, запасы традиции не исчезают. В последний раз я был в Итако, в штате Нью-Йорк. Ехал туда пять часов на автобусе из Манхеттена. Вместо современности природа: все леса, леса и только кое-где какой-нибудь островок цивилизации. А эти островки цивилизации иногда выглядят как из забытого прошлого. Вдоль дороги шли линии электропередач, подобные тем, что были во времена моего детства на Вармии. Мне казалось, что чего-то такого в мире уже давно не существует! В Америке по-прежнему действует чековая система, или, еще пример, избирательная система, явно изжившая себя и приводящая к скандалам вокруг плохо продырявленных бюллетеней, не меняется уже на протяжении 200 лет. А сплошная религиозность страны! Стало быть, в самой Америке консервируется прошлое.

Немцы переступили критическую отметку модернизации в 1945 г.: Гамбург в руинах, все говорят о коренной метаморфозе, замене элит, об «американизации общества» и «детрадиционализации». Ничего подобного не случилось! Это очень традиционное общество: если люди в пять часов не направляются в *Kaffe und Kuche*, значит, наступил конец света, а если вы позвоните кому-нибудь между первым и третьим часом, то тем самым нанесете ему страшное оскорбление. Это страны с необычно сильным контролем за поведением. В некоторой мере индивидуализация проникает туда, но, с другой стороны, общественный контроль вовсе не ослабевает.

Так же и в Польше сохранились традиции. Выдающийся немецкий социолог, оппонент Бека (если вы читаете Бека, то почитайте и что-нибудь иное; болезнь социологов, а не только философов, как утверждал Витгенштейн, воз-

никает из-за односторонней диеты), К. Гондрих на уровне эмпирических исследований доказывает, что не существует никакой прогрессирующей индивидуализации и детрадиционализации. Каждая индивидуализация заканчивается созданием коллективов, а каждая инновационная деятельность – мы знаем это также от А. Шюца – заканчивается рутинизацией, всякая детрадиционализация порождает новую традицию. В настоящее время вышла книга Гидденса об индивидуальности в постсовременный период, содержащая тезис (который можно эмпирически и теоретически опровергнуть за два семинара) о том, что межличностное отношение всегда заменяется в отношение, основанное на выборе.

Петр Шумлевич: Это не честная критика, поскольку «чистое отношение» Гидденса – это идеальный образ. Он имеет в виду точку соотнесения, из которой мы можем понять наш современный мир, и некую его нормативную модель. Между прочим, тот проект консерватизма, который вы представили, тоже представляет собой чистую утопию. Вы раньше говорили, что современность агрессивна, особенно в Польше, а теперь вы пришли к заключению, что, собственно говоря, этой современности нет...

Здислав Краснодэмбски: Мы можем спорить об идеальном образе, но и он должен быть пригодным к использованию. Как вы, наверно, знаете, нормативная модель и идеальный образ – это не одно и то же.

Агата Белик-Робсон: Идеальный образ Вебера описывает реальность, а данная идея регулятивна, она не описывает никакой реальности и, как показывают исследования, никогда никакой реальности описывать не будет, являясь весьма противоестественной нормой, которая навязывается во имя определенной философической утопии.

Здислав Краснодэмбски: Хочу расставить все точки над i: это не правда, что не существует агрессивной современности, как и не правда то, что нечего консервировать. Понятия проживаемого мира не дают себя устранить. Наше мышление всегда располагается в определенном контексте. Разум всегда каким-либо образом к чему-то предрасположен. С моей точки зрения, консерватизм как состояние вытекает из двух предпосылок: несовершенства познавательной деятельности человека и его морального несовершенства.

А возвращаясь к Гидденсу... То, о чем он разглагольствует, не имеет ничего общего с идеальным образом Вебера, это не упорядочивание действительности, а попросту продолжение учения Гегеля, ибо как иначе понимать утверждение, что общественные отношения изменяются в сторону «чистого отношения...»? Его методологию нельзя относить к неокантовской (какой она была, – по крайней мере, в задумке) методологии Вебера.

Петр Шумлевич: Я немного удивлен, так как думал, что вы представите более широкий проект консервативной модернизации: его принципы, законы развития, возможности. Мне кажется, что беседа о консервативной модерни-

зации должна охватывать то, что происходит, в сопоставлении с тем, что могло бы быть и что будет. Однако у меня сложилось впечатление, что вы все время ссылались на прошлое, которое должно было быть отправной точкой для рефлексии современности. По-моему, любой (консервативный или нет) проект модернизации должен учитывать возможности, которые дает нам общественное развитие. Более того, можно критиковать Европу за то, что она избавляется от локальных традиций, но нужно помнить, что это избавление от определенного типа традиций является главным в признании европейской традиции, начиная с Французской революции. Следует обратить вниминие на слова П. Манента. Несмотря на свой консерватизм, Манент обращает внимание на то, как быстро европейское самосознание становится наднациональным.

Кроме того, меня удивляет такое острое противопоставление техники и культуры, которое связано с пониманием последней как компенсации первой. Вы замечаете зловещие последствия быстро развивающейся техники и желаете создания консервативных институтов, которые спасали бы нас от воздействий цивилизационного развития. Недавно мне в руки попала программа Христианско-демократической унии (ХДУ) 1998 г., и даже там дается положительная оценка биотехнологии и делается попытка включить последнюю в традиционный анализ культуры. В то же время я здесь слышу, что Поль – технократ, ибо строит нам автострады вместо того, чтобы размышлять о ценностях культуры и нации.

Мне кажется, что, возможно, стоит создать некую новую польскую идентичность, а не реставрировать старую, собственно говоря, несуществующую. Новая идентичность могла бы быть основана на ценностях, не чуждых современному польскому обществу. Мы, конечно, можем говорить о этосе «Солидарности», но где же он теперь находится, в какой партии, в каких средах? Нет его. Пожалуйста, поймите меня: я не хочу радикально порывать с прошлым, но, может, нам следует попробовать пойти в направлении технологического развития, изучения и использования западной модернизации и сделать это таким образом, чтобы включить последнюю в нашу историю.

Агата Белик-Робсон: Попробую разложить на элементы вашу речь. Вам на одном дыхании удалось сказать, что вы не являетесь противником прошлого и одновременно что прошлое Польши – труп, и нет ни одной идентичности, достойной сохранения. Все нужно создавать заново. Что же это будет? Будет ли это гегелевское опосредование, вид взаимопроникновения противоположностей (то, что мы и предлагаем, с той лишь разницей, что не воссоздаем ни одного из гегелевских методологических проектов), или же это будет агрессивная модернизационная риторика, только изображающая конциляцию и попытки медиации.

Петр Шумлевич: Я не касался конкретных вопросов, связанных с польской историей; я сказал лишь, что сегодня мы обязаны обращаться к категориям ответственности за будущее.

Теперь что касается технологии, которая была здесь довольно негативно оценена и описана как нечто, что колонизирует мир жизни. Так вот, если посмотреть, сколько в бюджете государства выделено средств на технологические исследования, то не о чем, исходя из вашего подхода, беспокоиться. Вы поставили диагноз, будто в Польше мы столкнулись со взбесившейся модернизацией. Мне кажется, что все совсем наоборот. Мы скорее имеем дело с модернизационной пустотой.

Здислав Краснодэмбски: Видимо, вы не до конца внимательно меня слушали. У вас, наверно, заранее сложилось представление о том, что я должен был сказать. Я не говорил о технике. Без сомнения, Польше необходимо развитие, укрепление ее инфраструктуры и так далее. Хотя, конечно, нужно ставить вопрос о пределах развития техники, например биотехники.

Агата Белик-Робсон: Мы дали определение агрессивной модернизации в социальной терминологии и вели речь о модернизационой риторике, а не о технократических испытаниях.

Здислав Краснодэмбски: Я согласен с господином Шумлевичем относительно ответственности за будущее, только добавлю: не только ответственности за будущее, но и за прошлое, как этой страны, так и Европы. Если кто-либо утверждает, что национальные культуры никогда не будут замещены единой европейской идентичностью, то это вовсе не значит, что он настроен против Европы или не заботится о будущем. Я считаю, что брать ответственность за будущее можно только тогда, когда мы станем заботиться о прошлом и когда устоим перед соблазном принести в жертву прогрессу наше прошлое и настоящее.

Далее. Среди нас нет противников техники, противников тому, чтобы жизнь становилась более современной. Но мы и не являемся представителями неоконсерватизма, который утверждает, что развитие автоматики и технический прогресс – это высшая ценность, а общественные и психические издержки будут компенсированы старыми ценностями. Польша будет меняться, поэтому так или иначе мы станем современными, но параллельно с преподаванием Сенкевича, а еще лучше – с обязательным преподаванием.

Еще одна деталь. Вы сослались на ХДУ. Но по вопросу генетики часть ХДУ занимает сегодня критическую позицию, как зеленые и другие, кроме либералов и социал-демократов. Почему вдруг столкнулись левые и правые? Потому что возник вопрос, на котором остановился Хабермас в своей речи (*«Glauben und Wissen»*). Он видит в культуре (и вере) не только компенсацию, но и источник ограничений, предохранитель от злоупотреблений в науке.

Агата Белик-Робсон: Мы придерживаемся веберовского видения культуры. Петр обвиняет нас в том, что мы идем протоптанной дорожкой немецких консерваторов, от Гейлена через школу Риттера к Маркару. Но мы, скорее, подобно Веберу понимаем культуру как первичную сферу ценностей, которая определяет все остальное, а значит, и технологическое развитие.

Лукаш Абрамович: Как, по-вашему, в какой мере расчет с прошлым является необходимой составляющей консервативной модернизации. Не должен ли был он в польском случае принять образ декоммунизации? Впрочем, эти проблемы молодого поколения уже не касаются. Это споры старых политиков, а молодое поколение интересует нечто совсем иное.

Здислав Краснодэмбски: Проблема посткоммунизма – это проблема настоящего, а не проблема прошлого. Недавно я учавствовал в конференции, которая была своеобразным подведением итогов состояния общественных исследований в трансформирующихся странах от Румынии до Эстонии. Каждая страна готовила отчет, я был экспертом одного из таких обозрений. Его хорошо подготовили, приведено было много реальных фактов, но вместе с тем был сфальсифицирован образ ситуации. Мой комментарий звучал так: есть одно известное выражение Э. Шильса о социологии. В нем говорится, что последняя – это определенная интеллектуальная традиция, а раз так, то в Польше и других странах соцлагеря пока не может быть социологии, поскольку там ее традиция не однажды прерывалась. Сколько в Польше вышло книг об истории польской социологии или философии? Право, их нет. Появилась одна книга о варшавской школе историков идеи. Но никто не последовал примеру, нет продолжения, так как отсутствует консервативный элемент в развитии социологии, нет заботы о прошлом, а без этого отрасль не будет продуктивной.

И снова ставится ложная альтернатива: либо декоммунизация (а это значит «травля», иначе, «охота на ведьм»), либо молчание. Я считаю, что необходимо добросовестное исследование и описание прошлого, потому что от этого зависит будущее.

То, что до этого не дошло, привело к тому, что встречаются люди, делающие вид, будто они родились всего только 12 лет назад и раньше ничего не писали, ничего не провозглашали. Должны появляться добросовестно написанные книги о судьбах польской гуманистики, социологии, философии. Речь не идет о разоблачении, о том, чтобы кого-нибудь задеть, кого-нибудь отправить под суд (хотя наверняка есть случаи, когда это необходимо делать). Речь идет о понимании контекстов, судеб определенного поколения, определенных выборов и определенных ошибок. На такое свое пожелание я получил ответ – для меня доказательство, что посткоммунистический менталитет существует, – «А кому бы это понадобилось?». Чистый инструментализм... Спрашиваем, чему служит правда, эффективна и полезна ли она, и не интересуемся ею самой.

Отсутствие критического мышления, оценки прошлого стало причиной тому, что в Польше не возродился этос ученого. Доминирует посткоммунистический этос и его следствия.

Агата Белик-Робсон: Порою меня охватывает впечатление, что когда я говорю о консервативной модернизации в Польше, то оказываюсь в сфере *wishful thinking*, это значит, что мы уже вошли в период ностальгии и о реализации целостного проекта уже речи быть не может, можно лишь, смотря по обстоятельствам, вносить отдельные коррективы.

О целостном проекте консервативной модернизации речи быть не может еще и потому, что единственным способом подвести итоги польского прошлого была декоммунизация, которая не наступила ни в одном из своих значений. Это явилось прямым результатом компромисса «круглых столов», который получил серьезную оценку со стороны лишь части оппозиции. До подведения итогов прошлого Польши, до осуждения коммунизма дело не дошло. Польская Народная Республика выглядит как какое-то серое образование, немного хорошее, немного плохое. Отношение к ПНР очень невыразительное, нечеткое, что, естественно, очень отрицательно сказывается на прозрачности польской публичной жизни. У поляков нет общего языка, на котором бы они говорили о своей истории. Впрочем, можно сказать, что мы вообще не говорим о своей истории, так как у нас не заполнено белое пятно последних пятидесяти лет жизни нации.

Славомир Сераковски: Однако, наверно, еще и потому, что история была инструментализована и этот процесс осложнил дискуссию об истории...

Агата Белик-Робсон: Я хотела бы пояснить, как иногда может работать проект консервативной модернизации, раз уж невозможно его применить целиком. Я действительно обращаюсь к компенсационной роли культуры и представляю это себе следующим образом: публичная сфера в Польше пребывает в кризисе, язык публичной сферы полностью устарел и не описывает реальности полностью. Но еще остается шанс, который нам предоставляет культура, например литература. Там все еще существует возможность по-другому описать реальность, поднять историческую тематику на качественно новый уровень, дать моральную оценку Польской Народной Республике.

Я надеюсь, что в будущем появятся хорошие польские романы, такие как «Madame» Либеры, а не только пустяки в стиле О. Токарчук или менелиады К. Варги или А. Стасюка, несмотря на всю их привлекательность – еще будут написаны серьезные романы в духе реализма. Ведь чтение хорошей литературы определяет сущность польской интеллигенции, которая всегда была «литературоцентричной». Я надеюсь, что писатели рассеют тот мрак, в котором мы сейчас оказались.

Славомир Сераковски: Еще раз вернусь к обсуждению ранее сказанного. Мне кажется, чтобы этот проект консервативной модернизации мы увидели

как целостную систему, нужно было бы еще выяснить, насколько возможна в иронической культуре интеграция, если она подвергается непрерывной саморефлексии?

Здислав Краснодэмбски: Ирония – это консервативный подход. Знаем мы это хотя бы от Т. Манна, от немецких романтиков. Это Р. Рорти интеллигентно присвоил иронию левым. Если противопоставлять друг другу рефлексию и традицию, тогда саморефлексия кажется антиподом естественного и получается, что всякая рефлексия уничтожает традицию. Такова формула просвещенческой философии. Сошлюсь здесь на Гадамера, который стремится навязать подобное противопоставление. Это не разум противоречит традиции, а наоборот: традиция – это условие разума, живой традиция становится, когда подвергается рефлексии. В *«After Virtue. A study of moral theory»* Макинтайр утверждает, что привязанность к традиции не следует путать с традиционализмом, это, скорее, участие в определенном споре в рамках конкретной дискуссии...

Сегодняшние традиции усвоены рефлексивно, но это вовсе не свидетельствует об их упадке. Наоборот, Хабермас в упомянутой уже здесь известной речи по случаю присуждения «Премии Мира» Немецких Книготорговцев говорит о постсекулярном обществе. Что это значит? Просвещение считало, что чем больше разума, тем меньше религии. Но так не случилось. Это не игра с нулевой суммой. Подобным образом происходит с традицией и рефлексией. Это традиционный проживаемый мир предоставляет содержание, подвергаемое рефлексии. Следовательно, возможна ирония, которая не уничтожает – примером может служить Д. Остин, – а также рефлексия, которая не разрушает. Кто-то здесь спрашивал, как Польша могла так ошибиться? Есть разные основания для такого мнения. Если мы постараемся проанализировать все добросовестно, то у нас не получится общего знаменателя, но я бы все же настаивал, что Польша ошиблась, так как был уничтожен проект, с помощью которого, возможно, удалось бы соединить традиции и современность – проект «Солидарность». В истории существуют такие моменты, когда люди становятся лучше. Тогда появляется чувство трансцендентации, такой маленькой эпифании. Данный проект являлся именно таким «чем-то большим». Также «что-то большее» существует в традиционном мышлении поляков о себе, и его нужно сохранять, извлекать на поверхность и развивать.

Славомир Сераковски: В заключение хочу поделиться своими сомнениями относительно высказанных вами мнений и вывода, сделанного Агатой Белик-Робсон. Так вот, я не уверен, преодолена ли действительно та дихотомичная, критикуемая вами позиция по вопросу модернизации. В дальнейшем, мне кажется, можно, говоря языком Гегеля, либо стремиться сделать разумным реальное, либо делать мир таким, чтобы человек в этом мире «находился в себе», – или вообще отбросить веру в человека и исходить, как это делает профессор Краснодэмбски, из познавательного и нравственного несовершенства лично-

сти. Правда ли, что общественные перемены, равно как в сфере техники, так и в сфере культуры, настолько быстры и неизбежны, что вам уже приходится говорить не о консерватизме, а о консервативной модернизации как реакции на них? У меня сложилось впечатление, что в философско-политических позициях изменений не произошло. Спор Хабермаса с Гадамером об условиях достижения и разумности полной автономии личности по отношению к общественным условностям и идеологическим предрассудкам подобно другим великим спорам конца XX в. качественно не отличается от споров между младогегельянцами и старогегельянцами. В истоке каждой современной препозиции по-прежнему лежат эти две и только эти две позиции. И даже постмодернисты, которые изо всех сил стремились выйти за «старые» категории, всего лишь создали новейшую версию старой и вечной философии правых, которая скептически настроена по отношению к просветительскому Разуму. Следовательно, можно считать, что ваша консервативная модернизация – это только хорошо знакомая консервативная реакция на модернизацию.

Агата Белик-Робсон: А если и так, то что, собственно говоря, в этом плохого? Славомир Сераковски – непримиримый сторонник прогресса. Славомир, вы хотели бы, чтобы в политической мысли или вообще в гуманистике тоже существовал прогресс; чтобы наши дебаты получили развитие по сравнению со временами правых и левых последователей Гегеля?

Но здесь мы как бы застряли на месте. Я консервативна, однако теперь, наверно, консервативна и в области гуманистики, что в целом подтверждает мое убеждение о постоянстве человеческой натуры и увеличении количества определенных характерных для нее противоречий. Но мне кажется, что наше топтание на месте, несмотря ни на что, принимает новое качество: по мере того как «дозревает» современность, мы набираемся все большего опыта. Во времена Гегеля *modernitas* не имело собственной истории, а сегодня уже ею обладает. Это накладывает на нашу рефлексию новые обязанности, мы уже не можем, как того хотел бы П. Шумлевич, думать только о светлом будущем и примерять к нему новые смелые проекты – как ни в чем не бывало. Сегодня определенный *skepsis* по отношению к человеку и его проекционным возможностям – это не вопрос выбора такого или иного отношения в рамках взглядов, которые мы имеем на пороге современности; не вопрос веры или неверия в прогресс, но уже просто вопрос определенного знания. Здесь уже не идет речь о том, что кто-то из нас верит или нет в первородный грех человеческого существа, а о том, что произошло: разговор уже зашел об истории не только триумфов, но и поражений, связанных с проектом модернизации. Я верю, что человек – это слабое существо, не способное выдумать себя от начала до конца. Я это знаю. Так вот именно это знание – спокойное, скептическое, не апеллирующее ни к одному из религиозных убеждений, – отличает нас от «романтических реакционистов», как бы выразился И. Берлин, который свой мятеж против просве-

щенчества обосновывал полным страхов предчувствием цивилизационного апокалипсиса. Сегодня критика модернизации не должна приобретать пророческих или истерических форм; жизнь в современности стала фактом, превратилась в определенную *Lebensform* со своими светлыми и темными сторонами. Критика некоторых неудобств не должна влечь за собой негативной оценки всего процесса: радикальность и апологии и критики, я думаю, должна остаться в предшествовавшей модерну (современности) эпохе, когда *modernitas* только приобретала свои формы. Сегодня, когда модерность стала уже солидной формацией, в принципе не осталось места для ее тотальной критики, не должно остаться также места и для проекта агрессивной модернизации. Давайте согласимся с тем, что как минимум в одном этом имеется прогресс: с теоретической точки зрения оба эти языка архаичны и относятся к прошлому.

Славомир Сераковски: Благодарю всех выступавших и слушателей за участие в дискуссии.

Перевод с польского Сергея Воронкевича

Татьяна Журженко

МИФ О ДВУХ УКРАИНАХ

Комментарий к статье М. Рябчука «Две Украины»

Имя журналиста и политолога М. Рябчука хорошо известно украинской публике. Его концептуальный анализ проблем государственного строительства в Украине и комментарии текущей политической ситуации существенно влияют на формирование национального сознания украинского общества. Особая роль в его публицистике принадлежит концепции «двух Украин», которую он последовательно развивает с начала 90-х гг., активно применяя ее к анализу нынешнего политического кризиса. Между тем концепция «двух Украин» не является всего лишь персональной позицией М. Рябчука. Она представляет часть более широкого дискурса, который охватывает украинское государство с момента возникновения и является во многом парадигматическим для его (само-)восприятия. Дискурс «двух Украин», несомненно, отражает ситуацию идеологического, культурного, языкового раскола внутри формирующейся украинской нации и широко распространенный (хотя зачастую неартикулированный) скептицизм относительно оправданности существования Украины в рамках ее постсоветских границ. Поэтому данные замечания будут касаться не столько непосредственно статьи Рябчука, сколько этого господствующего дискурса; попытка деконструировать его скрытые основания и является целью данного текста.

В одной из своих недавних работ британский исследователь Э. Вилсон предложил исчерпывающую классификацию исторических нарративов и мифов, которые являются определяющими для «воображаемого сообщества» украинской нации: мифы древности и общего происхождения, мифы национального характера и враждебного «Другого», миф национального возрождения...[1] Похоже, что сегодня мы

наблюдаем возникновение нового влиятельного мифа – мифа о «двух Украинах». Как и другие мифы — это не просто фантазия или искусственно созданная идеологическая схема. Миф о «двух Украинах» представляет собой реконструкцию политических и культурных реалий Украины, основанную на определенном видении истории, данных социологических опросов, результатах парламентских и президентских выборов, западных теоретических концептах, культурных стереотипах и идеологических предубеждениях.

Для многих в Украине «национальная идея», как она виделась в 1991 г. – возрождение и консолидация украинской нации в условиях долгожданной государственной независимости, – потерпела поражение или по крайней мере серьезно дискредитировала себя. Концепция «двух Украин» предлагает объяснение случившемуся провалу (к сожалению, не первому в украинской истории), а также указывает на ту часть нации, которая якобы несет ответственность за этот провал. Данная логика была убедительно продемонстрирована канадским исследователем Т. Кузьо, который предположил, что Украина представляет собой нечто вроде механического соединения Эстонии и Беларуси и что без восточных регионов страна была бы уже членом Евросоюза[2]. Более того, предлагаемая драматическая оппозиция «двух Украин», несомненно, рассчитана на то, чтобы помочь Западу наконец разобраться, кто же в стране действительно заслуживает его поддержки. Во времена глобализации национальные мифы должны быть ориентированы не только на внутренний рынок.

Следует, однако, заметить, что миф о «двух Украинах» имеет своего близнеца, или, скорее, зеркальное отражение, состоящее из тех же элементов, но наделенных противоположным значением. Например, В. Алексеев, бывший депутат Верховной Рады, в одной из своих публикаций утверждал, что большая часть Украины изначально принадлежит «славянско-православной цивилизации» и естественным образом тяготеет к российским культурным ценностям. Добровольная интеграция украинцев в российское общество (и наоборот) была закономерным процессом, продолжавшимся не одно столетие и прерывавшимся только в силу вмешательства извне. По его мнению, сегодня вновь активизировались силы, заинтересованные в разрушении восточнославянского православного единства и в разделе единого культурного пространства в интересах возникающего нового мирового порядка. Украинский национализм, в особенности его наиболее радикальная и традиционно антироссийская «галицийская» версия, является всего лишь орудием одной из сторон в «войне цивилизаций». Следовательно, не Восток, а Запад Украины, периферия иной цивилизации, является чужеродной частью нации. Согласно этой логике, Галиция – это не «Пьемонт», а «Вандея», ее функция – разрушительная, а не созидательная, поскольку галицийский национализм стремится изменить «культурный код» украинской нации и превратить ее в ресурс западного мира[3]. Этот варинт мифа о «двух Украинах» весьма характерен для российского националистического

дискурса. Образ фатально разделенной нации, обреченной на раскол, традиционно эксплуатируется многими российскими журналистами и аналитиками – особенно накануне выборов.

«Хантингтонизация» украинского политического дискурса

Формирование нации и строительство нового государства предполагают возникновение определенной символической географии: базовой территории, воображаемой как «колыбель» нации, особой роли столицы, национальных границ, отделяющих «нас» от «них». Эта география включает также символическую иерархию регионов страны: некоторые из них выступают в роли более «зрелых», другие неизбежно являются «отсталыми» с точки зрения национального самосознания.

Это рассуждение применимо и к Украине, которая в течение последнего десятилетия оказалась драматически поляризованной вдоль символической оси Восток – Запад. В новой географии страны Западная Украина, бывшая периферия советской империи, предстала в качестве национального «ядра»: базы массового демократического движения, символа антикоммунистического сопротивления и носителя европейских культурных ценностей. Одновременно русскоговорящая Восточная Украина, бывшая «индустриальным сердцем» СССР, питавшая административный и интеллектуальный потенциал советской системы и, как следствие, в значительной мере идентифицирующая себя с этой системой – оказалась маргинализованной на новой символической карте нации.

Безусловно, нынешняя политическая география Украины складывалась в течение длительного времени под влиянием самых различных исторических обстоятельств, и поэтому формирование модерной украинской нации происходило на Востоке и Западе Украины по-разному. Сегодня каждому школьнику известно, что в условиях относительно либерального Австрийского законодательства (и в постоянной конфронтации с польскими властями) галичане развили особое чувство национального самосознания, которое стало базой массового национально-освободительного движения. С 1939 г. энергия этого движения была направлена также против советского коммунистического режима, и только в конце 50-х гг. в результате репрессивных мер западные области были окончательно инкорпорированы в состав УССР. Подобное массовое национальное движение никогда не существовало в «под-российской» Центральной и Восточной Украине, как бы мы ни трактовали историю этой части страны. Вместе с тем Восточная Украина породила многих интеллектуалов, преданных идее национального возрождения, а ее университетские центры, предназначенные для русификации имперской периферии, парадоксальным образом подготовили почву для модерного украинского национализма. Тем не менее региональная версия украинской идентичности, получившая распространение на Вос-

токе, не исключала приверженности русской культуре и языку, а позднее – определенной лояльности по отношению к советской системе.

В соответствии с широко распространенным подходом многих украинских интеллектуалов и большинства западных аналитиков эти региональные особенности предопределили (начиная с 1991 г.) одну из основных проблем независимой Украины: невозможность мобилизовать в поддержку «национальной идеи» этнически смешанное русскоговорящее население Восточной Украины. Действительно, большинство здесь стабильно голосует за коммунистов или олигархическую «партию власти», игнорируя национал-демократов. На основании этого неизбежно делается вывод о том, что Восток является худшей, наиболее отсталой частью нации. Русифицированное, или, скорее, советизированное «население», «утратившее» свои корни и идентичность, видится главным препятствием на пути демократических реформ. Соответственно, русский язык выступает как синоним прокоммунистической ориентации и постсоветской ностальгии, опасностей панславизма, евразийства и объединения с Россией.

Тот факт, что именно восточноукраинская посткоммунистическая номенклатура сформировала ядро олигархической элиты и получила основные выгоды от ею же созданной системы коррупции и беззакония, несомненно, ухудшил репутацию региона. Согласно мнению большинства критиков, режим Кучмы имел экономические корни в Восточной Украине. Но набор идей, ассоциирующихся с его приходом к власти в 1994 г. (поддержка прав русскоязычного населения, курс на стратегическое партнерство с Россией), как и изменение политического баланса в пользу Восточной Украины, не выдержал испытания временем. Теперь уже можно констатировать, что «восточноукраинская» версия «национальной идеи», как ее репрезентировал режим Кучмы, действительно оказалась несостоятельной.

Украина – не единственная страна в мире, где разные регионы имеют свои традиционные политические симпатии и стереотипы электорального поведения. Особенность украинской ситуации в том, что раскол между Востоком и Западом воспринимается сегодня как главное препятствие на пути национальной консолидации и демократических реформ, как причина «потерянного десятилетия», как угроза территориальной целостности и суверенитету. Еще более важно, что оппозиция «двух Украин» репрезентируется многими интеллектуалами как символическая граница, отделяющая наше демократическое европейское будущее от ненавистного тоталитарного прошлого. Она усиливается взаимоисключающими интерпретациями советского прошлого и, среди прочего, участия украинцев во Второй мировой войне. Политизация межцерковных трений, несомненно, привносит дополнительное измерение в символическую оппозицию между Востоком и Западом. И наконец, наиболее очевидный аспект – языковые различия (хотя экстраполяцию можно при желании продолжить вплоть до гастрономических и алкогольных предпочтений и

моделей сексуального поведения, что и делает в своей статье М. Рябчук). Чем более проблематичны перспективы реформ и национального строительства, тем более охотно региональные различия между «двумя Украинами» эссенциализируются и «хантингтонизируются» – превращаются в несводимые различия двух непримиримых цивилизаций.

Но главный фактор «хантингтонизации», несомненно, внешний. После окончания холодной войны и кратковременной эйфории по поводу «объединенной Европы» Украина оказалась в новой, достаточно жесткой, геополитической реальности: между расширяющимися на Восток Евросоюзом и НАТО, с одной стороны, и реинтеграционными процессами в рамках СНГ (при доминирующей роли России). В отличие от центральноевропейских соседей Украина не могла мечтать о вступлении в ЕС в ближайшем будущем и оставалась в экономической зависимости от России. Эта неопределенность была идеологически интерпретирована как конфликт двух культурных ориентаций и двух взаимоисключающих идентичностей: европейской культурной традиции, представленной Западной Украиной и «евразийской» (а некоторые сказали бы – азиатской) традицией Восточной Украины. Конфликт политических и экономических интересов региональных элит в возрастающей степени стал репрезентироваться как «война идентичностей». Основополагающий вопрос «Кто мы, украинцы?» был незаметно подменен другим – «С кем мы?».

Эта «хантингтонизация» украинского политического дискурса не была сознательным намерением национал-демократов. Символическую границу западной цивилизации они скорее провели бы вдоль восточной границы Украины, отделяющей ее от деспотической азиатской России. Однако проект «Европейской Украины», отвергнутый русифицированным населением и скомпрометированный рекрутированной на Востоке элитой, потерпел провал, и «две Украины» окончательно стали реальностью. Поэтому федералистские и даже сепаратистские проекты, раньше выдвигаемые оппортунистическим Востоком, сегодня все чаще возникают на Западе. Логика «хантингтонизации» означает, что сохранить украинскую идентичность можно, только интегрировавшись в Европу и окончательно размежевавшись с Россией даже ценой дальнейшей институционализации «двух Украин».

Разделенная история

Очевидно, что не только язык является фактором, разделяющим сегодня Украину, но прежде всего взаимоисключающие интерпретации национальной истории. Была ли русификация и ассимиляция со стороны российской культуры насильственно навязанной или добровольной? Была ли Украина колонией имперской (советской) России? Является ли русский язык в Украине имперским наследием, вынужденно принятым денационализированными восточны-

ми украинцами, или он представляет собой легитимную часть их национальной идентичности?

Действительно, опыт Второй мировой войны был различным для украинцев Запада и Востока. Если первые боролись одновременно против нацистской и советской оккупации за национальную независимость Украины, но все же главным своим врагом считали советский режим, то вторые сражались за освобождение советской Украины против нацистов вместе с русскими. Или, как лаконично заметил один автор, Восточную Украину советская армия освобождала, а Западную завоевывала. Не удивительно, что на Востоке с трудом воспринимается «антисоветская» версия украинской истории. Этими особенностями исторической памяти олигархическая элита умело манипулирует, но сложившийся официальный исторический канон мало устраивает обе стороны. Для действительно общенационального примирения было сделано очень мало.

Было бы, однако, поспешным заключить, что все восточные украинцы страдают ностальгией по коммунизму. Действительно, в отличие от населения западных областей, они не пережили массовых репрессий режима после Второй мировой войны, и их отношение к советской системе было более лояльным. Но, по моему мнению, не вопрос «Плох или хорош коммунизм?» разделяет нацию. Решающим для национальной идентичности является другой вопрос: «Затронули ли репрессии коммунистического режима всех советских граждан независимо от их национальности или они были этнически направленными? Иначе говоря, имел ли место этноцид украинской нации, совершенный русскими как основными представителями коммунистического режима?»

Рискну утверждать, что не «национальную идею» саму по себе отказываются принять восточные украинцы, а ее антироссийское содержание. И мешают им не психологические комплексы зависимости и неполноценности. Скорее, они просто не желают расставаться с советским прошлым, с его надеждами, провалами, победами и преступлениями, в которых украинцы были не жертвами навязанного извне режима, но активными агентами собственной истории.

Если бы не «советизированный» украинский Восток, Запад Украины вполне успешно мог бы последовать центральноевропейской и балтийской моделями экстернализации коммунистического прошлого. В Западной Украине, как и в государствах Балтии, коммунистический режим был с легкостью интерпретирован как навязанный силой извне, вопреки воле нации. Центральноевропейская ситуация (прежде всего, Венгрия, Чехия, Польша) во многом оказалась схожей: теряющие легитимность режимы были поддержаны там и законсервированы через военное вмешательство и политическое давление СССР. В Западной Украине россияне – это пришельцы, если не оккупанты. Однако эта модель дистанцирования от коммунизма не была приемлема для всей Украины.

В силу очевидных причин Украина также не могла последовать российской модели преодоления коммунистического прошлого. В России, похоже, было

достигнуто подобие национального консенсуса в отношении советского опыта, противоречивого и драматического, однако являющегося неотъемлемой частью истории Российского государства, российской социальной и политической модернизации. Это не значит, что коммунистическое прошлое уже «перевернутая страница» для россиян[4]. Россия, как и Украина, все еще испытывает деформирующие последствия незавершенной декоммунизации. Однако этот болезненный вопрос не разделяет общество по этническому, языковому или региональному признаку, как в Украине. Очевидно, что Россия не может декларировать «принадлежность к Европе» в качестве своей национальной идентичности, как это сделали другие страны бывшего советского блока, поэтому отношение к коммунистическому прошлому там еще долго будет сохранять свою амбивалентность.

Украина оказалась в плену следующей дилеммы: «Восток» не может полностью экстернализировать советский опыт, а «Запад» отказывается принять его в качестве легитимной части национальной истории. Ситуация предстает еще более драматичной, если учесть, что Украина в ее нынешних границах – продукт советской внешней политики.

Украинское общество разделено непримиримыми интерпретациями национальной истории, и реконсилиация потребует времени, терпения и политической воли обеих «Украин». Однако она окажется успешной лишь в том случае, если будет признано право восточных украинцев на иную, отличающуюся версию национальной идентичности. Вспомним, что в 1991 г. большинство жителей Восточной Украины проголосовало за независимость. Значит, уже тогда, голосуя против скомпрометированного коммунистического проекта за «национальную» альтернативу, политически украинская нация была достаточно сплоченной. Однако при этом не следует забывать, что тогда демократически настроенные восточные украинцы представляли себе эту альтернативу не как государство «титулярной украинской нации», в лучшем случае терпимой к национальным меньшинствам, а как супраэтническое сообщество, украинский «пост-советский народ» в новом демократическом государстве, где этнические и лингвистические противоречия решались бы без излишней политизации. Эта утопия (порождение горбачевской эры), похоже, была обречена на провал, однако следует признать, что работала она не против, а в пользу украинской политической нации.

Парадоксальным образом эта эмбриональная политическая нация, которая в 1991 г. разорвала с коммунистической идеологией и советской системой, сама была продуктом этой системы (как в негативном, так и в позитивном смысле). Я имею в виду не только индустриальную, коммуникационную, культурную инфраструктуру модерной нации, но и определенные элементы так называемой «советской идентичности». И если западные украинцы отвергли ее (или, скорее, никогда не принимали) как искусственную имперскую выдумку, для

восточных украинцев она имела нечто общее с идеями мультикультурализма и внеэтнической, политической концепции гражданства (в свое время развиваемых, например, членом Верховной Рады В. Гриневым).

Отсутствие идентичности или «открытая» идентичность?

Смысл мифа о «двух Украинах» состоит в том, что лишь одна «подлинная Украина» имеет право на существование. С этой точки зрения Восточная Украина рассматривается только в качестве материала (увы, не лучшего качества) для национального строительства, как наиболее «отсталая», если не оппортунистическая часть нации, продуцирующая к тому же коррумпированную элиту и теневой бизнес. Между тем очевидно, что не существует некой «примордиальной» восточноукраинской политической культуры или ментальности, которая была бы ответственна за эти негативные явления. И если режим Кучмы действительно опирался на восток Украины, то это только потому, что региональные элиты имели здесь значительные экономические ресурсы и не могли не конвертировать их в политическую власть с тем, чтобы получить доступ к процессам перераспределения собственности.

Наибольшая проблема Восточной Украины – и ее интеллектуальной элиты в частности – состоит в нехватке символических ресурсов для конструирования альтернативной версии национальной идентичности. Советская идеология, похороненная вместе с рухнувшей «империей», маргинализированный коммунизм, уже успевшая дискредитировать себя украинская версия социал-демократии вызывают так же мало энтузиазма, как и старомодный панславизм или «постмодерное» евразийство. Политические партии, выдвигающие в центр программы более тесную интеграцию с Россией, имеют незначительную поддержку, как и силы, представляющие русский этнический национализм. То же можно сказать и о попытках организации движения в защиту русского языка. Хотя проблема статуса русского языка представляется важной для восточноукраинцев (например, опрос, проведенный местными властями одновременно с парламентскими выборами в г. Харькове показал, что 83% жителей города поддерживают идею о придании русскому языку официального статуса), однако этого недостаточно для массовой политической мобилизации.

Действительно, блок Ющенко не был с энтузиазмом поддержан в Восточной Украине во время прошлых парламентских выборов. Но было бы упрощением представлять эту часть страны «красной», как обычно делают аналитики на картах, демонстрирующих поведение электората. В отличие от Западной Украины, всегда имеющей четкие политические пристрастия, предпочтения восточных украинцев более разнообразны и непостоянны. Согласно некоторым комментариям, избирателям Восточной Украины гораздо сложнее перевести свои предпочтения в определенное электоральное поведение. Этим, ве-

роятно, объясняется то, что Рябчук называет «двузначностью»: возможно, неопределенность восточно-украинцев относительно многих пунктов в социологических опросах происходит из того факта, что респонденты просто не могут принять логику предлагаемых им альтернатив (с Россией или с Европой, рынок или социальная защита и т. д.).

Я не собираюсь интерпретировать здесь результаты последних выборов, но, думаю, одна из причин, по которой восточно-украинцы так неохотно «покупают» «национальную идею», состоит в том, что они сопротивляются моральному размежеванию по этно-лингвистическому критерию, предлагаемому мифом о «двух Украинах»: гражданское общество и демократические традиции – национальные, украинские; коррупция, теневая экономика и низкокачественная массовая культура – чужие, российские. Русскоязычные украинцы и русские в Восточной Украине политически лояльны по отношению к украинскому государству, но многие из них не могут принять как навязываемую версию национальной идентичности с ее этно-лингвистической доминантой и неизбежной русофобией, так и оппозицию «европейской Украины» «азиатской» России.

Миф о «европейской Украине» и ее цивилизаторской миссии по отношению к России является сегодня одной из главных стратегий формирования собственной национальной идентичности. Но не будем забывать, что «европейская политическая традиция» – это тоже конструкция. Преобразование Московского царства в Российскую империю в начале XVIII в. было не чем иным, как появлением новой европейской державы, тогда как сегодня «империя» соседствует только с прилагательным «азиатская». Украинский европеизм исторически также предстает достаточно амбивалентным. Например, в межвоенный период отношение лидеров украинского национализма к Западу было весьма проблематичным, они жестоко критиковали либеральные демократии за пренебрежение «национальным вопросом» и коллаборационизм с коммунистами и советской властью. В сущности, для украинского национализма политическая идентификация с Западом стала возможной только с началом «холодной войны» и радикальной поляризацией двух политических систем и идеологий. В то же время успешное развитие европейской интеграции, с одной стороны, и деятельность украинского правозащитного движения – с другой способствовали пропаганде «европейских ценностей» среди украинской советской интеллигенции. Даже коммунистическая элита, как показала перестройка, не осталась нечувствительной к новой идеологической моде, хотя бы на уровне риторики. И все же только с падением Берлинской стены украинская национальная идентичность была реконструирована интеллектуалами как «европейская» (скорее — евроатлантическая).

В наше время, когда даже татары Поволжья называют себя «европейскими мусульманами», противопоставление двух Украин – «европейской» и «россий-

ской» – может быть только идеологической конструкцией. Российская «национальная идея» также находится сейчас в процессе сложной трансформации, исход которой пока далеко не ясен, и все же представлять «Россию» и «Европу» двумя взаимоисключающими идеологическими полюсами было бы слишком примитивно. В рамках этой схемы Западная Украина оказывается монопольным обладателем европейской идентичности, а Восточная лишается каких-либо европейских традиций.

На Львовском книжном рынке господствует исключительно низкокачественная русскоязычная литература массового спроса – в первую очередь из-за недостатка спроса на украинскую литературу. А в Харькове книжный рынок предлагает широкий выбор современных художественных и академических книг на русском языке, переводов западных авторов. При отсутствии прямого доступа к англоязычной литературе и ограниченных возможностях украинских издательств сохранение этого информационного канала с Западом через Россию крайне важно, и не только для Восточной Украины.

Когда-то в «русифицированной» школе мы учили, что Петр Великий «прорубил окно в Европу». К сожалению, только это «окно» было доступно украинцам в Российской империи (и позднее в Советском Союзе) для общения с Западом. В 1991 г. украинцы заявили о своем праве на непосредственные контакты со всеми странами. По словам Р. Шпорлюка, «идея Украины как нации... состояла в том, что люди должны иметь прямой доступ к центрам цивилизации»[5]. Еще многое предстоит сделать, чтобы превратить украинское «окно» в широкую «дверь», но вряд ли можно согласиться с тем, что старое «окно» должно быть при этом непременно заколочено. Хотя не следует забывать, что все окна желательно время от времени мыть.

Примечания

1 Wilson A. National history and national identity in Ukraine and Belarus // G. Smith, V. Law, A. Wilson, A. Bohr, and E. Allworth. Nation-building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of National Identities. Cambridge University Press, 1998. P. 23–47.

2 Кузьо Т. Круглый стол, посвященный результатам парламентских выборов в Украине, Университет Торонто, Центр российских и восточноевропейских исследований, 8 апреля 2002 г.

3 Алексеев В. Вандея // Диалог украинской и русской культур в Украине (Материалы IV международной научно-практической конференции, Киев, 9–10 декабря 1999 г.). Киев, 2002. С.66–75.

4 См.: Миллер А. Коммунистическое прошлое в посткоммунистической России. Неопубл. рукоп.; на немецком языке опубл. в Transit 22 (2001).

5 Szporluk R. Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State // Daedalus. Vol. 126. № 3 (Summer 1997). P.113.

Александр Кьёссев

САМОКОЛОНИЗИРОВАННЫЕ КУЛЬТУРЫ

В 1842 г. К. Фотинов, основатель первого болгарского журнала «Любословие», опубликовал свои скорбные нарекания на то, что болгарам не хватает цивилизованности:

«Где наши ежедневные газеты, где наши еженедельники и ежемесячники? Где наши журналы по искусству, где риторика, математика, логика, физика, философия – словом, где все то, что человеку нужнее хлеба? Где наша история, детально изученная и общеизвестная, такая, какую уже имеют другие народы и которая сравняла бы нас с ними и помогла нам наконец осознать, что и болгар Господь Бог не создал немыми?»

В период Национального Возрождения болгарская пресса лопалась от подобных призывов преодолеть собственную нецивилизованность. Все они представляют из себя патриотические нарекания на различные недостачи – нехватку культурных институтов, литературных шедевров, научных достижений, изысканных манер и даже великих болгарских поэтов. И все же, несмотря на разнообразие подобных стенаний, легко понять, что все они были результатом нехватки, скорее, *самой цивилизационной модели*, нежели отдельных достижений цивилизации. Патриотическое выступление Фотинова звучало бы бессмысленно, если бы в нем речь шла о том, что у болгар нет, скажем, физики. Его перечень – очевидная синекдоха, то есть он охватывает только часть того, что необходимо болгарам. Реальный вопрос, стоящий за этим перечнем, звучит примерно так: *где все это... в Болгарии? Где полная, целостная болгарская культура, построенная по европейскому образцу?*

Иначе говоря, в глубине генеалогического сознания болгарской культуры существует болезненное понимание ее отсутствия – общего, структурного, метафизического отсут-

ствия. *У других – соседей, Европы, цивилизованного мира и т.д. – есть все, чего не хватает нам; они являются всем тем, чем не являемся мы.* Идентичность болгарской культуры с самого начала искажена и даже конституирована болью и стыдом, а в обобщенном виде – травмой своего глобального отсутствия. Зарождение этой культуры нагружено трагическим присутствием отсутствий, а ее история кратко может быть изложена как перманентная в столетиях попытка компенсации, сведения к минимуму травматических недостач.

Я склоняюсь к мысли, что подобные культуры можно назвать «самоколонизированными культурами». Основания для введения такого странного термина достаточно просты: в культурах этого типа общественный и символический «новый строй» устанавливается самопроизвольно, а не путем насильственной колонизации, когда традиционную культуру полностью подчиняют и разрушают европейские конкистадоры, уничтожая или превращая в невольников местное население (как это произошло с американскими индейцами или с некоторыми примитивными культурами Африки). В то же время этот «новый строй» вряд ли является простым результатом известных экономических и общественных процессов. Экономическое объяснение бурного развития современных наций имеет огромное количество недостатков, и если бы мы начали детально анализировать каждый из них, то вскоре потеряли бы избранное тематическое направление. Достаточно просто отметить, что не существует убедительного объяснения, почему процесс распространения экономической рациональности остается в пределах иррационально очерченной территории[1] и не распространяется (или распространяется другими темпами и с другой спецификой) за ее пределы[2]. Экономика денег и рынков из-за своей нейтральности, рациональности и универсальности не может устанавливать собственные границы и сама по себе не способна сделаться национальной экономикой в буквальном смысле. Она должна дублироваться еще одной экономикой – экономикой символов и моделей идентичности, которые регулировали бы отношение наций и обществ как к себе, так и к другим[3].

В самоколонизированных культурах символами и моделями, о которых я только что упомянул, являются символы отсутствия. Это звучит достаточно странно, но в таких культурах даже соответствующая национальная территория предстает скорее как греза, как географическое привидение, как тоска, вызванная отсутствием, а не реальная институционная сила[4].

Проще говоря, экономическое объяснение не дает ответа, почему новые экономические, коммуникационные, индустриальные и другие отношения требуют именно конкретной национальной и территориальной формы, ибо такой ответ предусматривает уверенность в том, что он стремится объяснить, а именно – уверенность в существовании национальной идентичности народа, живущего на раз и навсегда очерченной территории с четко определенными границами.

Гипотеза, которую мы здесь предлагаем, будет следующей: рождение подобных наций обусловлено весьма специфической символической экономикой. Похоже, что самоколонизированные культуры добровольно импортируют чужие ценности и цивилизационные модели и что они сами уничтожают собственную аутентичность, ориентируясь на иностранные эталоны.

Что же это за культуры, в отношении которых мы употребляем такую необычную метафору – «самоколонизированные культуры»?

С точки зрения современной глобализации мира, существуют культуры недостаточно центральные, недостаточно современные и недостаточно прогрессивные по сравнению с культурами «великих наций». В то же время они не совсем чуждые им, не совсем далекие и не совсем отсталые, в отличие от культур, например, африканских племен. Вот почему в своем собственном растревоженном уголке, где-то на окраине цивилизации, они страдают мучительной неуверенностью. *Мы – европейцы, но, наверное, какие-то не совсем настоящие*. Это и есть предпосылка достаточно странной идентичности и не менее странной модернизации. Они развиваются, преодолевая конструктивную травму: *мы не такие, как Другие* (имеются в виду представители Универсального), и эта травма связывается с осознанием того, что они появились слишком поздно и что их жизнь – это резервуар для отбросов цивилизации.

Тут будет кстати одна структурная аналогия, правда, достаточно неуклюжая, между абсолютно разными культурами. Мы знаем из этнологии, что развитие символической экономики каждого человеческого сообщества происходит в некоторой степени одинаково – вокруг травмы великого Отсутствия. Бог-Демиург (исландский Полуга, австралийский Бунгджил, африканский Алорун) сотворил мир и больше им не интересовался; библейский Яхве, создав человека, сразу прогнал его прочь — и от Себя, и из Рая. Святое, сущность которого Р. Отто, знаменитый теоретик и историк религий, назовет das ganz Andere (совсем иное), всегда обособляется от нас, обычно оно находится в некой иной модальности Космоса, абсолютно отличной от земной жизни, которая всегда существует только в той мере, в которой ощущает недостаток Демиурга, – и всегда тоскует по своей высшей реальности.

Самоколонизированные культуры совершают грандиозную подмену – они помещают чужую цивилизационную модель на структурное место, где раньше было das ganz Andere, отсутствующая Трансцендентность, Универсум. Они употребляют символы чужой цивилизации в качестве универсальных генеративных знаков собственной гипотезы бытия. Известно, что в своем самосознании, самолегитимации и пропаганде Чужое (эквивалентное etzaubert – современному миру, который со временем делается все более экспансивным, рациональным и лишенным таинственной притягательности) представляет себя как реализацию исторического процесса и Универсальной судьбы человечества. Но вот что интересно. В стороне от нарциссической идеологии Запа-

да самоколонизированные нации страдают еще и от следующего исторического парадокса: для них не только Чужое является Универсальным, но и наоборот – Универсальное навсегда остается чужим. Само фатальное отождествление Великого Иного с Чужим осуждает самоколонизированные нации на чувство, что универсальные ценности не являются их ценностями, а только ценностями вышеозначенного das ganz Andere – цивилизованного мира. Правда, вопреки обычаям, господствовавшим в домодерном обществе, теперь инаковость чужих и иностранцев перестает связываться с демонизмом и переходит в категорию нормативного. Понятно, что, усваивая чужие универсальные модели, самоколонизированные культуры в значительной мере калечат сами себя, ибо тем самым признают и утверждают свою неполноценность, свою досадную недостаточность как существенной Субстанции Универсальности. Таким образом, в системе их изначальных ценностей архетипное структурное место отсутствующего Бога теперь занимает обожествленный Запад. Причем образ самого Запада двоится: с одной стороны, это эмпирический Запад, «Великие Нации и Державы» (которые могут быть и враждебными, что все время доказывали постоянные войны), а с другой – источник трансцендентной ауры, которую не дискредитирует даже идеология модернизма.

Но как нам объяснить тот факт, что эти специфические культуры не только не борются с колонизацией, которая совершается путем принятия западных символических моделей, не восстают против символической экспансии Чужого (даже южноамериканские индейцы с их фаталистическим мировоззрением до определенного предела боролись с насильственной колонизацией), а наоборот – усваивают чужие модели с пылким желанием? Ведь они не только приветствуют чужую универсалистскую идеологию, которая быстро распространяется и превращает их в недоразвитых маргиналов, они еще и восхищаются ею? Как нам объяснить тот факт, что эти культуры страдают от того, что у них нет Чужого-Универсального в его «цивилизационной тотальности» со всеми его «физиками», «математиками», «риториками», «логиками», «ежедневными газетами», «журналами по искусству» и всякой прочей атрибутикой? Как можно было так по-детски ошибиться – перепутать Запад с Богом?

Причина такого поведения, на самом деле, вполне понятна: самоколонизированные культуры просто не существовали до этой путаницы – это она их и породила. Отчаяние, вызванное чувством, что им чего-то не хватает, и желание усвоить чужие культурные модели являются конструктивными в контексте их собственной идентичности. Отчаяние и пылкое желание – это силы, стимулирующие строительство доминантных институций новой цивилизации в этих регионах – школ, разнообразных образовательных учреждений, будущих университетов. Все эти институции вскоре станут продуцировать западные символы и модели – товар, гораздо более необходимый на европейской периферии, нежели английская одежда, французские напитки или немецкая техника.

Исходя из вышеизложенного, эти культуры – пускай себе и преимущественно метафорически – мы и назвали «самоколонизированными культурами». Но, видимо, настало время отказаться от этой метафоры, поскольку она уже исчерпала свой эвристический потенциал. К тому же метафора «самоколонизации» позволяет предполагать, что в некоем гипотетическом историческом времени, когда не было ни травм, ни угрызений, уже существовала определенная универсальность со своей собственной стабильной идентичностью – а это предположение очевидно противоречит эмпирически доказанному факту, что до символической «самоколонизированности» такой «самости», такой самотождественной универсальности просто не существовало. Более того, данная метафора отсылает нас к мысли, что в какой-то момент эта универсальность почему-то «сошла с ума» – она открыла в себе комплекс отсутствия, отбросила собственные приоритеты и начала «завоевывать», «колонизировать» себя, упорно усваивая чужие ценности. Этим самым она зачем-то испортила свою собственную идентичность, приговорив себя к несбыточному желанию невозможных реальностей – поэзии, математики, театра, логики и т. д. Но ошибки и травмы на самом деле не завоевали эти, уже существующие, культуры – они породили их. Без чужого европейского образца просвещенной и эмансипированной Нации, который так самоотверженно, прилагая значительные пропагандистские усилия, импортировал национальный идеолог Фотинов, без общей модели системы образования и заимствования западных институций – школ, университетов, прессы, общественных организаций, административных учреждений, юриспруденции, инфраструктуры и т. д. – локальные деревенские патриархальные сообщества на Балканах никогда не обрели бы «национального самосознания». Да и само «национальное самосознание» в своей структурной тотальности является заимствованной западной моделью. Но и представление о том, что некие «Мы» неожиданно восхитились какими-то «Ими» и начали пользоваться их ценностями, их символическим и институционным строем (таким образом подчиняя самих себя), безусловно, ошибочно. Ибо после старательного и подробного изучения эмпирических данных мы приходим к выводу, что генеалогия современных наций, находящихся на периферии, начинается не с этого «Мы», а с презрительного «Вы», с помощью которого Другой – «цивилизованный» мир обращался к «нецивилизованному» населению Балкан. «Национальное сознание» начинается с травмы, полученной конкретными интеллектуалами, которые в своих взаимоотношениях с людьми «более цивилизованными» не раз чувствовали унижение из-за своего языка, этнического происхождения, «неимения великих традиций» и т. д. Думается, такое случалось едва ли не с каждым болгарским интеллектуалом в эпоху так называемого «Национального Возрождения», то есть не найдется ни одного из них, кто не был бы опозорен во время своих контактов с представителями «цивилизации». Проходя через унижение, когда им давали понять, что они –

неполноценны, второго сорта, такие интеллектуалы переживали что-то вроде негативного экстатического видения – перед их внутренним взором вставали все недостатки и несовершенства, все трагическое Отсутствие собственного культурного Бытия.

«Где наши ежедневные газеты, наши еженедельники и ежемесячники? Где наши журналы по искусству, наша риторика, математика, логика, физика, философия – словом, где все то, что человеку нужнее хлеба? Где наша история, детально изученная и общеизвестная, такая, какую уже имеют другие народы и которая сравняла бы нас с ними и помогла нам наконец осознать, что и болгар Господь Бог не создал немыми?»

Травмированные культуры обязательно создают рационализированные толкования самих себя, назначение которых – задушить память о травме как причине своего рождения. Эти рационализированные толкования имеют не случайный, а необходимый характер – ибо принадлежат к структурной и генеративной потребности подобного культурного типа.

Первое из этих толкований – Рождение Нации как Возрождение, Воскресение. Новорожденное национальное общество конструирует собственную историю – оно изобретает себе Традицию, далекое историческое Прошлое, предназначенное для прикрытия момента травмы иллюзорной связью достойного и блистательного Прошлого и светлого Будущего. Такая национальная история позволяет отождествлять себя с абсолютно разными явлениями – средневековыми империями и античными философами, деревенскими предками и языческими ритуалами, святыми угодниками и военными подвигами, мифологическими героями и трансцендентными событиями-источниками. В такой перспективе тяжелая травма рождения этих культур кажется просто досадным инцидентом, который быстро преодолевается и навсегда теряется в потоке Истории: временное и случайное Отсутствие нации меняется на ее постоянное и закономерное Присутствие.

Второе рациональное толкование самих себя состоит в том, что эти общества создают две симметричные и вместе с тем одинаково конфликтные доктрины. Первая именуется вестернизацией или европеизацией; она показывает историческую протяженность времени как борьбу всех со всеми, в которой некоторые нации проиграли, но способны «наверстать» упущенное, приложив достаточные усилия в области образования, просвещения и импорта цивилизации. Вторая доктрина именуется шовинизмом. Он ищет и часто находит – а еще чаще выдумывает – собственную национальную аутентичность, не испорченную чужеродными влияниями, а потом идеализирует ее в буколической манере. Эта доктрина рассматривает борьбу против всякой чужеродной «экспансии» как моральное и национальное обязательство.

Третье (и самое интересное) рациональное объяснение первородной травмы рождения имеет целью скрыть отвращение и стыд и связано с радикальной

трансформацией важнейшей фундаментальной пропорции современного символического Порядка. Оно ставит под сомнение иерархии этого Порядка, изменяя основополагающую бинарность их семантических парадигм. Здесь переворачиваются отношения между маркированным и немаркированным членами бинарных противопоставлений, образующих этот порядок и артикулирующих несимметричные отношения между «Нашим» и «Чужим». Хорошо известно, что в «нормальном» обществе «Наше» выражает свою идеальную сущность через Присутствие, Добро, Красоту, Истину, Чистоту, Гармонию – в то время как «Чужое» ассоциируется с Отсутствием, Хаосом, Грязью, Ложью, Мерзостью. «Благодаря» своему происхождению травмированные группы переживают эту бинарность с ее темной стороны. Поскольку Запад в своих претензиях на универсальность обязательно отождествляет их с немаркированными членами противопоставления, а они интернализируют западный взгляд, то вскоре и сами начинают воспринимать свое «я» как нечистое, отсутствующее и т. д. – такое, своего рода, неналичие сущности, виртуальность, которая может переживаться только в модальности стыда и боли. Однако в процессе дальнейшего развития травмированной группы, по мере того как ее сублимативная и направленная на рационализацию идеология развертывается на полную мощность, происходит уже упомянутая попытка *перевернуть* противопоставление – нечистое сделать чистым, неналичие трансформировать в веру своего особенного предназначения. Например, знаменитый лозунг афро-американского движения провозглашает: «Черное – самое прекрасное». В Болгарии это переворачивание произошло достаточно рано – в полумифическом тексте монаха Паисия, написанном в 1762 г., который долгое время рассматривали как самый первый текст Болгарского Возрождения:

«О бестолковый, о достойный сожаления дурак! Почему ты стыдишься называть себя болгарином? Разве у болгар не было когда-то собственного царства и собственного государства? Среди всех славянских народов именно болгары были самыми прославленными – они первые короновали своих царей, они первые добились своего православного патриарха, они первые приняли крещение и когда-то завоевали огромные территории».

Целенаправленная риторическая стратегия текста Паисия достаточно очевидна: он желает совершить упомянутое выше переворачивание бинарных оппозиций и трансформировать негативное в позитивное, убогость в славную историю, недостаток современных достижений в упоминание о славных героях и грандиозных событиях прошлого, стыд и несформированность общества в гордость и идентичность. Но под возвышенной риторикой этого текста скрывается нечто совсем другое – травма, которую он стремится преодолеть и сублимировать. Называя своих соотечественников достойными сожаления дураками, Паисий проговаривает одну из конститутивных травм своей нации. Его текст излучает не только патриотическую гордость и желание идентифициро-

вать себя с болгарами – одновременно он выражает стыд, ненависть и желание обособиться, дистанцироваться от травмированной группы, к которой принадлежит по рождению. Такое скрытое желание можно увидеть за всеми патриотическими лозунгами, которые так часто повторялись в истории болгарской нации вплоть до сегодняшнего дня.

Позволю себе закончить размышления несколькими вопросами.

Можно ли определить исторический ритм таких травмированных самоколонизированных культур как вечное возвращение? Вдруг конститутивные травмы не заживают, и поэтому их симптомы будут проявляться снова и снова, как Wiederkehr der Verdrangten (как рецидив придушенных чувств).

А возможно, все обстоит совсем иначе. Просто историю Нового времени не стоит писать как множество отдельных национальных историй (то есть как историю Своего и Чужого), ибо она может быть написана (описана, проанализирована и т. д.) только как самокритичное и развернутое повествование о глобальных проблемах асимметричной модернизации, как повествование, которое поднимется над границами национальных государств, культур и идеологий и их институционализированных историографических описаний.

Примечания

1 Я хочу сказать, что эти процессы кажутся таковыми с точки зрения экономической рациональности. В определении национальной государственной территории и очерчивании ее границ принимают участие две формообразующие «иррациональности». Первая реализуется в идентичности так называемой «политической нации», которую объединяет общая политическая воля граждан жить вместе, создавать определенное национальное общество. Вторая выявляется через идентификацию так называемой «культурной нации» (Kulturnation), основанной на единстве языка, культурной традиции, религии и т. д. «Нация – это душа, духовный принцип, – писал Э. Ренан в 1882 г. – Две вещи, которые по сути есть одна, определяют эту душу и ее духовный принцип. Одна лежит в прошлом, другая – в настоящем. Первая – это обладание богатым наследием памяти, вторая – сегодняшнее согласие, желание жить вместе, воля приумножать ценность духовного наследия... Иметь общую славу в прошлом и иметь общую волю сегодня; совершить вместе великие подвиги, желать совершать их и в дальнейшем – вот сущностные условия бытия народа». Опыт «культур отсутствия», по нашему мнению, отрицает утверждение Ренана, что эти две вещи являются по сути одной. Из общего прошлого – особенно если это прошлое позорных отсутствий, травм и поражений – не обязательно рождается общая воля жить вместе сегодня. Не существует необходимой связи между принципом политической воли и принципом культурной традиции.

2 Единство государственной территории и политическая эмансипация – это поздние характеристики нации, их происхождение вряд ли можно выводить из каких бы там ни было политических детерминаций. Социологи и историки – такие как Э. Гасбом – утверждают, что «национальное государство» и «национальная экономика» не яв-

лялись фундаментальными экономическими механизмами до XIX в. Раньше – на протяжении XVI–XVIII вв. – развитие капитализма происходило в пределах государственных территорий, которые не имели, однако, единой государственной стратегии. Гасбом отмечает, что экономисты того времени (А. Смит, например) интерпретировали государственный принцип в экономике как довольно-таки ошибочный, ибо он противоречил представлению Смита о «свободном рынке», основанном на свободной инициативе индивида, свободном функционировании капитала, свободном товарообмене и т. д. Такая экономическая модель направлена на функционирование где угодно – а не только в пределах одного национального государства или одного национального рынка.

[3] В Болгарии, например, увлечение модернизмом не связано с важным фактом западного проникновения на османские рынки. Неубедительным кажется также марксистское объяснение Болгарского Возрождения – будто бы оно двигалось благодаря внутренним буржуазным экономическим процессам в определенных регионах страны. Такая модель не может объяснить, почему новые отрасли промышленности и новые капиталы в некоторых болгарских городах (Каприштиц, Панагуришт, Калафери и др.), имевших торговые отношения со Стамбулом, Веной, Лейпцигом, Будапештом и т. д., не распространялись свободно через национальные границы, а образовали замкнутую национальную экономику. Функционирование денег и товаров – процесс сам по себе экспансионистский и универсальный, и нет в мире имманентной экономической причины, которая бы его остановила. Существуют другие, не экономические факторы, которые могут его ограничить. Вместе с экономическим развитием вышеозначенных болгарских регионов происходила консолидация различных этнических групп. Они использовали древние символы и эмблемы для абсолютно новых целей или создавали новые символы для своей идентификации и конфронтации с Другими (греками, турками и т. д.). Путем экспансии этих новых образов и образов Других, через образование новых просветительских институтов и последующую кодификацию языка была создана уже национальная экономика.

[4] В так называемом «нормальном случае» территория – это чрезвычайно могущественная институция, ибо, завоеванная и подконтрольная, она является фактором координации и унификации всех других национальных институций. В Болгарии на протяжении всего периода ее Возрождения было иначе – существовала (уже тогда она воспринималась как чужая) империя, широкие южные просторы которой – воображаемая болгарская территория – в любой момент могли утратить свою определенность и дезинтегрироваться в нечто маловразумительное. Вот почему чувствовалась постоянная потребность в символе для этой территории, которой не существовало, – в некоем воображаемом механизме, который удерживал бы интегральное национальное «тело» от распада. Болгарская лирика Возрождения наполнена такими географическими и политическими «видениями», определявшими гипотетические границы и в экстазе дававшими им названия великих болгарских рек, гор, степей и т. д. Заголовки таких лирических «карт» были симптоматичны: «Где она, Болгария?», «Там, где я родился» и т. д.

Игорь Бобков

ЭТИКА ПОГРАНИЧЬЯ: ТРАНСКУЛЬТУРНОСТЬ КАК БЕЛОРУССКИЙ ОПЫТ

Задача этого текста – истолкование пяти слов, вынесенных в заглавие. Три из них – понятия, и они, согласно давней традиции европейского мышления, стремятся к универсальной, т. е. независимой ни от каких локальных контекстов, содержательности. Эти слова – пограничье, этика, транскультурность. Два оставшихся слова образуют словосочетание, в котором оба взаимно локализуют свое содержание. Это словосочетание «белорусский опыт». Все вместе они обозначают определенную динамическую цельность, за которой стоит определенное стремление мысли. Смысл и мотивации этого стремления вряд ли могут быть выявлены рационально. (Можно лишь предварительно отметить, что этика как искушение с необходимостью появляется на горизонте мышления, которое пытается сделать своим предметом *войну культур*, само будучи средством и аргументом в этой войне, – появляется как туманный императив и как творящая перспектива.) В результате этого стремления, сталкивающего в пространстве языка различные содержания, нечто *может состояться*. Это *нечто* – возможное событие мысли. Но событие мысли, его направления и лабиринты, тупики и приобретения невозможно запланировать или пред-усмотреть. Единственное, что необходимо здесь прежде всего отметить, это наличие в архиве европейского мышления двух стратегий: одна основывается на универсализации уникального (белорусский опыт рассматривается как часть более широкого, родового опыта, увиденного и продуманного через заявленные категории – этика, пограничье, транскультурность, – и где-то высоко светят Платоновы идеи), другая, обратная, – уникализация универсального (в

этом ракурсе белорусский опыт выступает как несоизмеримое и несравнимое ни с чем событие, как точка отсчета нового генеалогического проекта полицентричной истории современности, – и поможет нам Ницше). Эти две стратегии с необходимостью возникают перед мыслью, и избежать их притяжения будет невозможно. Но собственно задача нашего рассмотрения скромнее и проще: сделать вышеназванные слова значимыми в нашем мышлении. Рассуждение – это всего лишь взвешивание этой значимости на весах языка.

Пограничье

Термин *пограничье* определенным образом характеризует топику пространства: пограничье – это пространство, прилегающее к границе, соединенное и связанное границей, пространство, для которого именно граница является организующим принципом, сущностью и центром притяжения. Пограничье лежит по обе стороны от границы, и его топологический статус парадоксален: пограничье приобретает определенную целостность через факт собственной разделенности, т. е. через динамическое событие разграничения, встречи и перехода Своего и Чужого, или Единого и Иного. Именно это динамическое событие соответствует тому, что в европейском мышлении называется сущностью, центром, принципом, первопричиной, Богом.

Эти слова (сущность, принцип, центр) привычны для европейского мышления, но в определенной геометрической проекции: проекции круга или сферы, в которых есть центр и периферия. В таком пространстве движение в центр и от центра – одно и то же движение; нечто стремится к центру, достигает его и успокаивается в своей сущности, становится недвижимым и далее зовется первопринципом, Богом, Единым. Вопрос, в какой степени европейская онтология (возможные европейские онтологии) остаются в плену этой геометрической метафоры, остается открытым. Но пограничье, увиденное из центра, не существует ни как онтологическая, ни как топологическая целостность, или, если переформулировать эту мысль с перспективы *онтологии центра*, пограничье существует лишь как механическое соединение двух периферий, разделенных границей. Чтобы действительно *увидеть* пограничье, мы должны представить себе некую иную онтологию, найти иную метафору.

Для этого попробуем представить себе мышление, которое опирается не на вечное и недвижимое *бытие* Парменида, а на Гераклитов «вечно живой огонь», который периодически воспламеняется и затухает, или на «войну, которая есть мать всего». Кстати, в онтологии даосизма центральным (?) понятием является не Дао, о котором мы не можем сказать ничего определенного, а Тай Ци (Тай Чи) – Великая Граница. И вся даосская мудрость – мудрость существования в пограничье, мудрость присутствия в динамическом событии разграничения, встречи и перехода Инь и Ян, Своего и Чужого. Если немного от-

решиться от европейского снобизма, который небрежно отслоняет от себя все незападные претензии на знание, размещая соответствующие тексты и идеи на полке *ориентализма* или *эзотерической литературы*, мы сможем понять, что в этой альтернативной онтологии нет ничего восточного или специфически китайского. И проблема не в ориентализации европейского мышления, а в том, что сегодня обнаруживает себя в наличии такой ракурс перспективы, в котором пограничье может быть увидено как определенная динамическая целостность, в своей сущности...

Чтобы поставить вопрос о сущности пограничья, мы должны спросить о сущности границы как таковой. Но свою сущность граница обретает только в событии разделения/соединения чего-то прилегающего. Граница – это разрыв тождества, встреча и переход своего в чужое. Граница – это *событие*.

При такой геометрии пограничье не является периферией: динамика пространства основывается не на получении импульсов из центра, а на столкновении сущностей, их разграничении и соединении. И, заметим, именно в присутствии границы сущности более всего обнажены, более всего агрессивны. То, о чем сущности молчат в центре, выявляется и проговаривается в момент встречи с иным или перехода в иное.

* * *

Если перейти от онтологии к динамике культуры, или, конкретнее, к культурной целостности пограничья, которая выявляется в статусе субъекта культуры, то существование на пограничье означает не движение перехода от одной культуры к другой, что было бы симптомом инкультурации (если оно свободно) или колонизации (если оно вынуждено), а движение по границе, меланхолическое продвижение параллельно существующим культурным границам, жест окончательного несовпадения с наличной топикой, стратегии неотделения себя *от* и невыбора *между* своим и чужим, существование в туманном пространстве, где свое отчуждено, а чужое – все-таки свое: существование между Отчизной и Чужбиной, которые на самом деле оказываются двумя сторонами единого целого.

Однако культурное пограничье (или культура пограничья) – это не только геокультурный (топологический), но и экзистенциальный феномен: процесс индивидуальной самоидентификации со *всем* культурным пространством – не чистое событие присоединения к наличной, равной себе идентичности, а, скорее, процесс балансирования *между* в полицентрическом пространстве культурного разнообразия.

Всякая претензия на чистую, тождественную себе цельность оборачивается в конце концов утратой этой цельности, – заканчивается лишь частью самой себя, или *белорусской долей*.

Беларусь последних двух веков возникла и сформировалась именно в этом туманном пространстве меж-и-через-культурного стяжения, и на первый взгляд кажется парадоксальным, что белорусское мышление не тематизировало и не рефлектировало свою *реальную* («тутэйшую») ситуацию, отдавая предпочтение идейному и текстовому выстраиванию виртуального Архипелага Беларусь. «Тутэйшыя» Янки Купалы – единственное, хотя и гениальное исключение. На пограничье формируется белорусская субъективность и белорусская субъектность, на пограничье – между шляхетской и народной культурой – впервые встает белорусское культурное Я, которое, через серию метонимических замен, представляет себя то Матеем Бурачком, основателем белорусского национального нарратива, то, через экспансию в традицию, – Франциском Скориной, Кастусем Калиновским, Всеславом Чародеем и множеством других культурных масок. Пограничье – это пространство, в котором Адам Мицкевич – это *свое чужое*, а Александр Лукашенко – *чужое свое.*

Транскультурность

Возможно, «культура» – всего только рационализированная метафора обжитого, культивированного человеческого пространства; в таком случае тщетность долгих и безуспешных попыток придать этому слову точность понятия или универсальность категории находит свое объяснение. Культура – это не космос, не универсум, а всего лишь ойкумена, родная сторона, неизбежно своя и неизбежно ограниченная.

Связь культуры с границей – сущностная: культура возникает лишь в событии разграничения и отграничения, но живет и развивается только в попытках перешагнуть свои границы, расширить свое пространство. В XIX–XX вв. процесс геокультурного разграничения практически закончился, границы между культурами кодифицировались и легитимизировались. Что при этом существенно, в результате детерриторизации пространства изменился онтологический статус культурной границы: если раньше она обретала легитимность только в отношении земли (территории), ее символического прочтения (идеологии, конфессии, власти), территории как совокупности ресурсов (геополитики), – то теперь единственный критерий культурного разграничения лежит в сфере возникновения и функционирования знаков. Знаки утратили свою локализацию, привязанность к территории (их нынешний топос – системность). Образ самотождественных, замкнутых, географически локализованных национальных культур – очевидный анахронизм, не соответствующий реальной ситуации. Мы вступили в эпоху транскультурности.

Под термином *транскультурность* мы будем здесь понимать – в самом общем смысле – культурную трансцендентность, несовпадение культуры (и культур) со своей пространственно-временной локализованностью и тексто-

вым наличием, разнообразные практики культурных трансгрессий – выход культур за свои границы – в пространство других культур или в пространства, которые каждая эпоха обозначает для себя как пространства а-культурные.

Приставка *транс* выявляет определенную динамику, движение *через* или *сквозь* определенное пространство; в отношении культуры это может означать огромное количество различных вещей: функционирование знаков, возникших в другом культурном пространстве, разнообразные практики перехода культурных границ, многополюсную идентичность, апеллирующую к различным культурным традициям, сами традиции, которые составляются из гетерогенных, а временами и взаимоисключающих элементов и т. д. В этом смысле *транскультурность* – не столько очерченное понятие, сколько проблемное поле, обозначение факта, что сегодняшняя ситуация в культуре является не столько механической суммой разных (и равных) культур, сколько динамическим равновесием (или даже динамическим хаосом?!) различных и неравных (несоизмеримых) культур, знаки которых беспрестанно странствуют, пользуясь все более эффективными посредниками.

С этой стороны термин «транскультурность» отсылает нас к проблеме сегодняшней топологии (или даже онтологии) культур, к проблеме структурных, динамических и смысловых отношений *между* культурами, из которых культурный диалог есть только одна, и не самая распространенная, форма. Транскультурность ставит проблему новых культурных границ, их природы и расположения, границ, которые не совпадают ни с границами географическими, ни с этническими, ни с государственными и которые не только о-граничивают, но и раз-граничивают культуру вдоль и поперек.

Транскультурность, наконец, ставит под вопрос нормативность европейской модерной утопии – культуры национальной, по определению гомогенной, самотождественной, границы которой совпадают с политическими границами, – культуры, строго отграниченной от соседних. Сегодня национальные культуры, сохраняя символическую связь с национальной территорией, реально *локализованы там, где существуют зоны производства, потребления, интерпретации и символического присвоения их текстов*. Это значит, что пространственно культуры имеют структуру Архипелага, а не однородной, гомогенной распределенности. Гомогенная национальная культура никогда не была реальностью, она была скорее культурной утопией европейской модерности, которой придавалась определенная нормативная ценность. Эта утопия никогда не была реализована до конца даже в самых модернизированных странах. А с приходом постмодерности сама нормативность этой модели поставлена под сомнение. Ибо если рассматривать эту модель как единственную норму, то не только пространство белорусской традиции и современности будет не-нормальным, но и большинство современного мира будет выступать исключительно в свете неоконченной, недостроенной европейской модерности.

* * *

Нельзя сказать, что понятие транскультурности находит себя в интеллектуальном вакууме: оно сразу вызывает ассоциации с *транстекстуальностью* Ж. Женетта, *трансгрессиями* М. Фуко, а также с множеством других терминов от мультикультурализма до поли- и кросс-культурности. Оно как будто органично вписывается в идеологическое направление современного Запада, которое берет начало в 60-х гг. прошлого века и имеет общий девиз *«celebration of diversities»* – «празднование различий». Сюда входят и различные типы академически обоснованного культурного релятивизма, и идеология мультикультурализма в Америке, значительно потеснившая идеологию «melting pot», и культурная толерантность как европейский вариант мультикультурализма, который стал локальным ответом Старого Света на глобальный вызов неассимилированной иммиграции. С одной стороны, эта контекстуальность абсолютно резонная, и мы будем активно заимствовать для анализа белорусской ситуации соответствующий интеллектуальный инструментарий. С другой стороны, мы будем соблюдать определенную дистанцию от идеологичности всех названных выше контекстов. Дело в том, что в кругах нон-конформистских интеллектуалов, особенно из второго и третьего мира, в последнее время нарастают подозрения, что идеология «празднования различий» – это всего лишь ширма, занавес, за которым прячутся новые стратегии контролирования этих различий, – то есть неоколониалистские практики Запада, вынужденного перейти от открытого доминирования к доминированию опосредованному. Окончательное оформление эти предостережения получили в постколониальных исследованиях, которые на наших глазах становятся базовым критическим дискурсом современности, интегрируя в себе большинство методологических новаций и локальных критик. Постколониалисты саркастически отмечают, что все *оргии толерантности и фестивали разнообразия, все почитания Другого* в Старом Свете обычно скрывают глубокое внутреннее безразличие зрелых «высоких» культур к этому самому Другому, которое нужно им исключительно в качестве «экзотического дополнения», оформления, орнаментации или ответа на рыночную потребность в разнообразии потребительских предложений. Не случайно, кстати, что именно в европейском мышлении XX в. происходит своеобразная мифологизация категории *иного*, *другого*, рождаются разнообразные *философии диалога*. Возникает *утопия Другого*, характерная именно для гомогенных, самотождественных культур, которые реально сталкиваются с другим только на глубокой периферии своего культурного поля. Так, философия диалога М. Бубера имеет почву разве что в самой замкнутой и непрозрачной традиции – еврейской, а диалогичность М. Бахтина странно контрастирует с одной из самых нарциссических в мире культур – русской, которая последние два века практикует только одну форму диалога с реальным Другим – ассимиляцию или уничтожение.

В отличие от утопических мечтаний о Другом, транскультурность, т. е. присутствие в культурном пространстве многочисленных Других, наличие разнообразных границ, вынужденность практик перехода этих границ, – это печальная белорусская реальность последних двух-трех столетий. Печальная, потому что эта ситуация – как внешними, так и местными наблюдателями – трактуется как ненормальная и описывается в терминах слабости, недоразвитости, в терминах культурного отсутствия.

Белорусская транскультурность, таким образом, – это прежде всего опыт культурной а-нормальности, который субъективно переживается как комплекс неполноценности, как определенная культурная травма – травма отсутствия сильного, гомогенного, национального культурного пространства. Культурное отсутствие становится перманентной метафорой белорусской современности и приводит в конце концов к подмене в системе культуры самой реальности – подмене идеалом нормального, счастливого, но пока недостижимого будущего.

Однако нас интересует не будущее, а именно белорусская реальность – как реальность транскультурная, ее конфигурация, ее генеалогия и ее практики. И в этом смысле мотивации нашего рассмотрения не совпадают ни с локальным нарративом очередного белорусского возрождения, ни с провинциальным желанием присоединения к престижному (и политически корректному) дискурсу мультикультурализма, ни с академическими практиками «раскрытия занавеса» перед великим западным нарративом, lumen naturale которого потом долго и бездомно бродит в пустых незаселенных покоях белорусской действительности. Наше устремление – это аналитика современности или создание знания о самих себе со всеми последствиями, которые сопутствуют такому нахальству...

Таким образом, *белорусский опыт транскультурности* – это не присоединение, а выделение: это попытка опознания и прочтения действительности, которая последние три-четыре века оставалась неназванной, хотя и присутствовала как молчаливая предпосылка большинства культурных практик. Это попытка согласоваться с традицией, в которой в разные эпохи функционировали в качестве литературных шесть языков: старославянский, латынь, старобелорусский, польский, русский, новобелорусский, – преемственность, с которой пробует связать себя новая, уже мононациональная белорусская культура. Это, наконец, попытка подвергнуть анализу сегодняшнюю белорусскую поликультурность, которая – парадоксальным образом, – внешне напоминая мультикультуралистскую утопию сосуществования различных культур в пределах одного культурного поля, на самом деле выявляет себя в качестве реальности *войны культур*.

Белорусский опыт

Когда в конце 1588 г. «подканцлер» Великого княжества Лев Сапега написал в предисловии к Статуту (Обращении ко всем сословиям), что мы «не обчым яким языком, але своим власным права списаныя маем», вряд ли он мог себе представить, что не пройдет и ста лет, как большинство обывателей ВКЛ будут читать «списаныя права» именно в «обчым (т. е. польском) языку», а еще через триста лет его «власны язык» будет характеризоваться некоторыми ангажированными учеными новой, собственно литовской Литвы как искусственный канцелярский жаргон Великого княжества, выработанный на основе «славянских диалектов». Когда в середине XIX в. Мицкевич уже немного иронически утверждал в «*Exegi muni-mentum aere perennius*...», что «…mnie w Nowogródku, mnie w Mińsku czytuje młodź», и дальше, более героически: «...mimo carskich groźb, na złość strażnikom ceł / Przemyca w Litwę Żyd tomiki moich dzieł», он тоже не мог себе представить, что через сто лет евреям будет не до его книг, а томики его сочинений будут читаться в Минске и Новогрудке в основном в переводах. Когда реализовывалась советская модернизация и задумывался советский народ как сообщество наивысшего порядка, вряд ли кто-нибудь мог себе представить, что в конце 70-х целая генерация белорусов, воспитанная на русском языке, в русских школах и на образцах *великой русской культуры*, вдруг ударится в белорусский национализм, причем в самом культур-радикальном его варианте, меняя – вдруг и сразу – язык, ментальность, культурную идентичность и геополитические ориентации – как свои собственные, так и вновь обретенные традиции.

* * *

Назовем традицию, в которой *возможны* и в которой *происходят* такие вещи, транскультурной. Такая – транс-культурная – традиция складывается из гетерогенных элементов, ее тексты написаны на разных языках, принадлежат к разным культурным и цивилизационным типам, иногда связаны с более широким макрорегиональным контекстом, включены в несколько традиций.

При этом *собственно* народ – при всей его социальной и культурно-политической дифференциации – разделяясь на шляхту и крестьян, православных и католиков, белорусов и *западных русских*... колеблясь, отклоняясь, переходя от одной идентичности к другой, проходя через языки, диалекты, империи и культурные эпохи, оставался единым и цельным этнокультурным массивом – который задавал сцепленность, цельность, стяженность всех этих взаимоисключающих различий и заставлял стремится к мета-позиции, в которой все эти разнообразия могли бы быть увиденными как части единого целого...

Для культуры *национальной* или *прото-национальной*, ориентированной на внутреннюю гомогенность, транскультурная традиция – это всегда пробле-

ма и вызов. Национальная культура, творя традицию, создавая нарратив традиции, стремясь быть *полной*, натыкается на зоны непрозрачности, территории Другого. Национальная идентичность сталкивается с текстами и контекстами, ради о-своения и при-своения которых недостаточно формальной (или ритуальной) адаптации, – присваивая их, культура вынуждена основывать в себе самой новые территории, идентичность, включая в себя другое, сама должна измениться. Отвечая на вызов традиции, стремясь быть *полной*, национальная культура в результате вынуждена ставить под вопрос саму себя.

Если попытаться определить источники транскультурности в белорусской традиции, то в разные исторические эпохи они будут разными. Но две фундаментальные вещи остаются в качестве константы: существование в зоне цивилизационного разлома и колониальные – нео- и постколониальные практики.

Это значит, что за любыми фронтальными изменениями культурного пространства, как бы естественно эти изменения ни выглядели, – стоит феномен власти.

* * *

Беларусь как проект конца XIX в., проект культуры национальной, т. е. метакультуры, и был начат как попытка метанарратива, как попытка культурной цельности и целостности, в котором все эти взаимоисключающие различия нашли свое место. Но, несмотря на усилия, имея текстуальные мета-амбиции, пространственно, топологически Беларусь оставалась на уровне суб-культуры, одной из нескольких конкурентных программ модернизации Беларуси.

Сегодня белорусское культурное пространство – это не гомогенное пространство национальной культуры, в которой динамика (или диалектика) развертывания происходит как сложная игра центра и периферии, чередование романтических, модерных и постмодерных мифов. Белорусское культурное пространство имеет сложную конфигурацию бикультурности: конфигурацию сосуществования в границах некоего полуопределенного целого белорусской и западнорусской частей. И главные события в границах культурного пространства происходят между этими составляющими: борьба за центр, стремление быть лидером в этой конфигурации, желание завоевать наибольшее пространство, вытесняя, дискредитируя соперника, делая его объектом. Одним словом, культурная реальность последнего века в Беларуси – это война культур со всеми ее эмпирическими и метафизическими последствиями. (Война провоцирует процесс внутренней мобилизации, состояние культуры-сопротивления, раздел территории и проведение демаркационных линий, выработку субкультурами стратегий экспансии и обороны...)

Игорь Бобков

Этика пограничья

Этика (в своем аутентичном, древнегреческом значении) вырастает из пространства, это попытка человека укорениться в пространство, получить от него специфическую наполненность, войти под опеку его даймонов, встретиться со своим предназначением...

Как цельная и полная, белорусская культура может *состояться* – в сегодняшних условиях – только как *культура пограничья*, как культура внутренней разграниченности, встречи и перехода отличных (разнонаправленных, конфликтных) культурных частей.

* * *

Беларусь уже второе столетие борется за свою *долю* и поэтому никак не может встретить свою *судьбу*.

Анатолий Паньковский

О ТОЛЕРАНТНОЙ ПОЛИТИКЕ как важнейшем «включении» агонального либерализма

1. Ценности как ценности: агональная транскрипция

Толерантность – вот чего нам действительно недоставало последние десять лет. Эта нехватка была более ощутима, нежели, скажем, нехватка бюджетных средств или энергоносителей, – хотя почти никогда не обозначалась в качестве таковой. Нетерпимость – вот что наличествовало в избытке. Ее было настолько много, что все чаще именовала она себя «терпимостью» и «толерантностью» (каковые якобы присущи белорусскому народу). В конечном счете с «толерантностью» стала ассоциироваться особым образом понятая политическая лояльность.

Можно было бы, слегка коверкая известную формулу, заявить: человек рожден терпимым, но между тем он груб и несносен, а вдобавок не способен к пониманию простых вещей. Но это все равно что сказать: человек рожден некурящим и все же повсеместно пускает дым. Следовало бы посмотреть на толерантность не как на врожденную черту (белорусов или кого бы то ни было), но как на нечто, что должно быть сделано, сконструировано в результате кропотливого политического труда. И хотя у идеи толерантности (как политической ценности и ценности вообще) нет авторства в строгом смысле, она предполагает серию «авторских» презумпций, быть может, не всегда очевидных, но критически необходимых. Без них «толерантность» – лишь слово, набор графических знаков, серия звуков.

***

Вероятно, к адекватному постижению идеи толерантности нет прямого пути: ее можно понять лишь через эффекты нетерпимости. Разве нам неизвестно, что на постсоветском пространстве на протяжении последних десяти лет подвергались дискриминации «неправильные» образы жизни? Разве нам неизвестно, что они подвергались дискриминации и ранее? Общество способно к производству поля (более или менее) толерантной политики лишь после разочарований – в частности, связанных с верой в возможность гармонизации («рациональной» либо «иррациональной») всех социально значимых ценностей и стилей жизни. Держаться «верного» образа жизни, избегать «дурных» поступков, – не есть ли это единственно возможный путь к построению совершенного общества, к рождению нового человека?

Именно это представление и схватывается древней сентенцией о том, что дорога в ад вымощена благими намерениями. В сущности, разве можно поставить под сомнение то, что власть желает всем нам блага? Вообще говоря, можно утверждать, что она желает нам зла, но это не продуктивный путь. Порочно само желание *блага для других*. Порочно, поскольку никто не знает, что это такое – благо для всех. Порочно, поскольку не существует такого блага. Порочно, поскольку если оно существует, то все должны вступить в борьбу за него.

Когда международные институты осуждают белорусский политический режим, они имеют в виду его порочность. В основе белорусского «переходного» социального порядка лежит архаичная (поскольку зрелая цивилизация в ней разочаровалась) вера в возможность гармонизации социальных идеалов. С подобной верой толерантная политика сочетается плохо: если определенный социальный идеал достижим, то он стоит любых жертв.

Между тем хотелось бы сосредоточиться не столько на критике существующего социального порядка и лежащих в его основе презумпций, сколько на выстраивании определенной «позитивной» альтернативы.

***

Импликации концепта толерантной политики можно обнаружить в классических трудах либеральной традиции (в частности, у Дж. Ст. Милля), однако, как представляется, фундаментальные его предпосылки «открыты» лишь в середине XX в. Говоря более определенно, идея толерантности тесно связана с концепцией *плюрализма ценностей* (value-pluralism), быть может, наиболее последовательно изложенной выходцем из Российской империи И. Берлиным (1909–1997 гг.), британским политическим философом, которого Д. Грей считает наиболее значимой фигурой англо-американской либеральной традиции со времен Милля [1].

В строгом смысле либерализм И. Берлина не является либеральной теорией, поскольку представляет собой известную ей альтернативу, и все же он связан с ней. Можно было бы утверждать, что Берлин артикулирует наиболее весомые аргументы социально-политических практик, сложившихся в развитых западных обществах к настоящему моменту. Конечно, это делает не только он, но наша задача состоит не столько в том, чтобы создать навигационный прибор для уверенного дрейфа по западным социально-политическим дискурсам, сколько в том, чтобы по возможности избежать длиннот, сказав наиболее важное.

Когда Грей говорит о том, что идея плюрализма «проста», он, видимо, не имеет в виду, что она самоочевидна и тривиальна. Плюрализм Берлина можно охарактеризовать как определенную серию взаимонаправленных положений, которые между тем не тождественны друг другу: универсальность, объективность, плюральность, несовместимость, несоизмеримость, конфликт [2]. Эти положения могут быть распределены по четырем основным группам:

1. *Статус ценности: универсальность и объективность.* Берлин утверждает, что существует мир объективных ценностей (world of objective values), которые схватываются моральными категориями [3]. Эти ценности являются универсальными в том смысле, что они почти не подвержены историческим изменениям или подвержены им в малой степени, а также в том смысле, в котором они означают вклад в человеческое процветание (human flourishing) [4].

Такие ценности, как любовь, дружба, красота, а также социальные и политические ценности вроде справедливости, равенства, патриотизма, свободы и пр. встречаются в любом обществе и в конечном счете определяют его облик. Разумеется, сложно объяснить, что такое «демократический образ жизни», но мы можем понять его как определенный комплекс человеческих стремлений и связанных с ними практик, специфическая конфигурация которого задает контуры соответствующей культуры. Ценности также объективны в том смысле, что они не являются производными от чего-то другого. Пределом ценности выступает сама ценность – поэтому Берлин часто говорит о «предельных» и «конечных» ценностях: предельных в случае ценностей как таковых и конечных в случае целей. Ценности также являются объективными в том отношении, что оказываются неизбежными включениями того или иного образа жизни – индивидуального либо социального.

Некоторые ценности, помимо прочего, являются универсальными, т. е. принадлежат не только одному конкретному интерсубъективному изменению, но свойственны многим культурным мирам. Таковыми, например, предстают социальные идеалы, схватываемые категориями «свобода», «справедливость», «равенство», «дружба» и пр.

2. *Множественность и несовместимость.* Ценности – вне зависимости от того, обладают ли они универсальной или локальной значимостью – сингулярны и множественны. Это ценности «в себе». «Множественность» не означа-

ет «бесконечная множественность». Согласно утверждениям Берлина, набор человеческих ценностей ограничен. Понятие «множественности» тесно связано с идеей «несовместимости». Это означает, что ограниченное множество социальных ценностей и идеалов невозможно свести к единой ценности или единому представлению о благе либо инкорпорировать в некую целостную систему в качестве позитивного наличия. Всякая система, претендующая на охват общезначимых человеческих ценностей, осуществляет подмену одних ценностей другими – элиминируя одни за счет других либо деформируя их, т. е. превращая в эквиваленции друг друга. Все подобные системы не просто утопичны, но атопичны или аконцептуальны. Отсюда также следует, что атопичными являются преставления о «совершенном обществе», «совершенном человеке» или «всеобщем прогрессе», поскольку они питаются иллюзией возможной гармонизации несводимой множественности человеческих ценностей и идеалов.

3. *Несоизмеримость.* Смысл этой идеи состоит в том, что некоторые ценности не просто потенциально *несовместимы* (incompatible), но принципиально *несоизмеримы* (incommensurable) друг с другом. На сей раз речь идет не о качественном, но о количественном аспекте плюрализма. Этический монизм (все диктатуры апеллируют к монистской этике) зачастую признает момент несовместимости некоторых ценностей, но всякий раз ссылается на возможность рациональной процедуры, посредством которой либо определяется общее благо, summum bonum, либо вводится общий знаменатель, позволяющий квантифицировать и оценить все блага в собственных терминах. Речь, таким образом, идет о «нейтральной» инстанции, с помощью которой ранжируют все блага. Аргумент Берлина состоит вовсе не в том, что такую инстанцию невозможно изобрести, но в том, что она не является «нейтральной», поскольку расколота «в себе», и, следовательно, сама символически репрезентирует ту или инную ценность. Если исходить из этого положения, то всякий подобный эквивалент (например, полезность) устраняет качественное разнообразие прочих ценностей, кодифицируя их в однородной системе координат. Именно путем такой «кодификации» ценности ограниченной группы выдаются за всеобщие.

4. *Конфликт.* В отдельных случаях ценности конфликтуют друг с другом. Это вытекает из аргумента несовместимости/несоизмеримости и в свою очередь означает, что стремление к одной цели (ценности) вынуждает нас жертвовать другими.

Если некоторые ценности действительно несовместимы/несоизмеримы, то, во-первых, связанная с необходимостью выбора между несовместимыми целями моральная драма квалифицируется как неразрешимая для рациональной процедуры. Во-вторых, утрата ценности не может быть компенсирована другой ценностью. Скажем, сужение области свободы не может быть компенсиро-

вано улучшением уровня жизни. В-третьих, подобный выбор предстает не как выбор «наилучшего», но как радикальный выбор между добром и злом. И, таким образом, всякий культурный комплекс, образ жизни и т. д. предстают не только как совокупность достижений, но и как совокупность неизбежных утрат, ошибок и заблуждений. Это чрезвычайно важное положение: социальная теория, определяясь с вопросом о «лучшем» или «приемлемом» обществе, должна принимать во внимание и считаться с теми жертвами, которые необходимо принести на алтарь социального благополучия.

В этих четырех позициях, собственно, и выражается плюралистический взгляд Берлина. Вслед за Греем можно выделить несколько уровней, на которых Берлин развивает свою концепцию [5], обозначив их как:

i. *Аргумент культурного плюрализма*: различные культурные образования генерируют различные социальные идеалы – нравственные стандарты, достоинства, ценности и блага, – которые, взятые по отношению друг к другу, изобилуют противоречиями, наложениями и несовместимостями. Данный тезис может быть сформулирован обратным образом: разные ценности и блага несовместимы, поскольку имеют своими матрицами различные социальные структуры. Это, в частности, касается образов жизни. Например, созерцательная и героическая жизнь несовместимы в рамках одного образа жизни. Или: выраженная Макиавелли моральная концепция, содержащая понятия *virtu* и *superbia*, несовместима с христианскими этическими представлениями, опирающимися на понятия «братства» и «любви к ближнему».

Культурный плюрализм не следует путать с релятивизмом или субъективизмом, выраженным в манере Шпенглера или Вестермарка. Не следует рассматривать эпохи и цивилизации как тотально замкнутые и непроницаемые друг для друга – с этим связано предположение о существовании определенного «морального минимума», общего для многих цивилизаций, что, в свою очередь, открывает путь для разработки универсального горизонта понимания.

ii. *Аргумент этического плюрализма (собственно плюрализм)*: взятые сами по себе культуры, образы жизни, моральные доктрины либо этические кодексы содержат в себе несовместимые ценности. Или: являются результатом «невозможного» сопряжения несоизмеримых/несовместимых элементов-ценностей. Таковы, например, пары общечеловеческих идеалов: свобода/равенство, справедливость/благосостояние и пр. Опять же: современная западная культура, по Берлину, во многом конституируется разобщением между рационализмом Просвещения и романтическим волюнтаризмом, между «этикой сознания» и «этикой склонности». Следует ли упоминать о противоречиях этик в рамках белорусской культуры? Стоит ли им удивляться? Можно ли рассматривать их как «эксцесс», «отклонение», которые будут преодолены «по ходу развития»?

iii. *Аргумент амбивалентной структуры идеала*: всякая ценность или благо не является атомизированной сущностью и представляет собой комплекс,

инкорпорирующий гетерогенные, несовместимые компоненты. Берлин демонстрирует это на примере понятия «свобода», репрезентирующего, по сути дела, две предельно альтернативные ценности – «позитивную свободу» (некий эквивалент воли к власти) и «негативную свободу» (стремление избежать порабощения). Мы можем в полной мере осмыслить ту или иную ценность, поняв ее «внутренний конфликт». Этот конфликт, другими словами, выступает позитивным условием постижения смысла той или иной ценности. Аргумент чрезвычайно важный для понимания того, что глубокой конфликт ценностей является позитивным условием формирования поля толерантной политики.

iv. *Эпистемологический (методологический) плюрализм*, центральный тезис которого можно сформулировать следующим образом: не существует привилегированного метода, позволяющего наилучшим образом исследовать природу социальности (и т. д.). Методологический дискурс, представляющий собой спор между различными дисциплинами, не может быть разрешен посредством апелляции к какой-нибудь вышестоящей инстанции.

***

Итак, наиболее общее утверждение плюрализма ценностей состоит в том, что всякий этический комплекс, всякая социальность как таковая инкорпорирует принципиально несочетаемые и взаимно конфликтные элементы. На первый взгляд, аргумент плюрализма присутствует во многих теориях, хотя бы сколько-нибудь уделяющих внимание столкновению индивидуальных воль или интересов.

Например, А. Макинтайр говорит о том, что современное общество не располагает возможностями правового разрешения конфликта, интерпретируемого как конфликт между *благоприобретенными* (earned entitlement) и *базовыми потребностями* (basic needs). В пример приводится правовой конфликт между А, который считает несправедливым повышение налогов с целью покрытия издержек на государственные пособия, и В, который считает это повышение необходимым для устранения общественного дисбаланса, возникшего в результате «несправедливого» распределения ресурсов [6]. Здесь важно увидеть, что риторика, используемая обеими сторонами, по меньшей мере, предполагает согласие по поводу ключевого принципа (распределение ресурсов), который в конечном итоге открывает перспективу разрешения спора.

Между тем под несовместимостью благ и ценностей следует понимать как раз нечто противоположное – невозможность отыскания того или иного принципа для урегулирования конфликтов. Это утверждение, собственно, и схватывается сентенцией, что блага или образы жизни несоизмеримы. Например, героическая и созерцательная жизнь несоизмеримы, поскольку не могут быть *полностью* соотнесены посредством общей мерной инстанции, хотя *частич-*

но такое соотнесение возможно (например, посредством критериев «законности» или «полезности»). Но поскольку определить *совокупную ценность* указанных образов жизни невозможно, то следует говорить о том, что они несоизмеримы.

Согласно Грею, плюрализму Берлина наиболее близок плюрализм Д. Раца, ключевой довод которого состоит в том, что понятие несовместимости, диспропорции предполагает утверждение, что ценности не могут быть предметом сравнения.

Идея несовместимости ценностей разъясняется у Раца как провал, неудача «транзитивности»: две опции выбора являются несовместимыми, если: а) ни одна из них не является лучшей; б) имеется (или могла бы быть) еще одна опция, которая лучше первой, но не лучше второй [7]. Граница несовместимости (mark of incommensurable) двух предметов выбора, согласно Рацу, обнаруживается в ситуации, когда один из них может улучшаться, не становясь при этом лучше второго, и если можно было бы вообразить еще один предмет, который лучше первого, но не лучше второго. Например: мы считаем, что наша дружба с А крепче, нежели дружба с В, но это не снабжает нас принципом для сравнения дружбы с А и любви к С.

Далее следовало бы отметить, что концепт несовместимости (incommensurability) фигурирует у Раца как идея несравнимости, несоизмеримости (incomparability), в то время как Берлин не ассимилирует эти понятия. Существуют несравнимые вещи, но это не означает, что они претендуют на статус «предельных», что они «вытесняют» друг друга, что они порождают конфликт. В конечном счете понятие несоизмеримости у Раца не предполагает представления о конфликте между добром и злом (или, говоря более определенно, речь у него не идет о конфликтах долга). Словом, у Раца исчезает реальность моральной драмы. Если вернуться к нашему примеру, то невозможность сопоставления дружбы с А и любви к С не означает для него глубокого конфликта между опциями выбора. В то время как у Берлина речь как раз об этом и ведется: А и С в равной мере претендуют на то, чтобы стать главной целью жизни, отнять все время, здесь невозможен рациональный компромисс.

Конечно, в практической жизни мы не всякий раз имеем дело с подобными конфликтами. Следовательно, *глубокий конфликт ценностей* может быть обозначен скорее в качестве концептуального, нежели эмпирического: с одной стороны, разум продуцирует дилеммы, которые не являются делом разума, с другой стороны, пример «из жизни» не может опровергнуть концептуальный принцип. Идея несовместимости/несоизмеримости конкурирующих благ не тождественна утверждению, что смутны критерии выбора, что их много и их невозможно ранжировать относительно некоего высшего критерия, она ничего не сообщает о «нейтральности» или бессодержательности самого выбора. Она не сигнализирует о «несовершенстве» нашего предпочтения и наших решений.

Смысл ее в том, что: а) ценности претендуют на универсальный статус; б) по той же причине они взаимно конфликтны; их столкновение может быть также интерпретировано как конфликт между системами координат, каждая из которых пытается навязать собственную оптику оценки в качестве универсальной; в) разрешение ценностных конфликтов-дилемм не может быть осуществлено на интерсубъективном уровне, и, следовательно, г) мандат на их разрешение делегируется субъекту, д) разум которого в его интерсубъективном измерении ничем не может помочь субъекту и оставляет его наедине с собой.

Таким образом, именно идея моральной драмы главным образом выявляет оригинальность подхода Берлина на фоне других теорий, связанных с плюрализмом ценностей.

Подобный взгляд Д. Грей именует *агональным либерализмом* (agonical liberalism) [8]. По контрасту с доминирующими теориями (либеральными, в частности), базирующимися на представлении о совместимости фундаментальных прав, свобод и стандартов равенства, и которые потому являются оптимистичными, данная версия либерализма ближе к позиции стоического и трагического либерализма, утверждающего радикальную несовместимость ценностей.

Возможно, фундаментальный тезис-парадокс агонального либерализма мог бы выглядеть следующим образом: мы можем сохранить ценности нашей [либеральной] культуры, только принимая во внимание их *радикальную несовместимость*. Или: мы можем сохранить ценности нашей культуры, только проявляя либеральную терпимость по отношению к тем из них, которые представляются нам недостаточно «правильными». Дискриминация тех или иных образов жизни есть недопустимая роскошь.

2. Приоритет политического решения

Осознание различий – в образах и стилях жизни, целях и ценностях – вовсе не гарантирует осознания различий как таковых, признание права человека на отличие, на то, что он может поступать так, как ему представляется необходимым. Поступать – и нести ответственность за свои поступки. В противном случае какой смыл в понятии «ответственность»? В конечном счете такой «плюрализм» зафиксирован в подавляющем большинстве конституций мира. Стоит ли упоминать о Главном законе Республики Беларусь, где черным по белому – о множественности идеологий?

Мы можем без конца возвращаться к избитой истине насчет вкусов, о которых «не спорят», но можем и в строго ницшеанской манере утверждать, что только о вкусах и спорят, – ни одно из этих утверждений не является свидетельством того, что плюрализм (тем паче агональный, т. е. связанный с понятием *agon*, которым обозначался конфликт персонажей в греческой трагедии)

принят нами в качестве исходного пункта политического размышления. Чаще мы говорим: он рассуждает не так, как я, но если он задумается, он признает мою правоту. И это означает, что где-то в глубине души мы все еще верим в существование единой правды, единой истины, которую все тут же опознают, как только увидят или услышат. Это означает, что мы все еще верим в «совершенство». Это означает, что мы все еще подкармливаем фантазии дикаря, который сидит в нас.

***

Следовало бы развернуть одну из важнейших импликаций агонального либерализма, которую можно было бы назвать *контр-перфекционизмом*, т. е. чем-то противоположным миллевской идее неограниченного совершенствования (перфекционизм). Вообще говоря, концепт «совершенства» присущ подавляющему большинству социально-политических теорий. Плюрализм не просто ограничивает возможности максимизации благ, но настаивает на том, что концепция «лучшего положения дел», идея совершенного общества или человека – вне зависимости от того, являются ли эти идеи рудиментарными формами Просвещения либо вытекают из противостояния ему, – отнюдь не безопасные миражи.

Это довольно радикальная и оригинальная идея, в соответствии с которой именно «совершенство» должно расцениваться как алогичный и внутренне несбалансированный образ, т. е. предполагающий самоопровержение как необходимое условие своего иллюзорного наличия. Как подчеркивает И. Берлин, «даже абстрактная идея возможности совершенного общества непременно предстает попыткой соединить воедино несовместимые признаки – характеристики, идеалы, возможности, специфические черты и ценности, которые принадлежат различным моделям мысли, действия и жизни и, следовательно, не могут быть оторваны друг от друга и вновь сшиты по единой мерке» [9]. Нельзя сохранить/позаимствовать «все лучшее» и синтезировать все это в виде «самого лучшего» (наиболее общее утверждение белорусских властей).

Опасность идей, апеллирующих к «лучшему из возможных миров», связана с тем, что они в конечном счете устраняют мораль и нравственность, обменивая выбор, право и долг на иллюзорные «гарантии». Сторонники подобных идей, по сути дела, прибегают к лицемерной стратегии: никто не может знать, что такое «лучшее положение дел» или «совершенное общество», никому не может быть делегировано права решать эту проблему за других, ни у кого не может быть отнято право решать эту проблему самостоятельно.

Следует сказать, что критика Берлина развернута не только против различного рода утилитаристских и «контрактных» теорий в рамках широко понятой либеральной доктрины, но и учений, питающихся энергией грядущего пре-

одоления того или иного антагонизма, – политического неравенства (демократический фундаментализм), сексизма (феминистический фундаментализм), дисбаланса в системе «общество/природа» (экологический фундаментализм) и т. д., – антагонизма, расцениваемого как главное препятствие на пути построения совершенного общества. «Совершенное» общество здесь следует понимать как завершенное, замкнутое в своей целостности, т. е. исключающее всякую несбалансированность и несоизмеримость ценностей и целей, на которых оно базируется.

Равным образом критика Берлина направлена против прогрессизма. В последнем случае тесная корреляция между оптимистическим представлением о «развитии» и пессимистическим образом «деградации» разоблачается как напряжение между *приобретением* и *утратой*. Оба члена этой дистинкции расцениваются как реально существующие – в противовес оптимистическим теориям, упорно игнорирующим утраты, или пессимистическим учениям, полагающим мнимыми приобретения. Если в первом случае общество рассматривается, например, сквозь призму неограниченного роста благ и свобод либо напротив – сквозь призму конфликта, который рано или поздно будет преодолен, то во втором случае такой конфликт расценивается как следствие некоего фатального сбоя, нарушившего изначальную гармонию социального сосуществования. В обоих случаях конфликты ценностей, если они вообще принимаются во внимание, рассматриваются как аномалии.

К авторам, чьи идеи подпитываются представлениями об утраченном «золотом веке», в какой-то мере можно отнести представителей современного демократического аристотелизма Х. Арендт и А. Макинтайра. Последний, например, говорит о том, что имеющие место ценностные конфликты вытекают из неадекватности современных концепций личности. Это, в свою очередь, обусловлено ситуацией, в которую современное общество повергло своих членов, – в частности из-за экономики массового производства и социальной разобщенности. Чего не было в эпоху, когда производство не выходило за пределы домашних хозяйств [10]. Как иронично замечает Гаттинг, Макинтайр готов пожертвовать современными свободами и процветанием ради преимуществ досовременных практик и не задается вопросом о тех приобретениях, что дались нам ценой этой утраты [11].

Агональный либерализм представляет собой специфическую форму мелиоризма, напоминающую мелиоризм Милля и в некотором смысле – Берка и Хайека. «Мелиоризм» – это термин для обозначения системы взглядов, располагающейся между пессимизмом и оптимизмом. Однако, учитывая несколько неопределенный смысл этого понятия, необходимо сказать о двух важнейших включениях мелиоризма Берлина.

Во-первых, Берлин не отрицает возможность улучшений как таковых. В чем же тогда отличие мелиоризма от оптимизма? Довольно убедительный ответ на

этот вопрос дает Д. Дюйи: «Можно сказать, что оптимизм, который говорит, что наш мир – это наилучший мир из всех возможных, – это самый циничный из всех видов пессимизма. Если этот мир – наилучший из всех возможных, то как должен выглядеть мир, который фундаментально плох? Мелиоризм – это убеждение в том, что специфические условия, существующие в данный момент, будь они сравнительно плохими или сравнительно хорошими, в любом случае могут быть улучшены» [12].

Взгляды Берлина представляют собой разновидность мелиоризма, покоящегося на осознании того, что всякая серия улучшений влечет за собой серию неизбежных утрат и что у совершенствования имеется свой предел. Эту позицию можно назвать *принципом ограниченного совершенствования*. В целом этот принцип довольно близок идее «the piecemeal social engineering» К. Поппера, которая представляет собой альтернативу утопической социальной инженерии и различного рода «глобальным анализам» и настаивает на необходимости ограничиться локальным, последовательным, поэтапным осуществлением социальных преобразований.

Во-вторых, мелиоризм Берлина тесно связан с идеей *либеральной толерантности*. Толерантность – это ценность, в чем-то напоминающая ценность христианского милосердия, но отличающаяся от него главным образом тем, что опирается она не на традиционное представление о «греховности» и «несовершенстве» человека, но утверждается на базе критики идеи «совершенства». Если исходить из плюрализма Берлина, ни одна моральная позиция не может претендовать на статус «абсолютной», а поскольку такой абсолютной позиции не существует вообще, то каждая позиция достойна внимания. Толерантность – это терпимость к отклонениям, это «малый гуманизм», который, в отличие от «Большого гуманизма» Просвещения, не идеализирует людей и не расценивает их «несовершенства» в качестве препятствий на пути воплощения больших социальных проектов.

***

Если агональный либерализм прав, т. е. в самом деле фиксирует осевой тренд современной эпохи, то – исходя из вышесказанного – несложно понять, что политика и этика не могут быть представлены в качестве интеллигибельной структуры, которая автоматизирует решение практических дилемм путем сопоставления конкурирующих благ и ценностей – приписывая им мерные особенности или внедряя некую обменную инстанцию, – «пунктик», на котором базируется известное количество дискурсов, теорий, идеологий.

Итак, никакая политика, социальная жизнь либо этика не может быть завершенной вещью в себе и представляет собой нечто, в чем существуют разрывы и лакуны, – в этом смысле Берлин и говорит о «моральной нехватке» (moral

scarcity). Между тем она неизбежно конституируется набором ценностей (целей и благ), среди которых мы вынуждены совершать выбор. Не существует ничего вне пределов этого выбора, что гарантировало бы его «корректность» или оправдало «ошибочность». Такой выбор, именуемый многими авторами «радикальным выбором» (radical choice), т. е. выбором, «не основанным на разуме» [13], составляет суть нашей моральной и политической жизни. Подобный выбор противоположен понятию рационального выбора, фигурирующего, например, в экономической науке, и адаптированного, в частности, Д. Ролзом.

В момент радикального выбора мы не столько размышляем о приоритетах, сколько действуем. Здесь очевидным образом проявляется волюнтаристский или экзистенциальный элемент агонального либерализма. Радикальный выбор не может найти свое обоснование в общественной практике и теряет свою референцию с публичностью. Вместе с тем всякое волюнтаристское решение во многом предопределяется миром общественных практик, – здесь обнаруживается отличие агонального либерализма от романтизма и экзистенциализма (например, раннего Сартра). Другими словами, самоопределение субъекта осуществляется не только в качестве индивидуальности, но и как действующей фигуры определенной традиции, определенного социального подмножества.

Можно согласиться со Штейнбергом, утверждающим, что из концепции Берлина легко вылущить нечто вроде схемы переговоров и компромиссов, которой предпослано то, что политика не может быть основана на «первичных неоспоримых принципах» [14]. Для Берлина политика отнюдь не является разновидностью вопросов коммерции или права, политика не есть механизм. Другими словами, Берлин устанавливает приоритет политического решения по отношению к любым принципам, и это делает его противником легитимистских теорий вроде тех, что предлагают Дж. Ролз, Р. Дворкин или Б. Аккерман (в рамках либеральной традиции), а также – подавляющего большинства всяких иных «теорий». Выражаясь словами Берлина, «политическая теория» – это нечто вроде «квадратного круга».

Эти аргументы, сколь бы банально они не звучали, готовы принять отнюдь не все. На наш взгляд, по той причине, что они подрывают доминирующие политические теории. Подчеркнем, что для подавляющего большинства теоретиков политика ассоциируется с некими гарантиями на стабильность. Между тем стабильность – это цель политики, но не ее *реальность*. Путать одно с другим означает возлагать на будущее большие надежды. Это означает требовать от истории абонемента на «лучшее» или «нейтральное» место в театре жизни. Между тем именно подобные требования нередко и порождают политический конфликт.

Исходя из сказанного можно понять, почему то, что Берлин понимает под «свободой», оказывается по ту сторону «демократии», хотя обе эти вещи тес-

нейшим образом связаны. Их связь вместе с тем не является непосредственной и скорее агональна, нежели позитивна. Более того, именно по той причине, что демократическое самоуправление не гарантирует свободы личности, которая выражается в ее *правах*, и требуется прописать эти права *независимо* от положений, связанных с институциональными вопросами политической саморегуляции. Хотя последние являются как бы средствами для достижения цели, которая именуется свободой, опыт подсказывает, что эти цели чаще всего замыкаются на себя, превращаются в собственную цель. Задача Берлина, в общем, состоит в том, чтобы продемонстрировать, что средства *всегда* замыкаются на себя и *редко* связаны с внеположенной им целью (ценность есть ценность и ничего сверх этого).

Наконец, понятно, что всякая политика и либеральная политика в частности – это не «свобода» и не «демократия», но *зона неопределенности*, в пределах которой парадоксальная связь первого и второго всякий раз должна осуществляться по-новому. Это и вызывает к жизни необходимость реабилитации политических добродетелей – решимости, политической мудрости, способности к компромиссу, к пересмотру старых соглашений, нередко рядящихся в одежды «незыблемых принципов», наконец, политической толерантности...

***

О политической толерантности сложно что-либо сказать по той простой причине, что она – какая-то чересчур очевидная «вещь». Что может быть проще? Относись к людям с пониманием (т. е. отдавай отчет в их особенности, отдельности, в специфике ценностей, которых они придерживаются) и уважением (в частности, к образу жизни, которого – быть может, в силу какого-то рокового «заблуждения» – они решили держаться как ключевого момента собственной идентификации). И все же: нет ничего сложнее.

Окинем поверхностным взглядом белорусское политическое поле. Его состояние следовало бы квалифицировать как *патовое*. Считается, что область политики должна быть гармонизирована, приведена в некое однородное, единообразное состояние; кухня – вот где, по словам А. Лукашенко, могут проявлять себя различия и несогласия. «Кухонная политика» – это, по сути дела, не политика. Это – симптом «управления» в масштабах страны, – во всем мире *это* принято именовать *диктатурой*. Потому как политика – это не просто область столкновения/урегулирования различных интересов, это область столкновения различных ценностей, если угодно – моральных кодексов. Политика должна пониматься как сфера социального конфликта, вынесенного вовне – из домена приватного (кухни) в домен публичного (собственно политики). Если нет политической «войны», то война ведется против народа. Если конфликт не очевиден, значит, он скрыт и в такой форме – наиболее опасен.

Отсюда следует, во-первых, что политика должна быть толерантной по определению. Толерантность – это одна из отличительных черт политика (которую нередко путают с «беспринципностью»). Она не означает малодушия: напротив, настаивать на собственных ценностях (ценностях группы, которую представляешь), но в то же время благожелательно относиться к политическому противнику – это добродетель, это признак силы. Важно понять, что помимо ценностей определенной электоральной группы (коммунисты, социалисты, либералы, консерваторы и пр.) политик вынужден держаться этикета (разделять ценности) профессионального поля.

Никто не заставляет либерала Лебедько разделить ценности коммуниста Калякина (или тем более – вырабатывать вместе некую «синтетическую» парадигму), но в то же время оба они должны придерживаться определенных правил игры. Общее правило этой игры – толерантность, т. е. признание за противником права на существование.

Литература

1. Gray J. Isaiah Berlin. 3rd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 2.
2. В общем виде свою доктрину Берлин описывает в своем позднем эссе «Мой интеллектуальный путь»: Berlin I. My Intellectual Path // The First and the Last. New York: Review of Books, 1988. 14 May. P. 53–60.
3. Berlin I. The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. New York: Alfred A. Knopf, 1991. P. 11.
4. Kekes J. The Morality of Pluralism. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 38–44.
5. Gray J. Isaiah Berlin. 3rd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 64.
6. MacIntyre A. After Virtue. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984. P. 245–246.
7. Raz J. The Morality of Freedom. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 325.
8. Gray J. Isaiah Berlin. 3rd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 2.
9. Berlin I. Against the Current: Essays in the History of Ideas / Ed. H. Hardy. London: Pimlico, 1997. P. 129.
10. MacIntyre A. After Virtue. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984. P. 227.
11. Gutting G. Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 82.
12. Дюйи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова. М.: Логос, 2001. С. 140.
13. Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. № 77. 1980. P. 568.
14. Steinberg J. The burdens of Berlin's modernity // History of European Ideas. Vol. 22, № 5/6. 1996. P. 370.

Андрей Гернович

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ПОЛЯКОВ В УСЛОВИЯХ БЕЛОРУССКО-ПОЛЬСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Многообразие национальных культур, их взаимодействие и взаимопроникновение формируют уникальную картину на *пограничье* – территории сосуществования различных этнокультурных групп с особым типом человека, индивидуальное и групповое сознание которого наделено рядом поликультурных черт[1].

Цель данного исследования заключается *в попытке получения модельного представления о национальной самоидентификации польской этнической группы, определения основных параметров национальных процессов и их особенностей в условиях белорусско-польского пограничья.*

Поставленная цель охватывает проблему, которая структурно распадается на ряд относительно самостоятельных субпроблем, определяющих задачи исследования:

- изучение особенностей восприятия поляками пограничья своей этничности;
- определение ведущих критериев основания этнической идентичности, зависимости между их функциональным значением в существовании этноса и местом в иерархии самосознания;
- выявление основных механизмов трансмиссии этничности в условиях пограничья.

Операциональными категориями данной работы выступают *самоидентификация, отношение «мы – они», язык* и *религия*, с помощью которых можно не только определить, «как» актуализируются этнические категории в структуре самосознания, но и «почему» они работают на личностном уровне.

Этническое самосознание – в структурном плане довольно сложное явление. Можно констатировать отсутствие в

теории этноса четкого определения его структуры, набор отдельных компонентов определяется учеными исходя из содержательных характеристик этнического самосознания.

Так, Ю. Бромлей детерминирует следующие компоненты: *национальная самоидентификация*, *автостереотипы* (представления о типичных чертах своей общности и ее свойствах как целого); *представления об общности территориальной и исторической*. Самостоятельным элементом является осознанное отношение к материальным и духовным ценностям группы, ориентация на них[2].

По мнению Т. Микулич, этническое самосознание не ограничивается только идентификацией – *отнесением индивидуумом себя к той или иной этнической группе*, а опирается на более широкую основу – *представлениях об особенностях культуры, характерных чертах психики, единстве языка и территории, социально-экономической жизни*[3].

Известный социолог Ю. Арутюнян выделяет четыре «этнических источника», обуславливающих национальное самосознание: *«родовой»* (формирующий образ «мы» на основе общности происхождения и исторических судеб народа); *«психологический»* (сумма накопленных народом духовных идеалов, от религиозных до социальных); *«культурный»* (реальные культурные интересы, приобщенность людей к атрибутам национальной культуры – языку, нормам поведения, обычаям, обрядам и т. д.) и *«социальный»* (включает в себя социальную сферу этноса, его интересы и позицию)[4].

По мнению П. Брасса, стимуляторы этнического самосознания не постоянны и зависят в первую очередь от направленности элит, следовательно, его структура вариативна: помимо универсальных компонентов – *общности территории, языка или диалекта, религии* в нее могут вплетаться иные культурные маркеры[5].

Обобщая рассмотренные представления этнического самосознания, можно принять дефиницию, предложенную В. Хотинец: *этническое самосознание есть относительно устойчивая система осознанных представлений и оценок реально существующих этнодифференцирующих и этноинтегрирующих признаков жизнедеятельности этноса*[6].

Основой существования любой этнической системы выступает ее самоидентификация, поскольку сам идентификационный принцип обладает свойством диахронного (от поколения к поколению) социально-культурного воспроизводства, т. е. в конечном счете воссоздания базовых ценностей и устойчивых связей людей, которые предопределены традицией культурного развития, социальными и духовными константами[7].

Исследования данного региона показывают, что у большинства поляков не возникает проблем с национальной самоидентификацией. Автообраз или идеальная модель поляка пограничья вписывается в определение, предложенное

польским исследователем А. Садовским: «*Поляком на белорусско-польском пограничье считается тот, кто поляком себя ощущает, кто родился в польской семье, принимает римско-католическое вероисповедание, остается в тесной связи с историей и польской культурой, использует польский язык. Самоидентификация принадлежности к польской нации опирается в первую очередь на римско-католическую религию, на культуру локальных групп, а также на дифференцированное чувство связи с Польшей как идеологической родиной*»[8]. В то же время частные черты и детерминанты «польскости» складываются в дифференцированную композицию с различной степенью присутствия каждого из ее компонентов.

Базисными критериями самоидентификации поляков на всей территории пограничья выступают *происхождение* (национальность родителей или «польские корни») и *религия* (причастность к римско-католическому костелу). В силу связи с костелом большинства польских семей данные категории в акте этнодифференциации часто выступают единым блоком, взаимодополняя друг друга. Поляки пограничья полагают, что национальная принадлежность человека практически не завит от него самого и дается ему раз и навсегда самим фактором рождения в семье представителей определенного этнического сообщества. Но осознание польского происхождения в разных возрастных группах имеет отличные основания: для старшей генерации им является факт рождения предков на территории, входившей в границы II Речи Посполитой, среднее поколение самодекларирует себя поляком, опираясь на представления о наличии польских корней (оно не зависит от уровня знания о семейной генеалогии и наличия родственников в Польше) и так называемое паспортное сознание, молодежь в моноэтнических семьях указывает на национальность родителей. В гетероэтнических семьях основой национальной идентификации выступает католическое вероисповедание одного из родителей[9].

Осознание целостности нации – одна из характерных черт польского самосознания, – наиболее ярко проявляется среди представителей старшего поколения. Они чаще, чем молодежь, указывают на то, что являются представителями польского народа, который живет не только на территории пограничья, но и в самой Польше. Молодое поколение в основной массе лишено эмоциональной привязанности к центрам «польскости». Например, Вильно (Вильнюс), наделенное особым символизмом в сознании их дедов, для молодежи уже столица другого государства, с иным языком и культурой. Характерно, что польский язык для них выступает как важный, но скорее идеальный атрибут. Это объясняется его функциональной ограниченностью в существовании данной этнической группы, о чем будет сказано ниже[10].

Не менее значительным основанием самоидентификации поляков пограничья выступает связь с родной землей. На это обстоятельство указывают определения «тутэйшыя», «местные», «наша земля» и т. д. [11]

Образ поляка, Польши и польской культуры представляет собой сложный комплекс, каждый из компонентов которого просматривается сквозь призму другого. Его ядро, с одной стороны, составляют элементы собирательной памяти, связанной с периодом вхождения территории Западной Беларуси в состав II Речи Посполитой, с другой – контакты различного типа с Польшей и поляками «с той стороны». Первая часть образа сформирована воспоминаниями поколения, родившегося в межвоенный период и в значительной мере идеализирующего события детства и юности. На основе контраста с современностью люди того времени представляются более открытыми, человечными, глубоко верующими. В свою очередь, незнание современных польских реалий, кардинальное отличие социально-бытовых норм Польши и Беларуси приводят к упрощению второй части образа до набора наиболее ярких черт, градиент которых напрямую зависит от формы контакта. Так, «пилигримки» к святым местам исторической родины формируют образ «Польши религиозной» (современные костелы, значительное количество молодых прихожан, наличие католических масс-медиа, открытость и образованность священнослужителей), а частные визиты — «Польши европейской» (высокая культура быта и торговли, чистота, обилие товаров и магазинов, уважение на дорогах) и т. д.[12]

Более глубокий идентификационный уровень самосознания выражается в осознании специфичности этнических образований и сознательном отделении «своей» группы от «другой». На этом уровне социально-психологическая общность отражается в противопоставлении *«мы – они»*. Как правило, в основе этнодифференциации лежат, скорее, второстепенные, не самые важные признаки, но, по мнению какой-либо группы, выступающие отличительными чертами, присущими только ей и выделяющими ее среди других. Степень осознания культурного отличия здесь довольно субъективна и основана на нескольких общих наблюдениях, констатирующих наличие признаков, которые проще всего выделить и найти им эквивалент в своей культуре[13].

В подавляющем большинстве поляки усматривают отличие своего этноса в следующих чертах:

- религии (белорусы/русские/украинцы в большинстве православные, уделяющие религиозной жизни меньшее значение, чем поляки);
- уровне национального самосознания (у поляков оно ярче выражено и более устойчиво);
- в ментальности (у поляков развито чувство собственного достоинства, им присуща большая предприимчивость, мобильность и т. д.)[14].

Исторически сложившийся стереотип «поляк – католик» – «русский – православный» продолжает функционировать и отражает существующую в обыденном сознании населения региона, независимо от возрастной группы, синонимичность, тождественность понятий, определяющих вероисповедание и национальность. Подобный дуалистический образ локального мира в системе

«мы – они» лучше всего характеризуют примеры смешанных браков (католическо-православных). Так, с некоторыми оговорками, личность, сменившая веру, меняет национальность. Католик, который принимает православие, становится «русским» и переходит в разряд «чужих», православный, в свою очередь, приняв «польскую веру», опознается за «своего». На степень значимости этого фактора указывают попытки поиска компромиссного варианта: нередко в таких семьях одного ребенка крестят в костеле, другого – в церкви или дают двойное имя исходя из католической и православной традиции[15].

Неразрывная связь между костелом и польским языком как атрибутом сакральной сферы поляка является причиной возникновения промежуточных групп между «своими» и «чужими». Такие группы составляют белорусы, русские и представители других национальностей, которые участвуют в богослужениях. Несмотря на то что в костельной жизни они отличаются от основной массы верующих лишь языком молитвы, «настоящими» католиками, а значит, и поляками в категориях пограничья не являются[16].

В зависимости от критериев оценки в категорию «чужих» по отношению к локальной группе попадают как белорусы, русские, так и поляки, приехавшие из других районов. В свою очередь, в категорию «мы» помимо коренных жителей данной местности и их потомков включаются также личности, которые сменили место жительства (добровольно или по принуждению) и реально выпали из локального сообщества. В данном случае наличие или отсутствие семейно-дружеских контактов впоследствии не столь и существенно[17].

При определении отличий «высшей» польской культуры от культуры локальных групп используется детерминант «шляхтич» – «шляхетство», источником которого выступает собирательный образ поляка-патриота XIX в. За редким исключением, данные категории лишены сословного смысла и фигурируют как набор идеальных черт – образованность, высокая повседневная культура, любовь к своему прошлому, патриотизм, героизм, глубокая вера[18].

Следует отметить, что в стуктурном плане базисные элементы подобной этнодифференциации не однородны и зачастую идеальны. Так, знания о «русской вере» касаются чаще всего внешних отличий обрядовости православия – догматические расхождения, представляющие большее значение в контексте разделения ветвей христианства, находятся вне понимания большинства поляков пограничья. В свою очередь, декларируемое поляками почитание исторического прошлого и культуры вне религиозной и фольклорно-обрядовой традиции среди основной массы польского населения региона весьма поверхностно. Оно, в случае старшего поколения, ограничивается запомненными с детства стихами и песнями, фамилиями писателей классической польской литературы и названиями их произведений (А. Мицкевич, Г. Сенкевич, Э. Ожешко), фрагментарным и часто ошибочным представлением как об общеполь-

ской, так и локальной истории. Знания о Польше и ее культуре более характерны для молодого поколения, хотя есть исключения в обоих случаях[19].

Особенности этнолингвистической ситуации данного региона полностью отражены в системе «мы – они». Польский язык здесь редко выступает критерием этнодифференциации. На локальном уровне польскоязычный незнакомец вне стен костела стойко идентифицируется с поляком, приехавшим «из-за Буга» — своим по национальности, но «чужим» по отношению к локальной группе[20].

Второстепенным элементом данной системы выступают отличия антропологических черт: поляки обращают внимание на татар, цыган или евреев (исходя из личного контакта или стереотипа), но в то же время затрудняются с характеристикой отличий белорусов, литовцев, русских[21].

В свою очередь, осознание культурного отличия не становится преградой для нормальных межэтнических отношений. Толерантность, по мнению поляков, является одной из основных черт общественного сознания пограничья.

Как уже было отмечено выше, в структуре самоидентификации польский язык является базисным, но неидеальным компонентом. Это связано со сложной языковой ситуацией, которая сложилась в польской среде. Большинство населения белорусско-польского пограничья трилингвы – в разной степени владеющие белорусским и русским языками (чаще их диалектами), а также польским. Функции данных языков различны и зависят от многих факторов: возрастной группы, образованности личности, места (семья/костел/работа; деревня /город и т. д.)[22].

Можно выделить три уровня функционирования польского языка в белорусско-польском пограничье:

- *свободное владение литературным языком в общении и повседневной жизни* (вне групп людей, связанных с общественными и образовательными организациями, фиксируется крайне редко);
- *функционирование польского языка на бытовом уровне* (чаще наблюдается среди старшего поколения, получившего образование в межвоенный период или выросшего в польскоязычном окружении. Его применение не выходит за рамки семьи и близкого круга общения, вне которых польский замещается белорусским/русским языком);
- *используется исключительно в религиозно-обрядовой сфере* (подавляющим большинством польского населения пограничья старшего и среднего возраста);
- *ограничивается пониманием* (для молодежи, не участвующей в образовательных программах и выключенной из религиозной жизни).

Такое положение связано с языковой ассимиляцией значительной части поляков и прекращением трансмиссии языка на семейно-бытовом уровне, вызванном отсутствием национальной школы в советское время, миграцией

молодежи в другие регионы (и в первую очередь в города с иной культурой), низким уровнем престижа польского языка в официально-деловой сфере.

В силу исторически сложившейся традиции польскоязычной литургии римско-католической церкви на Беларуси костел долгое время оставался главным, если не единственным источником приобщения к польскому языку. Что послужило его наделению (особенно для тех поляков, которые открыли для себя польский язык «при ксендзе») сакральным контекстом. Этим фактом объясняется и неприятие старшим поколением перевода службы на белорусский язык[23].

В свою очередь, выбор примарного языка, обслуживающего «профанные сферы» жизни, в целом отражает языковую ситуацию Беларуси: в сельской местности среди поляков по-прежнему преобладает белорусский язык («простая гаворка»), в городе и молодежной среде русский продолжает занимать доминирующую позицию.

Примером языковой ассимиляции может служить подмена польских форм имен, данных при крещении, на русские, близкие по звучанию: в белорусско/русскоязычном окружении Ян становится Иваном, Алина — Аллой, Стефания — Светой и т. д. Такая тенденция прослеживается и во многих семьях, члены которых идентифицируют себя с поляками[24].

Подобная асимметричность статусов языков болезненно переживается теми, для кого польская культура является родной, а ее язык — «материнским» языком. В то же время меры, направленные на усиление роли польского языка среди молодежи, наталкиваются на отсутствие языковой практики в семье, социуме и, следовательно, имеют слабую мотивацию для большинства представителей подрастающего поколения[25].

Таким образом, польский язык реализует свои коммуникативные функции лишь в отдельных сферах существования польской этнической группы, но продолжает оставаться важной доминантой национального самосознания.

Традиционно одним из основных факторов сохранения и передачи «польскости» на пограничье был римско-католический костел. Его значение не уменьшилось и в наши дни. Принадлежность к костелу рассматривается как один из важнейших показателей польской национальной идентификации, в особенности в ситуации, когда иные атрибуты (например, язык как коммуникативная реальность) перестают действовать[26].

Сакральная жизнь жителей региона во многом отличается от модельного польского костела. В первую очередь — значительной степенью сохранения традиционных паралитургических элементов. На территории белорусско-польского пограничья, в зависимости от времени года, повсеместно справляют: годинки (краткие дополнительные службы), молитвы над Святыми Дарами, поклонения Богородице и сердцу Иисуса, молитвы на розарии, вечерни, всенощные и реколекции (сорокачасовые молитвы), евхаристические процессии первой недели месяца (в четверг, пятницу, субботу и воскресенье) и т. д. Бого-

служения характеризуются большей религиозной экспрессией: службы длятся дольше, верующие чаще приклоняют колено, большое значение придается пению, пышному украшению костела к религиозным, а часто и национальным праздникам, в то же время меньшее внимание уделяется теологическо-догматическим вопросам[27].

В сознании населения региона подобный религиозный традиционализм выступает показателем чистоты веры, пронесенной сквозь атеизм и гонения на религию в советскую эпоху. Лишенный модернизма католицизм делает веру не столько основным элементом этнической самоидентификации, сколько синонимом национальности. Исследователи обращают внимание, что на вопрос о национальности респондента часто получают ответ: «я католик» или «я поляк, так как хожу в костел». Этим объясняется высокий уровень этнодифференциации поляков по религиозной принадлежности, варьирующийся в различных частях региона в пределах 42,6–45%[28].

Принадлежность к костельной жизни на территории белорусско-польского пограничья удовлетворяет не только сакральные потребности, но и выполняет функции этнокультурной идентификации. Проповеди часто связаны с культурной проблематикой, историей Польши, а в религиозных лагерях тематика занятий не ограничивается теологическим содержанием.

Силу католической религии на семейном уровне подпитывают устойчивые религиозные традиции. Многие респонденты подчеркивают особое значение празднования Рождества, Пасхи, которые, по их мнению, составляют неотъемлемую часть польской культуры региона.

Тем не менее «чистота» веры не означает отсутствия характерной польскому католицизму слабой связи между декларированным мировоззрением и нормами повседневной жизни. Отношение к алкоголю и институту семьи не сильно выделяет поляков на фоне общей картины региона[29].

В то же время прагматично настроенная молодежь видит в приобщении к польской культуре (через костел) перспективу выезда в Польшу и участие в образовательных программах[30].

Исследования особенностей самосознания польской этнической группы в условиях пограничья позволяет сделать следующие выводы. Прежде всего, этническое самосознание представителей польского этноса имеет общие компоненты. Его основание составляют главным образом социокультурные факторы – семья, религия, язык, но последний выступает как идеальная ценность, обретение которой необходимо для сохранения этноса. Место данных компонентов в иерархии самосознания в различных демографических группах варьируется. Отличительной чертой поляков пограничья является значительная степень религиозных инспираций на всех уровнях этнического самосознания и, как следствие, синтез этнической и конфессиональной принадлежности. Католичество в понимании традиционной религиозной модели пограничья

декларируется как высокая ценность, служащая основным препятствием, предотвращающим этномаргинализацию этноса. И если для представителей старшего поколения национальная самоидентификация связана с различными факторами (языком, происхождением, воспоминаниями молодости, прошедшей в Польском государстве, которые повлияли на национальное самоопределение), то для младшего поколения, в значительной степени культурно ассимилированного, костел и римско-католическая вера выступают фактически единственным источником «польскости», аккумулирующим в себе остальные этнокультурные детерминанты. Таким образом, поляки белорусско-польского пограничья представляют собой «сакральную группу»[31], единство которой формируется преимущественно на религиозных ценностях.

Примечания

1 Sadowski A. Pogranicze. Studia społeczne. Zarys problematyki // Pogranicze. Studia społeczne / Sadowski A. Białystok, 1992. S. 5–6.

2 Бромлей Ю. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 176, 183.

3 Мікуліч Т. Мова і этнічная самасвядомасць / Пад рэд. Бандарчык В. Мн., 1996. С. 51.

4 Арутюнян Ю. Социально-культурное развитие и национальное самосознание // социологические исследования. 1990. № 7. С. 43–46.

5 Brass Paul R. Ethnic groups and ethnic identity formation // Ethnicity / Ed. J. Hutchinson, A. Smith. New York, 1996. P. 85–87.

6 Хотинец В. О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологические исследования. 1999. № 9. С. 69.

7 Сергеева О. Роль этнокультурной и социокультурной маргинальности в трансформации цивилизационных систем // Общественные науки и современность. 2002. № 5. С. 104.

8 Sadowski A. Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców. Białystok, 1995. S. 239.

9 Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi – informacja o badaniach prowadzonych przez pracowników instytuty archeologii i etnologii PAN w Warszawie // Etnografia Polska. T. XXXIX. Z. 1–2. 1995. S. 33, 35–36.

10 Левровская Я., Русецкая В. О некоторых факторах, обуславливающих национальную принадлежность // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: Материалы международной научной конференции / Под ред. У. Розенфельд. Гродно, 2000. С. 237; Kabzińska I. O kulturze «polskiej nacji», kulturze narodowej i możliwościach ich transmisji (na przykładzie Polaków z Białorusi) // Etnografia Polska. 1996. T. XL., Z. 1–2. S. 217.

11 Бяспамятных М., Шчалбаніна Г. Сацыякультурныя дэтэрмінанты нацыянальнай самасвядомасці палякаў Гродзеншчыны // Чалавек. Этнас. Тэрыторыя. Праблемы развіцця Заходняга рэгіёна Беларусі. Матэрыялы міжнароднай канферэнцыі. Брэст, 23–24 красавіка 1998 г. Ч. І. Брэст, 1998. С. 94; Kabzińska I. Świadomość odrębności terytorialnej i kulturowej // Studia etnologiczne i antropologiczne. Religijność na pograniczach kulturowych i etnicznych / Pod. red. Bukowskiej-Floreńskiej. T 3. Katowice, 1999. S. 344.

[12] Nowicka E. Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą. S. 32–33.
[13] Pokropek M. Zróżnicowanie kulturowe na pograniczu etniczno-językowym i jego odbicie w świadomości mieszkańców na przykładzie pogranicza polska-litewska-białoruskiego w północno-wschodniej Polsce // Etnografia Polska. 1979. T. XXIII. Z. 2. S. 152–153.
[14] Бяспамятных М., Кабяк Г., Розэнфельд У., Шчалбаніна Г. Нацыянальная свядомасць палякаў Гродзенскай вобласці: праблемы вывучэння // Наш радавод. Кн. 8. «Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур X–XX ст.». Матэрыялы міжнароднага круглага стала (Гродна. 28 – 30 верасня 1999). Гродна, 1999. С. 509–510.
[15] Kabzińska I. Wśród «kościelnych» Polaków. Warszawa, 1999. S. 96.
[16] Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi informacja o badaniach prowadzonych przez pracowników instytuty archeologii i etnologii PAN w Warszawie. S. 34–35.
[17] Kabzińska-Stawarz I. Rozważania nad mitem słowiańskiej jedności // Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania / Pod red. Biernacka J., Drozd-Piasecka M. Materiały z konferencji zorganizowanej przez zakład etnologii instytutu Archeologii I Etnologii PAN w Warszawie. 5–7 grudnia 1994. Warszawa, 1996. S. 227–228.
[18] Kabzińska I. Co to znaczy być polakiem na Białorusi? // Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia / Pod red. J. Mucha, W. Olszewski. Toruń, 1997. S. 252–253.
[19] Kabzińska I. O kulturze «polskiej nacji», kulturze narodowej i możliwościach ich transmisji. S. 217.
[20] Бяспамятных М., Кабяк Г., Розэнфельд У., Шчалбаніна Г. Нацыянальная свядомасць палякаў Гродзенскай вобласці. С. 510.
[21] Бяспамятных М., Шчалбаніна Г. Сацыякультурныя дэтэрмінанты нацыянальнай самасвядомасці палякаў Гродзеншчыны. С. 95.
[22] Zielińska A. Funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi // Etnografia polska. T. XXXVII. Z. 2. 1993. S. 27.
[23] Kabzińska-Stawarz I. Rozważania nad mitem słowiańskiej jedności. S. 229.
[24] Kabzińska I. Wśród «kościelnych» Polaków. S. 53–54.
[25] Бяспамятных М., Кабяк Г., Розэнфельд У., Шчалбаніна Г. Нацыянальная свядомасць палякаў Гродзенскай вобласці. С. 511–512.
[26] Kurzyna M. Trwałe warto ści kultury polskiej. Warszawa, 1978. S. 9.
[27] Dzwonkowski R., Pałyga J. Za wschodnią granicą 1917–1993: O Polakach i kościele w dawnym ZSRR. Wyd. 2. Warszawa, 1995. S. 312–318.
[28] Левровская Я., Русецкая В. О некоторых факторах, обуславливающих национальную принадлежность. С. 237; Бяспамятных М., Кабяк Г., Розэнфельд У., Шчалбаніна Г. Нацыянальная свядомасць палякаў Гродзенскай вобласці. С. 509–510; Kabzińska-Stawarz I. Polacy na Białorusi – informacja o badaniach prowadzonych przez pracowników instytuty archeologii i etnologii PAN w Warszawie. S. 35.
[29] Pawluczuk Wł. Religijność jako sposób bycia // Religijność polska – jej specyfika i uwarunkowania. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa UJ 23–24 lutego 1984 / Majchrowski A. Kraków, 1988. S. 25.
[30] Nowicka E. Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą. S. 60.
[31] Данный термин введен польским социологом В. Павлючуком для описания схожего механизма формирования и передачи этничности белорусского населения восточной Белостотчины. (Pawluczuk Wł. ś wiatopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej. Warszawa, 1972. S. 70.)

Хоми Бхабха

МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ*

Граница – это не то, где нечто заканчивается, но, как это поняли уже греки, граница – это то, откуда нечто начинает свое присутствие.
Мартин Хайдеггер

Живая граница: картина современности

Вполне в духе нашего времени обнаруживать культуру в области «за пределами». На рубеже веков нас все меньше беспокоит разрушение, как смерть автора, или же появление нового, как рождение «субъекта». Наше сегодняшнее существование пронизано гнетущим чувством выживания, жизни на пограничье «современности», для которой, похоже, и нет других определений, кроме размытых и неясных префиксов «пост-»: постмодернизм, постколониализм, постфеминизм.

Это «за пределами» ни открывает новых горизонтов, ни порывает с прошлым... Начало и конец могли служить мифом порядка в середине века; но на рубеже столетий мы обнаруживаем себя в переходном состоянии, где встречаются пространство и время, чтобы разродиться сложными сочетаниями сходства и различия, прошлого и настоящего, внутреннего и внешнего, включения и исключения. Ибо в «за пределами» присутствует некое чувство потерянности, утраты направления: беспорядочная непрекращающаяся суета, так хорошо улавливаемая французскими словами *au-dela* – здесь и там, со всех сторон, и *fort/da* – туда-сюда, взад-вперед.

Отказ от использования классовых и гендерных перспектив в качестве главенствующих концептуальных и организационных схем отразился в обнаружении новых характеристик субъекта – расы, пола, поколения, институционального положения, геополитической ангажированности, сексуальной ориентации, при помощи которых осуществ-

* Фрагменты из книги Х. Бхабха «Местонахождение культуры».

ляется любое притязание на идентичность в современном мире. То, что претендует на теоретическую новизну и политическую значимость, должно мыслить вне рамок нарративов подлинной и исходной субъективностей и обязано сфокусироваться на тех моментах или процессах, в которых артикулируются культурные различия. Эти пространства «между» становятся фундаментом для выработки стратегий самости – индивидуальной или коллективной, – которые порождают новые черты идентичности, новые зоны взаимодействия и попытки переосмыслить идею общества самого по себе.

Именно при появлении разрывов – взаимном наложении или размежевании областей различия – и проявляется интерсубъективный или же коллективный опыт принадлежности к нации, интересы сообщества или культурные ценности. Каким же образом в этом «между» формируются субъекты, иными словами, совокупности индивидуальных различий (обычно описываемые посредством расы/класса/пола и т. п.)? Каким образом стратегии репрезентации и формирования (субъектов) возникают из разноречивых попыток самоидентификации сообществ, в которых взаимообмен ценностями, значениями и приоритетами действия далеко не всегда основывается на принципах равенства и сотрудничества, а порой и вовсе наоборот – на антагонизме, конфликтности и даже полнейшем взаимонепонимании?

Значимость этим вопросам придает «язык» недавних социальных конфликтов, разожженных историями культурных различий. Конфликты в Лос-Анджелесе между корейцами, выходцами из Мексики и афроамериканцами центрируются вокруг понятия «презрение» – термина, сформировавшегося на границах этнической неприязни; оно подчеркивает расовый оттенок насилия и предвещает жертвы. Одним из следствий скандала по поводу «Сатанинских стихов» в Великобритании стала совместная позиция черных и ирландских феминисток (несмотря на различия в социальной базе) против «придания религии расового измерения» как доминирующего дискурса, посредством которого государство характеризует их противостояние и борьбу.

Терминология культурных взаимодействий [cultural engagement], независимо от того, что лежит в ее основе – антагонизм или дружба, – рождается в действии. Различия не должны поспешно пониматься сквозь призму пред-заданных этнических и культурных качеств, жестко зафиксированных традицией. Социальная артикуляция различий, с точки зрения меньшинств, является сложным и непрерывно продолжающимся процессом, пытающимся авторизовать культурные гибриды, возникающие в моменты исторических трансформаций. «Право» наделять значениями (в отношениях периферии и авторизованной власти) нисколько не определяется господством традиции; оно каждый раз артикулируется заново посредством проявления мощи традиции в условиях неопределенности и противоречивости жизни тех, кто «в меньшинстве». Признание того, что привносится традицией, является лишь частичной

формой идентификации. Посредством реструктуризации прошедшего и внесения в него иновременных культурных конструктов осуществляется изобретение традиции. Этот процесс затрудняет непосредственный доступ к изначальной идентичности и «унаследованной» традиции. Пограничные столкновения культурных различий могут как достигать консенсуса, так и вступать в конфликт. Они способны вносить сумятицу в наши определения традиционного и современного общества, перекраивать устоявшиеся границы между индивидуальным и общественным, между высоким и низким, бросать вызов традиционному пониманию развития и прогресса.

> «Я пыталась создать формы или представить ситуации, обладающие своего рода открытостью... Мое творчество тесно связано с некой текучестью, движением туда-назад, а не с заявлением о каком-либо особенном или существенном способе бытия».

Так пишет Р. Грин, афро-американская художница. Она подвергает сомнению необходимость понимать культурные различия как создание второстепенных идентичностей, которые «отпочковываются» – отчуждаются в самих себя – в акте противопоставления коллективному телу:

> «Мультикультурализм не отражает сложности той ситуации, с которой я сталкиваюсь ежедневно... Он требует, чтобы человек посмотрел/а со стороны на то, что он/а делает. Я не хочу выносить приговор людям, пытающимся меня понять, заявляя (как пишут на тех майках, которые можно купить на улице): «Это – для черных, ты не поймешь». Для меня это значило бы представить принадлежность к черной расе как нечто сверхважное».

С точки зрения «между» открывается новый взгляд на проблемы солидарности и сообщества, которые и придают проекту мультикультурализма влияние и стимулируют его политическую самореализацию. Социальные различия не просто даются опыту традицией с уже закрепленными культурными значениями; они являются признаками формирования сообщества в качестве проекта (одновременно видения и поля действия), который выводит вас за границы вашей самости только для того, чтобы возвратить обратно – но уже заново понятого и выстроенного, – в политический контекст современности:

> «Но даже тогда все еще продолжается борьба за власть между различными группировками в рамках этнических групп; спорят о том, что было высказано, кто что сказал и кто кого представляет. Что же такое сообщество? Что такое черное сообщество? Что такое сообщество латиноамерикан-

цев? У меня возникают трудности, когда я пытаюсь мыслить все эти предметности как незыблемые монолитные категории».

Если вопросы Р. Грин конституируют открытое для вопрошания пространство разрыва между актами репрезентации (кто? где? когда?) и существованием сообщества самого по себе, тогда стоит обратиться к ее собственным попыткам оформить посредством творчества это пространство «между». «Архитектурная» работа Грин «Места генеалогии» (составляющая художественное целое только вместе со своим контекстом – Out of Site, Институт современного искусства, Лонг-Айленд, Нью-Йорк) выявляет и опровергает бинарную логику, посредством которой чаще всего создаются идентичности различий – Черное/Белое, Я/Другой. Грин не просто использует выставочное пространство, а создает новую концепцию музейной экспозиции:

«Я использовала архитектуру в качестве метафоры (бинарной логики), заставляя чердак, котельную и лестницу ассоциироваться с определенными типами бинарного деления, а именно с высоким и низким, Раем и Адом. Лестница становится пороговым пространством, переходом между верхним и нижним уровнями, каждый из которых обозначен табличкой, указывающей на причастность к Черным или Белым».

Лестница в качестве опосредующего пространства, того самого «между» четко артикулированных идентичностей, становится процессом символического взаимодействия, тем посредником, который конструирует различия между верхним и нижним, черным и белым. Передвижения по лестнице вверх-вниз, движение во времени и пространство, которое она открывает для взаимного перемещения, не позволяют идентичностям на обоих ее концах превратиться в недвижимость диаметральных противоположностей. Этот опосредующий проход между зафиксированными идентичностями и делает возможной культурную гибридность, которая и артикулирует различия вне апелляции к какой-либо предполагаемой или существующей иерархии:

«Я всегда кочевала между расовыми разграничениями, как и между разграничениями в области физики и во всяческих других символических системах. У всех у них размыты границы... И мне интересно выстроить ту генеалогию, посредством которой цвета переливаются в оттенки».

«За пределами» предвещает определенное пространственное измерение, служит критерием прогресса, обещает некое будущее; но наше преодоление барьера или границы, т. е. сам акт перехода в «за пределами», представляет со-

бой нечто неосознанное и поэтому неспособное быть высказанным; эти переходы делают невозможным возврат к «настоящему», которое, будучи многократно воспроизведенным, фрагментируется и смещается. Воображение некого пространственного измерения – жизнь где-то за границами нашего времени – выявляет те временные и социальные различия, которые подрывают имплицитное чувство одновременности бытия в культуре. Современность нельзя более представлять как разрыв или соединение прошлого и будущего, равно как и одновременное со-присутствие: наше самопонимание, наш публичный образ раскрываются лишь посредством полагания себя в контексте разрывов, неравенств и меньшинств. В противоположность безжизненной руке истории, последовательно перебирающей на четках времени костяшки событий, пытаясь при этом определить ряды каузальных зависимостей, мы сталкиваемся с тем, что В. Беньямин описывает как прорыв монадического момента из гомогенного хода истории, «утверждающий концепцию настоящего как «время-сейчас»».

Если язык описания нашего времени (постмодернизм, постколониальность, постфеминизм) и имеет какой-то смысл, то смысл этот не стоит приписывать общераспространенным значениям префикса «пост-» для обозначения временной последовательности (после-феминизм) или же противоположности (антимодернизм). Все эти термины, настойчиво указывающие на некое преодоление, только тогда воплощают в себе критическую энергию последнего, если они трансформируют современность в предельно широкое поле опыта и самореализации, лишенное доминирующих центров влияния. Так, если всю суть постмодернизма свести к фрагментации «великих нарративов» постпросвещенческого рационализма, то, несмотря на весь его интеллектуальный пафос, он остается в высшей степени локальным предприятием.

Значительно более весомая заслуга постмодернизма заключается в обнаружении того, что эпистемологические «рамки» этноцентрических идей по совместительству становятся признанными границами ряда других, диссонирующих или даже конкурирующих историй и точек зрения – женщин, колонизированных, меньшинств, носителей нетрадиционной сексуальности. Поэтому демография нового интернационализма является историей постколониальной миграции, нарративов культурных и политических диаспор, повсеместного вытеснения на социальную периферию сельских и аборигенных сообществ, поэтикой изгнания, суровой прозой жизни политических и экономических беженцев. Именно в этом смысле граница становится тем местом, откуда *нечто начинает свое присутствие,* стремясь в область «за пределами», о чем я уже писал ранее: «Всегда, и притом всегда по-разному, пролегают по мосту дороги людей, короткие и долгие, туда и обратно; но в любом случае по мосту люди могут перебраться на другой берег... Мост, будучи пространством пересечения (границы), соединяет».

Сами понятия гомогенной национальной культуры, последовательной и непосредственной преемственности исторических традиций или «органического» этнического сообщества – как основы культурной компаративистики – в наши дни подвергаются глубокому переосмыслению. Чудовищные крайности, в которые впадает сербский национализм, подтверждают тот факт, что сама идея чистой, «этнически очищенной» национальной идентичности может быть реализована только посредством умерщвления, буквального или фигурального, искусственных хитросплетений исторического контекста и через произвольное (с точки зрения культурных ареалов) изменение границ современной нации. Публичное обсуждение патриотического пароксизма, как мне хотелось бы думать, является неопровержимым доказательством все возрастающего международного и транскультурного осознания гибридности воображаемых сообществ. Современный шриланкийский театр посредством аллегорической отсылки к картинам государственного насилия в Южной Африке и Латинской Америке отражает ужасы конфликта между тамилами и сингальцами; англо-кельтский канон австралийской литературы и кино в настоящее время приводится в соответствие политическим и культурным интересам австралийских аборигенов; южноафриканские романы Р. Рива, Б. Хед, Н. Гордимер и Д. Кутзее повествуют об обществе, разделенном пережитками системы апартеида, которые побуждают интеллектуалов по всему миру размышлять о неравенстве и асимметрии социальных миров, существующих повсеместно; С. Рушди в «Детях полуночи» и «Стыде» выдумывает историографию Индии и Пакистана постколониального периода только для того, чтобы напомнить нам в «Сатанинских стихах», что сегодня, наверное, наиболее реалистичным взглядом на вещи обладают мигранты с их двойным видением; «Любимица» Т. Моррисон воскрешает картины рабства с его человеконенавистническими ритуалами для того, чтобы обозначить контуры современного мифа женской истории, являющейся в то же время нарративом эмоциональной исторической памяти, которая недавно публично размежевалась на мужскую и женскую.

Что действительно поражает в «новом» интернационализме, так это то, что переходы в нем от частного к общему, от материального к метафорическому полны разрывов. «Переходное пространство» современной культуры, как и в истории с рабством, выполняет функции социальной дифференциации и разделения, что не позволяет тотализировать социальный опыт. Более того, «национальные» культуры вынуждены менять свой облик под давлением меньшинств. Но наиболее значимым следствием всего этого является не бум «альтернативных историй, исключенных из общества», который порождает анархию плюрализма... То, о чем свидетельствуют приведенные здесь примеры, является изменением базы для выстраивания межнациональных отношений. [...] А значит, впереди нас ждут радикальные перемены в понимании человеческого сообщества как такового.

Приверженность теории

Существует вредоносное и изначально ошибочное мнение о том, что теория является языком только культурных и социальных элит. Предполагается, что академическая критика неизбежно размещается в европоцентрических архивах империалистического и неоколониального Запада. Поэтому олимпийские вершины того, что клеймится «чистой теорией», по общему мнению, отделены непреодолимой пропастью от исторических бедствий и трагедий простых обездоленных. Но так ли это на самом деле? Чтобы развеять возникшие сомнения, сформулируем сами себе несколько вопросов. Являемся ли мы заложниками борьбы, где выражение социальных антагонизмов и исторических противоречий не способно принять иной формы, нежели противостояние теории и политики? Может ли целью свободы знания быть простая инверсия отношений между угнетателем и угнетаемым, центром и периферией, негативным и позитивным? Неужели единственным нашим выходом из подобного рода дуалистических ситуаций являются непримиримая оппозиция или же изобретение самостоятельного контрмифа радикальной чистоты? Должен ли проект нашей эстетики освобождения навсегда оставаться частью тотализирующего утопического видения Бытия и Истории и своим противостоянием пытаться преодолеть те противоречия и двусмысленности, которые составляют саму структуру человеческой субъективности и системы ее культурной репрезентации?

Между тем то, что представляется «похищением» и искажением европейского «метатеоретизирования» и радикальным, злободневным, живым опытом креативности третьего мира, является всего лишь зеркальным отражением (правда, немного подвергшимся некоторым изменениям в своем содержании и намерениях) внеисторического противостояния Востока и Запада в духе XIX в., которое во имя прогресса давало волю бинарным империалистическим идеологиям себя и Другого. В свете этой оппозиции термин «критическая теория», зачастую недостаточно теоретизированный и обоснованный, вне всякого сомнения, выступает тем Другим, инаковостью, упорно отождествляемой с чудачествами деполитизированной критики европоцентризма. Наилучшим примером функционирования радикальной критики является гневающийся режиссер фильма, который в кульминации своей речи заявляет: «Мы – не художники, мы – политические активисты». Сублимируя могущество своей профессии в воинственной риторике, он привлекает внимание к специфической ценности политики производства культуры; поскольку пространство кинематографических значений становится базой для политической интервенции, язык социального критицизма получает большую глубину, а область «политического» расширяется в направлении, которое не может быть в полной мере подчинено силам экономического и социального контроля. Как правило, народные революции и мобилизация масс протекают наиболее разрушительно и хаотично тогда, когда они строятся на основании оппозиционных культурных практик.

Прежде чем я буду обвинен в буржуазном волюнтаризме, либеральном прагматизме, академическом плюрализме и всех других «измах», которые с такой легкостью запускаются в оборот теми, кто наиболее жестко протестует против «европоцентрического» теоретиц*изма* (деррида*изма*, лакан*изма*, постструктурализма...), мне хотелось бы разъяснить цели моих вводных вопросов. Я убежден, что на языке политической экономии легитимно отражать отношения эксплуатации и господства дискурсивным делением на первый и третий мир, на Север и Юг. Несмотря на лживую риторику «интернационализма», слышимую от авторитетных транснациональных корпораций и синдикатов новых коммуникационных технологий, тот круговорот знаков и товаров, который существует в действительности, пойман в порочный круг прибавочной стоимости, сковывающий столицу первого мира с рынками рабочей силы третьего мира цепями международного разделения труда и национальными классами компрадоров. Г. Спивак права в своем заключении, что «в интересах капитала поддерживать компрадорский театр в государстве со сравнительно неразвитым трудовым законодательством и экологическим регулированием».

Я равным образом убежден, что, выражаясь языком международной дипломатии, наше время переживает быстрый и сильный рост нового англо-американского национализма, который подчеркивает свое экономическое и военное превосходство политическими мерами, выражающими неоимпериалистическое пренебрежение независимостью и автономией народов и стран третьего мира. Вспомните американскую политику «задворков» по отношению к странам Карибского бассейна и Латинской Америки, патриотический угар и аристократический пафос британской Фолклендской кампании или, не столь давнее событие, – триумф американских и британских войск в Персидском заливе. Более того, я убежден, что такое экономическое и политическое доминирование оказывает в высшей степени решающее воздействие на информационные структуры западного мира и на его специализированные институты и академические круги. Это не вызывает никаких сомнений.

Что действительно требует дальнейшего обсуждения, так это следующий вопрос: отражают ли «новые» языки теоретической критики (семиотический, постструктуралистский, деконструкционистский и все остальные) современные геополитические границы и соответствующие им сферы влияния. Всегда ли «западная» теория выступает скрытым пособником гегемонии Запада как альянса власть имущих? Является ли язык теории всего лишь очередной уловкой привилегированных западных элит, придуманной для поддержания дискурса Другого, который в очередной раз подчеркивает их господство в обладании властью и знанием?

Крупный кинофестиваль на Западе, даже в области альтернативной и контркультуры, такой как, например, Эдинбургская конференция «Третье Кино», никогда не упустит возможности продемонстрировать непропорционально вы-

сокую важность Запада в качестве культурного форума во всех трех смыслах этого слова: как пространства публичной демонстрации и обсуждения, как субъекта критики и как рынка. Индийский фильм о тяжкой участи бомбейских бродяг побеждает на фестивале в Ньюкасле, что открывает ему перспективы проката в Индии. Первая шокирующая хроника трагедии в Бхопале была снята для Четвертого канала. Оживленная полемика по проблемам политики и теории третьего Кино впервые появляется в *Screen*, инициированная Британским институтом кинематографии. Архивная статья об историческом значении неотрадиционализма в индийском кинематографе увидела свет в *Framework.* Одним из основных промоутеров Третьего Кино, как в теории, так и на практике, выступает ряд кинорежиссеров и критиков, беженцев и эмигрантов из третьего мира, которые ведут жизнь, полную проблем и даже опасностей на «левой» границе европоцентристской буржуазной либеральной культуры. Я не думаю, что стоит упоминать конкретные имена и названия, вдаваться в детали и исторические пояснения, почему Запад эксплуатирует то, что Бурдье назвал бы символическим капиталом. Эта ситуация слишком очевидна, и в мои цели здесь не входит выделять эти самые существенные различия между разнообразием национальных ситуаций, не поддающимися компаративистике цепями политической причинности и коллективными историями культурного изгнания. Я хочу занять позицию на подвижной границе взаимодействия культур, границе, которая ниспровергает какое бы то ни было глубокое и «аутентичное» чувство «национальной» культуры или позицию «органического» интеллектуала, и задаться вопросом, какова может быть функция выбранной теоретической перспективы, если за парадигматическую точку отправления берется культурно-историческая гибридность постколониального мира.

На этом этапе раскрытия темы мне не хотелось бы выделять какой-либо специфический «объект» политической солидарности – третий мир, рабочий класс или же борьбу феминисток за свои права. Хотя подобная объективация политической деятельности чрезвычайно значима и должна придавать напряженность политическим дебатам, она не является единственной возможностью для всех критиков и интеллектуалов, приверженных прогрессивным политических преобразованиям на пути к социалистическому обществу. Признаком политической зрелости является признание того, что существует множество форм политического самовыражения, многогранность воздействий которого игнорируется, когда его разделяют на «теоретическое» и «активистское». И речь вовсе не идет о том, что в листовке, призывающей к организации забастовки, не хватает теории, а в абстрактной статье по теории идеологии должно быть больше примеров из жизни и возможность ее применения на практике. Они обе – формы дискурса, и в этом качестве скорее производят, нежели отображают объекты своей референции. Разница между ними заключается в способах их воздействия. У листовки – свои особые пояснительные и организационные

задачи, ограниченные временными рамками забастовки; теория идеологии вносит свой вклад в корпус политических идей и принципов, которые информируют о праве на забастовку. Последняя вовсе не обосновывает первую; равно как и не предшествует ей с необходимостью. Она существует параллельно ей – одна как делающая возможной другую, а вместе – как две стороны одной медали, если использовать расхожую семиотическую аналогию в нестандартном политическом контексте.

В этом ракурсе мой особый интерес вызывает процесс «идеологической интервенции» – так С. Холл, будучи спровоцированным на это британскими выборами 1987 г., описывает роль «воображения» или выражения интересов в политических практиках. Для Холла понятие гегемонии означает политику *идентификации* воображаемого. Она занимает дискурсивное пространство, которое не охватывается историями либо правых, либо левых. Она существует где-то между этими двумя политическими полюсами, равно как и между привычным разделением на теорию и политическую практику. Этот подход, как я его понимаю, обращает наше внимание на захватывающий, но часто пренебрегаемый нами момент «признания» зависимости политики от теории и устраняет традиционное разделение между ними. Такого рода отношение имеет своим началом понимание этой зависимости как определяемой принципом повторяемой материальности, который Фуко описывает как процесс, посредством которого высказывания одного института могут быть вписаны в дискурс другого. Несмотря на то что схемы использования и применения конституируют поле стабилизации высказывания, любое изменение в условиях заимствования и использования высказывания, любое изменение поля его эмпирических коррелятов и верификаторов, любые различия круга решаемых проблем могут привести к возникновению нового высказывания – или к различию в том же самом.

Тогда в каких ситуациях может возникать политика теоретического высказывания? Какие противоречия и двусмысленности характеризуют то загадочное место, откуда говорит теория? Высказываться во имя какой-либо оппозиции существующей власти или во имя горизонта «истинного» (в смысле стратегических воздействий любого аппарата или *dispositif* Фуко) для теоретического проекта означает представлять эту оппозицию (власти и/или знанию), которая посредством двойственного механизма пытается одновременно подчинять и вытеснять. В этой замысловатой формулировке я попытался обратить внимание на ту часть топоса теоретической критики, который не *содержит* истины (в полную противоположность тоталитаризму, «буржуазному либерализму» или чему угодно еще, что предполагает его подавление). «Истинное» всегда характеризуется и опознается двусмысленностью процесса самовыявления, продуктивностью значений, конструирующих альтернативное

знание *in medias res*, самим актом выражения протеста и скорее посредством согласования, а не отрицания противодействующих и антагонистических элементов. В этом контексте политические взгляды не делятся на прогрессивные и реакционные, буржуазные и радикальные, предшествующие акту *critique engagüe* и находящиеся вне рамок и контекста их дискурсивной обращенности. Именно в этом смысле исторический момент политического действия должен пониматься как история форм его производства. Все это я напоминаю не с той целью, чтобы констатировать очевидность того, что всякое знание выражает политические или какие угодно иные интересы. Это необходимо для следующего предположения: динамика и текстуальность требуют от нас переосмыслить логику причинности и детерминизма, посредством которой мы идентифицируем «политическое» как форму прогнозирования и политического действия, необходимых для социальных трансформаций.

Вопрос «что должно быть сделано?» обязан придавать творчеству мощный толчок, метафоричность и риторическую наглядность, которые в качестве продуктивной матрицы определяют «социальное» и позиционируют его как цель деятельности и как цель для деятельности. Текстуальность является не только второстепенным идеологическим выражением или вербальным симптомом пред-заданного политического субъекта. То, что политический субъект – как, действительно, субъект политики – является дискурсивным событием, нигде не прослеживается более четко, чем в тексте, ставшем фундаментальным для западной демократической и социалистической мысли – сочинении Милля «О свободе». В его кульминационной главе «Свобода мысли и дискуссии» производится попытка определить политический процесс как проблему поиска формы публичной риторики, способной представлять различные и даже противоположные по смыслу политические «содержания» не как априори заданные принципы, но как диалогические дискурсивные изменения – или как согласование условий в непрерывно продолжающемся постулировании политических высказываний. Таким образом, началом кризиса идентификации является воздействие текстуальности, которое обнаруживает определенное «различие» в сигнификации любой конкретно взятой политической системы. Знание приобретает политическую окраску только посредством агностического процесса: несогласие, наличие других точек зрения и инаковость являются дискурсивными условиями формирования и признания политизированного субъекта и публичной «истины»:

> «Если бы противники важнейших истин не существовали, их следовало бы придумать... [Он] должен осознавать все те затруднения, с которыми предстоит столкнуться при защите своих взглядов; в противном случае *он никогда не овладеет той частью истины, которая сталкивается с затруд-*

нениями и разрешает их... Они никогда не ставили себя на место тех, кто думает иначе... и, следовательно, они буквально *не имеют понятия о той доктрине, которую сами и защищают*» (курсив мой. – *Х. Б.*).

Действительно, «рациональность» Милля допускает и даже требует различных форм разногласия и противоречия для того, чтобы укрепить представления о присущих человеческому мышлению прогрессивности и эволюционизме (что позволяет разрешать противоречия, а также вызывать чувство «совершенной истины», которая отражает органические устремления человеческого разума к идеалу). Равно верно и то, что Милль всегда оставляет место, как в реальности, так и в теоретической аргументации, несуществующему нейтральному пространству Третьего Лица (как представителю «народа»), который наблюдает за дебатами, сохраняя «эпистемологическую дистанцию», и делает определенные выводы. Даже при всех этих оговорках одним лишь намерением описать политическое как форму дебатов и диалога, как процесс публичной риторики, для конструирования которого критически важна амбивалентная и антагонистическая способность политического «воображения», Милль преодолевает привычное миметическое понимание битвы идей. Он предлагает нечто значительно более диалогическое: реализацию политической идеи в амбивалентной точке обращенности к текстуальности и ее возникновение в качестве политического проекта.

Прочитывание Милля посредством предложенных мной стратегий «письма» свидетельствует о том, что невозможно пассивно следовать линии аргументации, в основе которой лежит логика оппозиционной идеологии. Текстуальный процесс политического антагонизма кладет начало встречному процессу чтения между строк; этот же самый процесс артикуляции (различий) превращает агента дискурса в инвертированный объект аргумента, обращенного против себя самого. Милль отмечает, что только посредством четкого осознания интеллектуальной позиции антагониста и посредством вытеснения и подавления вышеназванных затруднений дискурса открывается политизированная «часть истины». Это – иная динамика этики толерантности либеральной идеологии, которой необходимо вообразить оппозицию для того только, чтобы держать ее в узде, и при этом продемонстрировать просвещенческий релятивизм и гуманизм. Критическое прочтение Милля показывает, что политика может стать представительным, действительно публичным дискурсом только через расщепление сигнификации субъекта репрезентации – лишь посредством амбивалентности артикуляции политического.

Я выбрал пример из канона либеральной традиции для описания важности пространства творчества и проблематики обращенности потому, что именно здесь миф «прозрачности» субъекта человеческого действования и рациональности политического действия культивируется наиболее интенсивно. Не-

смотря на наличие более радикальных политических альтернатив на правом и левом флангах, общераспространенное вульгарное понимание места индивида в социальном все еще в значительной степени представляется и воспроизводится в этической терминологии, сформулированной либеральными верованиями. Что действительно обнаруживает обращение к риторике и письму, так это та дискурсивная амбивалентность, которая делает «политическое» возможным. С этой точки зрения, проблематика политического суждения не может быть представлена как эпистемологическая проблема события и реальности, или теории и практики, или слова и вещи. Равным образом не может она быть представлена и как диалектическая проблема или как симптоматическое противоречие, конституирующее материальность «реального». Напротив, мы теперь в высшей степени осведомлены об амбивалентности сопоставления, об опасном разрыве между фактическим и ожидаемым и, в их основе, о критически важной функции текстуального и риторического. Именно эти превратности движения обозначающего в фиксировании фактического и игнорировании реального гарантируют эффективность стратегического мышления в дискурсах *Realpolitik.* Именно эти движения туда-назад, это *fort/da* символического процесса политического взаимодействия конституируют политику обращенности. И значимость этого процесса далеко не исчерпывается критикой эссенциализма и логоцентризма унаследованной политической традиции во имя абстрактной свободной игры обозначающего.

Критический дискурс не создает нового политического объекта, или цели, или знания, которые являлись бы миметическими отражениями априорного политического принципа или приверженности некой теоретической программе. Мы не вправе требовать от него чистой телеологии анализа, посредством размеренной рациональности которой осуществлялось бы простое развитие изначального принципа; а его приверженность социалистическим и материалистическим идеям (в противоположность неоимпериалистическим и гуманистическим) последовательно подтверждалась бы на каждой стадии развития аргумента. Такой смоделированный политический идеализм может быть предметом глубокой личной пристрастности, но ему не будет хватать глубинного чувства того, что остается в теоретическом дискурсе от живого хода истории. Язык критики эффективен не потому, что в нем навеки закрепляются различия между хозяином и рабом, меркантилистом и марксистом, а потому, что он преодолевает предзаданные оппозиции и открывает пространство преобразования: выражаясь метафорически, пространство гибридности, где происходит конструирование политического объекта как нового, *ни того и ни другого,* совершенно отличного от наших политических ожиданий и с необходимостью трансформирующего саму форму прежнего понимания политического дискурса. Трудность заключается в точном определении момента политического действия и в процессе понимания как обнаружении пространства, кото-

рое способно разместить и упорядочить фигуру политического вмешательства, не стремясь при этом воссоздать структуру социальных антагонизмов и противоречий. Это – признак свершения истории; на страницах теории, в системах и структурах мы создаем то, что определяет ход истории.

Приоритет согласования над отрицанием позволяет выразить историчность происходящего, которая и является возможностью согласования антагонистических элементов: диалектики, не влекущей за собой появления телеологической или трансцендентной истории, и, далее, прескриптивной формы симптоматического чтения, где нервные тики на теле идеологии обнаруживают «реальное материалистическое противоречие», которое История и олицетворяет. В такой дискурсивной историчности теоретическое событие становится согласованием противоречивых и антагонистических фактов, создающим гибридные пространства и ликвидирующим антагонистические оппозиции между знанием и его объектами, между теорией и политическим разумом. Если я и приводил доводы против априорного и предзаданного разделения на правых и левых, прогрессивных и реакционных, так этим я только хотел подчеркнуть в высшей степени исторический и дискурсивный *diffirance* между ними. Мне не хотелось бы, чтобы мое понятие согласования смешивалось с каким бы то ни было синдикалистским стремлением реформизма, потому что речь здесь идет вовсе не о политическом. Понятием согласования я пытаюсь привлечь внимание к итерационному методу, который сможет вдохновить политические движения, пытающиеся согласовать антагонистические и оппозиционные элементы, не прибегая к спасительной рациональности разрушения и трансцендирования.

Темпоральность согласования и преобразования в вышеизложенном мной виде обладает двумя основными преимуществами. Во-первых, она признает историческую взаимосвязанность субъекта и объекта критики, таким образом, изживается упрощенная эссенциалистская оппозиция идеологической невежественности и революционной истины. Прогрессивное понимание в значительной степени определяется противоречивостью и двусмысленностью самой ситуации; оно эффективно, потому что скрывается под покровом хаоса и разрушения, а не является как непорочный ангел мщения, вещающий истину радикальной историчности и чистой оппозициональности. Если иметь представление об этой гетерогенной генеалогии (но не первоисточнике) радикальной критики, то – и это мой второй аргумент – теория в политическом процессе приобретает двойственное значение. Она говорит нам о том, что наши политические референты и приоритеты – народ, сообщество, классовая борьба, антирасизм, неравенство полов, отстаивание антиимпериалистической или еще какой-то позиции – не даны в неком априорном, природном смысле. Равным образом они не выражают единство гомогенного политического объекта. Они наделяются смыслом только будучи сконструированными дискурсами

феминизма, или марксизма, или Третьего Кино, или чего угодно еще, чьи предметы интереса – класс, или сексуальность, или «новая этничность» – всегда находятся в историческом и философском противостоянии и взаимодействии с другими объектами.

На самом деле, вся история социалистической мысли, стремящейся «создать новый, лучший мир», по всей видимости, является лишь одним из способов выражения политических интересов, основывающихся на неповиновении и противостоянии. Например, обратите внимание на непрекращающееся противостояние между двумя течениями современного марксизма: английским лейбористским и «теорецистским» структуралистским новых левых. В феминизме также просматривается явное различие между психоаналитической/семиотической традицией и марксистской артикуляцией гендера и класса в теории культурной и идеологической интерпретации. Я обрисовал эти различия широкими мазками, прибегнув к использованию оппозиций, для того чтобы высказать предположение о том, что каждая позиция непременно является процессом преобразования и перенесения значения. Каждая цель выстраивается из той перспективы, которую она впоследствии и уничтожит; каждый политический объект определяется соотнесенностью с другими объектами и вытесняется в акте критики. Слишком часто эти теоретические проблемы безоговорочно выносятся в область организационного и представляются как сектантство. Я настаиваю, что эти противоречия и конфликты, зачастую разрушающие политические замыслы, затрудняющие и усложняющие проблему собственной идентификации, укоренены в процессы преобразования и вытеснения, в которых и создается объект политики. И это не результат застоя или слабости воли, но, наоборот, стимул к экспансии социал-демократической политики, которая требует теоретизации проблем организации и «организации» социалистической теории, *потому что не существует какого бы то ни было конкретного сообщества или группы людей, которые, будучи глубоко укорененными в историчности, были бы носителями абсолютной истины.*

Акцент на выражении интересов политического, на конструировании дискурса является фундаментальной основой преобразования теории. Ее концептуальная бдительность никогда не должна допустить банальной идентификации политической цели и средств ее выражения. Этот акцент на необходимой гетерогенности и двойственности формулирования политической цели не есть простое повторение всеобщей истины о дискурсе, помещенное в поле политики. Отрицание эссенциалистской логики и миметичности референта в процессе выражения политических интересов является фундаментальным аргументом против сепаратизма любого толка и дискредитирует так часто ему сопутствующий морализм. Как буквально, так и фигурально не существует такой единой жизненной или политической цели, которая посягнула бы на идею общности социальных интересов и возможности их реализации.

В Британии в 1980-е гг. ни одна политическая битва за социалистические ценности и традиции не была столь бескомпромиссной и не велась столь ожесточенно, как забастовка шахтеров 1984–1985 гг. Армада монетаристских расчетов и прогнозов прибыльности разрезов вступила в смертельную схватку с прославленными стандартами британского рабочего движения, наиболее сплоченного культурного сообщества рабочего класса. Альтернативами, очевидно, были зарождающийся мир нового тэтчеристского городского джентльмена и традиционного рабочего человека, или, как это представлялось многим, традиционные левые и новые правые. В логике этих классовых понятий женщины-шахтеры, участвовавшие в забастовке, получили высокую оценку за их самоотверженность, стойкость и инициативность. Однако революционный порыв, как и раньше, связывался с рабочими-мужчинами. Тогда Б. Кэмпбелл из *The Guardian* взяла интервью у группы женщин, участвовавших в забастовке, приурочив его к годовщине начала этих событий. Оказалось, что их опыт исторической борьбы, их понимание исторического выбора, который еще предстояло сделать, были изначально иными и более комплексными, чем у мужчин. Их мировоззрение нельзя было ограничить интересами политики класса или историей индустриальной борьбы. Многие из женщин начали задаваться вопросом о своей роли в семье и сообществе – двух центральных институтах, отражавших ценности и нравы рабочего класса и обладавших иммунитетом к любым идеологическим нападкам. Некоторые бросили вызов символам и ценностям культуры, в защиту которых они прежде выступали. Другие разрушили семьи, за сохранность которых прежде боролись. Для большинства из них не было возврата назад, к «старым добрым временам». Однако было бы излишним упрощением предположить, что колоссальные социальные изменения стали побочным продуктом классовой борьбы или что произошло отречение от политики класса в пользу социалистическо-феминистической перспективы. Из этого примера нельзя усвоить какую-либо тривиальную политическую или социальную истину, ибо здесь отсутствуют единодушно выраженный политический интерес, жесткая иерархия или общеразделяемые ценности и цели.

Этим примером я попытался показать важность гибридности в политических изменениях. Здесь трансформационная значимость изменения состоит в переупорядочивании или преобразовании элементов, которые не являются *ни Одним* (единый рабочий класс), *ни Другим* (политика гендера), *но чем-то превосходящим и первое, и второе,* оспаривающим терминологию и пространства обоих.

ДиссемиНация: время, нарратив и границы современной нации

Заголовок этой главы – «ДиссемиНация» – чем-то обязан остроумию и мудрости Ж. Деррида, но в большей степени – моему собственному опыту миграции. Вместе со многими я испытал момент потери своего сообщества, чтобы уже в другое время и в другом месте пережить ситуацию сборов. Сборы изгнанников, *ĭmigrŭs* и беженцев; сборы на окраинах «иностранной» культуры; сборы на границах; сборы в гетто и кафе городских центров; сборы в полузнании и полу-понимании иностранных языков или сбор среди Других, естественно владеющих языком; сбор знаков подтверждения и одобрения, степеней, дискурсов, дисциплин; сбор воспоминаний о недоразвитости или о иных мирах; сбор крупиц прошлого в ритуале возрождения; сбор настоящего. Также – сбор людей в диаспоре: работающих по контракту, эмигрантов, интернированных; сбор черной статистики, образования, правового имени, статуса эмигранта – вот генеалогия той одинокой личности, которую Д. Бергер назвал седьмым человеком. Сбор тех облаков, с которых палестинский поэт М. Дарвиш вопрошает: «Куда полететь птицам за последним небом?»

В унылых встречах этих потерянных людей, в их мифах, фантазиях и опыте рождается исторический факт индивидуальной значимости. Э. Хобсбаум на фоне других историков пишет историю современной западной нации именно с перспективы границы нации и с точки зрения эмигранта. Последняя фаза становления современной нации, начавшаяся в середине XIX столетия, по совместительству является одним из наиболее продолжительных периодов массовой миграции на Западе и колониальной экспансии на Востоке. Нация заполняет вакуум, возникший в результате разрушения родственно-общинных отношений, и переводит эту утрату на язык метафоры. Метафора, как следует из этимологии этого слова, переносит значение дома и принадлежности через «срединный путь» (канал массовой доставки чернокожих рабов из Африки в Новый Свет) и центральноевропейские степи, через те расстояния и культурные различия, которые формируют воображаемое сообщество людей – нацию.

Дискурс национализма не является для меня предметом первостепенной важности. В некотором роде я выступаю против исторической безусловности и седиментированной природы понятия западной нации как вездесущей скрытой формы функционирования локальности культуры. Эта локальность имеет дело скорее с темпоральностью, чем с историчностью: это более сложная форма жизни, чем «сообщество»; более символичная, чем «общество»; более коннотативная, чем «страна»; менее патриотичная, чем *patrie;* более риторичная, чем интересы государства; более мифологичная, чем идеология; менее гомогенная, чем гегемония; менее понятная, чем гражданин; более коллективная, чем «субъект»; более психологичная, чем лояльность; более гибридная, чем артикуляция культурных различий и самоидентификаций, которые могут быть

представлены каким бы то ни было иерархическим или бинарным структурированием социального антагонизма.

Представляя такое культурное конструирование принадлежности к нации как форму социальной и текстуальной самоидентификации, мне не хочется отказывать этой категории в ее особой истории и специфических значениях в различных политических языках. В этой главе я стремлюсь сформулировать комплекс стратегий культурной идентификации и дискурсивной обращенности, которые работали бы во имя «народа» или «нации» и формировали бы из них имманентных субъектов ряда социальных и литературных нарративов. Мой акцент на темпоральном измерении при описании этих политических сущностей, на символизме и эмоциональности которых зиждется также культурная идентичность, необходим для замещения историцизма, в качестве культурной силы доминировавшего в дебатах о нации. Линейная эквивалентность события и идеи, которую предлагает историцизм, в большинстве случаев описывает людей, нацию или национальную культуру в эмпирических социологических категориях или как холистические культурные сущности. Однако нарративная и психологическая сила воздействия принадлежности к нации на культурное производство и политическое планирование является следствием амбивалентности «нации» как нарративной стратегии. В качестве аппарата символической власти она обеспечивает непрерывное проникновение таких категорий, как сексуальность, классовая принадлежность, территориальная паранойя или «культурное различие», в процесс написания нации. Что обнаруживается в этой редефиниции понятий, так это нация как единица измерения культурной модерности.

Э. Саид пытается осуществить такую секулярную интерпретацию посредством своей концепции «словесности» [wordliness], в которой «чувственные особенности, равно как и историческая случайность... существуют *на том же самом уровне поверхностных различий*, что и сам текстуальный объект» (курсив мой. – *Х. Б*). Ф. Джеймисон высказывает приблизительно то же самое своим понятием «ситуационного сознания» или национальной аллегории, «где рассказ индивидуальной истории или передача индивидуального опыта не может в конечном счете не сводиться к доскональному пересказу самой коллективности». И Ю. Кристева (возможно, слишком опрометчиво) говорит о изгнании в подобном роде: «Как можно избежать увязания в болоте здравого смысла, кроме как становясь чуждым своей собственной стране, языку, полу и идентичности?» Вряд ли она вполне осознавала, насколько глубоко состояние изгнания сопряжено с понятием нации – чем можно частично объяснить ее дальнейшие лабильные самоидентификации с образами других наций: «Китая» и «Америки». О нации говорят ее метафоры: *Amor Patria, Фатерланд, Pig Earth, Mothertongue, Matigari, Миддлмарч, Дети полуночи, Сто лет одиночест-*

ва, Война и мир, I Promessi Sposi, Kanthapura, Моби Дик, Волшебная гора, И пришло разрушение.

Должна существовать прослойка интерпретаторов таких метафор, способствующих распространению текстов и дискурсов между культурами и готовых осуществлять то, что Саид называет актом секулярной интерпретации.

> «Принимая во внимание горизонтальное секулярное пространство насыщенной жизни современной нации... следует отметить, что не существует ни одного адекватного объяснения, восходящего исключительно к одной причине. И, подобным образом, как не существует простых динамических ответов, не существует простых дискретных формаций или социальных процессов».

Если в нашей динамической теории мы осознаем метафоричность людей воображаемых сообществ – эмигрантских или метропольных, – тогда мы обнаружим, что пространство современного народа-нации не может быть исключительно горизонтальным. Их метафорическая динамика требует своего рода «двойственности» при письме; темпоральности репрезентации, объединяющей культурные формации и социальные процессы, не опираясь при этом на центрированную каузальную логику. И такие культурные процессы размывают гомогенное, визуальное время горизонтального общества. Секулярный язык интерпретации требует преодоления горизонтального критического взгляда, если мы хотим наделить «недетерминистскую энергию живой исторической памяти и субъективности» соответствующим ей значением. Нам потребуется еще одна попытка для описания того, что будет способно отразить амбивалентную хиазматическую переплетенность времени и пространства, составляющую «современный» опыт западной культуры.

Каким образом характеризуется современность нации в качестве события повседневности и начала новой эпохи? Язык принадлежности к нации перегружен атавистическими байками, что и заставляет Б. Андерсона задаться вопросом: «Но почему нации прославляют свою древность, а не свою необыкновенную молодость?» Притязания нации на современность как на автономную или суверенную форму политической рациональности наиболее проблематичны, если вслед за П. Чаттерджи мы обратимся к постколониальной перспективе:

> «Национализм... пытается представить себя в языке Просвещения, что ему не удается. Самому Просвещению для утверждения своей суверенности в качестве универсального идеала требуется Другой; если оно когда-либо смогло бы воплотиться в действительности в качестве чисто универсального проекта, то, фактически, уничтожило бы самое себя».

Такая идеологическая амбивалентность метко подчеркивает парадоксальный аргумент Гелльнера о том, что историческая необходимость идеи нации вступает в конфликт с произвольными и случайными знаками и символами, отражающими эмоциональную жизнь национальной культуры. Нация может быть примером социальной гомогенности, но:

> «Национализм – не то, чем он представляется, и, *прежде всего, не то, чем он представляется самому себе...* Культурные фрагменты и обрывки, использованные национализмом, зачастую являются произвольными историческими нововведениями. Любой старый фрагмент имеет шансы быть задействованным. Но из этого вовсе не следует, что принцип национализма... сам по себе хоть в малейшей степени случаен или произволен» (курсив мой. – *Х. Б.*).

Проблемные поля современности определены амбивалентными темпоральностями пространства нации. Язык культуры и сообщества отражает разрывы настоящего, становясь риторическими фигурами национального прошлого. Историки, внимание которых приковано к истокам и настоящему нации, равно как и политические теоретики (помешанные на «модерновых» тотальностях нации, среди которых «ключевыми являются гомогенность, грамотность и анонимность»), никогда не ставят фундаментального вопроса о представлении нации в качестве темпорального процесса.

Действительно, только когда современность нации становится перед альтернативой выбора, когда знание зажато между политической рациональностью и иррационализмом политики, между фрагментами (обрывками культурной сигнификации) и устремлениями националистической педагогики, – только тогда поднимается вопрос о нации как нарративе. Каким же образом можно представить нарратив нации – который при этом еще должен служить связующим звеном телеологии прогресса, – склонной к «вневременному» дискурсу иррациональности? Как нам следует понимать эту «гомогенность» модерности – общество, которое, будучи спровоцированным, способно превратиться в нечто подобное на архаическое тело деспотической или тоталитарной массы? В средоточии прогресса и модерности язык амбивалентности обнаруживает политику «без длительности», если вспомнить давешнее провокативное высказывание Альтюссера: «Пространство без места, время без длительности». Описание нации требует от нас артикуляции той архаической амбивалентности, которая характерна для периода модерности. Мы можем начать с проблематизации прогрессирующей метафоры современного социального порядка – *все как один*, – разделяемой органическими теориями культуры и сообщества, а также теоретиками, которые рассматривают пол, класс и расу как социальные тотальности, выражающие единый коллективный опыт.

Один из многих: нигде этот непререкаемый авторитет политической жизни современной нации – пространственного выражения единства народа – не создает более занимательного образа о самом себе, чем в разнообразных языках литературной критики, стремящихся запечатлеть могущество национальной идеи в рутине повседневной жизни – в ярких нюансах, становящихся метафорами национальной жизни. Я припоминаю прекрасно описанное Бахтиным возникновение феномена национального мировоззрения в «Итальянском путешествии» Гете, которое знаменует собой триумф реализма над романтизмом. Реалистический нарратив Гете предлагает национально-историческое время, представляющее характерный для Италии день в фокусе утекающего времени: «Звонит колокол, читаются молитвы, горничная входит в комнату с зажженной лампой и говорит: *Felicissima notte! ...Если бы заставить их носить немецкие часы, они оказались бы в затруднении».* По Бахтину, именно это видение Гете микроскопического, элементарного, возможно, даже случайного в повседневной жизни Италии обнаруживает фундаментальность в истории локальности (Lokalitdt), пространственное измерение исторического времени, «креативную гуманизацию этой локальности, которая превращает часть географического пространства в место исторической жизни людей».

Периодически всплывающая метафора ландшафта как пространства национальной идентичности придает особое значение атрибутам, проблемам социальной обозримости, способности зрения натурализовывать риторику принадлежности к нации и формам ее коллективного выражения. Однако всегда присутствует и другая темпоральность, разрушающая одновременность переживания национального настоящего, как это видно из примеров национальных дискурсов, с которых я начал. Несмотря на то что Бахтин концентрирует внимание на реалистических предпосылках возникновения нации в творчестве Гете, он также отмечает, что своим происхождением визуальное присутствие нации обязано войне нарративов. Сначала Бахтин пишет о том, что реалистическая и романтическая концепции времени сосуществуют в творчестве Гете, но призрачное (*Gespenstermdssiges*), ужасающее (*Unerfreuliches*) и непостижимое (*Unzuberechnendes*) последовательно вытесняются процессом структурированной визуализации времени: «потребность в прошедшем и потребность в его особом месте на линии непрерывного развития... в конечном счете аспект прошедшего неразрывно связан с необходимостью будущего». Национальное время становится конкретным и видимым в хронотипе локального, особенного, наглядного – от начала до конца. Нарративная структура *исторического* вытеснения «призрачного» или «двойственного» прослеживается в интенсификации нарративной синхронии в качестве наглядно наблюдаемой позиции в пространстве: «схватить неуловимый ход чистого исторического времени и понять его через непосредственное созерцание». Однако какое же это «настоящее», если оно является процессом непрерывного вытеснения призрачного

циклического времени? Может ли это национальное пространство времени быть понято или непосредственно наблюдаемо, как это утверждает Бахтин?

Если в «вытеснении» Бахтина услышать эхо использования этого слова Фрейдом в его работе «о сверхъестественном», тогда начинает проясняться смысл комплексного времени национального нарратива. Фрейд ассоциирует *вытеснение* с «культурным» подавлением бессознательного; то пороговое неопределенное состояние культурного верования, когда архаическое всплывает в средоточии модерности как результат психической амбивалентности или интеллектуальной неопределенности. «Двойственное» является образом, наиболее часто ассоциирующимся с таинственным процессом «раздвоения и изменения самости». Такое «двойственное время» не может быть с легкостью представлено в «непосредственном созерцании» как очевидное или изменчивое; равным образом мы не можем согласиться с многократными попытками Бахтина прочесть национальное пространство как существующее исключительно в полноте времени. Предлагаемое мной понимание «двойственного и разделенного» времени национальной репрезентации проблематизирует гомогенное и горизонтальное видение, связанное с воображаемым сообществом нации. Это заставляет нас задаться вопросом – может ли вообще возникновение национальной перспективы (по инициативе либо элит, либо низов) в рамках культуры социальной полемики претендовать на свою «символическую» значимость в той полноте нарративного времени и визуальной синхронии символов, которые предлагает Бахтин?

Мне кажется уместным подкрепить мою точку зрения на возникновение национальных нарративов двумя примерами. Они выражают две диаметрально противоположные точки зрения – господ и рабов, которые, взаимодействуя друг с другом, поясняют суть исторической и философской диалектики модерности. Я имею в виду выдающийся анализ риторического и перспективного статуса «английского джентльмена» в социальном многообразии романа XVIII столетия, осуществленный Д. Бареллом, и нестандартное прочтение Х. Бэйкером «новых вариаций в произношении, толковании и вообще всей речи негро[1] в Гарлемском ренессансе».

В заключительной главе своей работы Барелл показывает, как потребность в холистической репрезентативной модели могла быть выражена исключительно дискурсом, который оставался фанатично привержен идее границ общества и текста и в то же время не имел о них ни малейшего представления. Например, гипостазированный «общий язык», бывший языком джентльмена вне зависимости от того, являлся ли он Слушателем, Зрителем или Путешественником («Таким же как все – в силу того факта, что ничем особым не выделялся»), был создан, главным образом, в процессе отрицания региональных и профессиональных различий, так что этот центрированный образ «джентльмена» стал

«условием чистой возможности, тем, кто представляется способным понять что угодно и при этом не подающим признаков того, что он что-нибудь понял».

Другая крайность наблюдается в описании Бэйкером «радикального маронства»[2], которое заложило основы экспрессивной бунтарской культуры афро-американцев на ее экспансивной, «национальной» стадии. Мнение Бэйкера о том, что «дискурсивный проект» Гарлемского ренессанса является проектом модернистским, основано не столько на буквальном понимании термина, сколько на понимании того ярко выраженного враждебного окружения, в границах которого оформились культурные практики Гарлемского ренессанса. Агрессивная деликвентная структура черного «национального» текста, замешанная на риторических стратегиях гибридности, деформации, маскировки и инверсии, развивалась параллельно с партизанской войной, ставшей образом жизни маронских сообществ беглых рабов и преступников, чья жизнь «на окраинах и границах социальных перспектив, прибылей и способов производства американского общества» была полна опасностей и свободы. В этой пограничной маргинальной ситуации, где, как сказал бы Фуко, отношения дискурса структурированы войной, воинственная сила людей афро-американской нации выражается обширной метафорой маронства:

> «Эти легко адаптирующиеся ко всему мобильные воины активно использовали преимущества местного ландшафта, стремительно наносили удар и ретировались, часто устраивали засады в кустарнике, загоняя своих противников под перекрестный огонь, принимали сражение только по своему усмотрению, опирались на надежные сети информаторов среди не-маронов (как на рабов, так и на белых поселенцев) и часто передавали сигналы посредством горнов».

На примере как джентльменов, так и рабов, использовавших разные культурные средства для достижения различных исторических целей, видно, что механизмы социального доминирования, подчинения и неповиновения могут зарождаться и в маргинальных стратегиях сигнификации. Этот факт не лишает маргинальные дискурсы их эффективности в политическом смысле, хотя он предполагает, что статус социальной значимости может сам по себе быть частью процесса амбивалентной самоидентификации. Действительно, проявление власти может быть эффективно в политическом ключе и важно – в эмоциональном, так как дискурсивное пограничье, посредством которого оно сигнифицируется, способно расширять пространство для последующего стратегического маневрирования и самоидентификации.

Именно деконструируя национальное пространство через его границы, можно обнаружить, что понятие «народа» возникает в рамках ряда дискурсов

как двойственный нарративный акт. Народ является не просто совокупностью исторических событий или фрагментом патриотической политики. Он также подразумевает сложную риторическую стратегию социальных отношений: его притязания на выражение собственных интересов порождают кризис процесса сигнификации и дискурсивной обращенности. Тогда образуется пространство понятийной напряженности, где народ должен пониматься в ключе удвоенного времени: народ как исторический «объект» националистической педагогики, воспроизводящий дискурс власти и зиждущийся на пред-заданной или сфабрикованной истории прошедшего, и народ как «субъект» процесса сигнификации, который должен нивелировать любые проявления исконности, дабы продемонстрировать креативность и жизненность Народа как агента современности, посредством которого воспроизводится и обновляется жизнь нации.

Клочки, фрагменты и обрывки повседневной жизни должны непрерывно обращаться в символы когерентной национальной культуры, в то время как сам нарративный акт проблематизирует все разрастающееся пространство национальных субъектов. При производстве нации как нарратива возникает разрыв между последовательной аккумулятивной темпоральностью педагогического и непрерывно возобновляющейся стратегией перформативного. Именно посредством этого процесса раздвоения концептуальная амбивалентность современного общества становится пространством *создания нации.*

Пространство народа

Противостояние педагогического и перформативного, выделенное мной при нарративной обращенности к нации, превращает апеллирование к «народу», будь оно осуществляемо в политическом или культурном контексте, в проблему функционирования знания, с неизбежностью сопутствующую символическим формациям социальной власти в современном обществе. Народ не является ни истоком, ни целью национального нарратива; он представляет собой тонкую грань между тотализирующей властью «социального» как гомогенного единогласного сообщества и социальными группами, выражающими индивидуальные, противоречащие большинству интересы и идентичности. Амбивалентная система сигнификации национального пространства является частью более общего процесса формирования идеологии в современном обществе, описанном К. Лефортом.

Чуждость языков

Сейчас мне необходимо дать слово «гласу народа», традиционно презираемым жителям колоний и развивающихся стран, мигрантам, меньшинствам – всему тому бродячему люду, который не может быть причислен к духу [*Heim*]

национальной культуры и его монолитному дискурсу, ибо он является воплощением той подвижной границы, что отталкивает пограничье от ядра современной нации. Это они, презираемые, составляют армию резервного труда Маркса, которая чуждостью своего языка вносит диссонанс в соборный голос патриотизма и рождает полчища метафор, метонимий и антропоморфизмов в духе Ницше. Они прижизненно хоронят идею «воображаемого сообщества»: метафоры блистательной национальной жизни начинают функционировать в ином, «выцветшем» нарративе – въездные визы, паспорта, лицензии на занятость, которые одновременно сохраняют и нарушают права человека в рамках нации. В многообразии истории Запада всегда находятся люди, которые придерживаются загадочного меланхолического или иммигрантского дискурса. Это их голос обнаруживает пустоту, в некотором роде сходную с той, которую Абраам и Торок описывают как радикальное *анти-метафорическое*: «Разрушение фантазии, самого акта, делающего метафору возможной, – акта наделения тишины словами, акта интроекции». Потерянный объект, национальный дух, повторяется в пустоте, которая подразумевает «унисонное» говорению, что и делает ее бездуховной [*unheimlich*]; по аналогии с инкорпорацией, становящейся даемонической двойственностью интроекции и самоидентификации. Объект потери прописывается телесными схемами, как только он проявляется в тишине – тишине говорения на чуждом языке. Д. Бергер так описывает турецкого рабочего в Германии:

> «Его миграция подобна мечте другого. Мотивация его поступков определяется исторической необходимостью, о которой не осведомлен ни он сам, ни кто-либо, встречаемый им. Вот почему его жизнь подобна мечте другого... Он наблюдают за телодвижениями других и учится их имитировать... Повторяемость, посредством которой телодвижения досконально и неизбежно наслаиваются на телодвижения, последовательности телодвижений, выстраиваемых ежеминутно и ежечасно, захватывают все личное пространство. Напряженный ритм работы не оставляет времени подготовиться к собственному телодвижению. Тело теряет в телодвижении свое сознание. Как трудны для понимания личины слов... Он относится к звучанию незнакомого языка, как если бы тот был тишиной. Прорваться сквозь тишину. Он выучил двадцать выражений нового языка. Но, к его удивлению, их значение изменилось, как только он употребил их в речи. Он заказал кофе. Но бармен ответил, что он заказал кофе в баре, где ему не следовало заказывать кофе. Он заговорил с девушкой. Но из его слов она поняла, что он был похотливым кобелем. Возможно ли понимать при невозможности понимать посредством слов?»

Глухота чужих слов отсылает нас к истории европейской культуры, которая всегда «заставляла забывать». Начав эту главу с тезиса о потребности нации в метафоре, сейчас я хочу обратиться к вынужденному молчанию кочующих людей, к той «словесной пустоте», которая возникает тогда, когда турок отказывается от метафоры *духовного* национальной культуры. Но вместе с тем для турецкого иммигранта не существует возможности окончательной ассимиляции: «Это – предмет стремлений и молитв... однако никогда не будет так, как этого хочется. Окончательная ассимиляция невозможна».

В непрерывной повторяемости телодвижений мечта другого, мифическая ассимиляция, не просто является способом повторения бездуховного, но воплощает желание турка выжить, наименовать, понять то, что скрыто в самом телодвижении. Телодвижения непрерывно наслаиваются и аккумулируются, не давая при этом понимания исполняемой работы. В отсутствие языка, связывающего знание и действие, в отсутствие реификации социального процесса турок ведет жизнь робота. Это не борьба хозяина и раба, а чистая имитация жизни и производственного процесса посредством механического воспроизводства телодвижений. Непонятность языка делает невозможной прояснение или прорыв сквозь тишину, и «тело в телодвижении лишается самосознания». Телодвижение бесконечно повторяется, но даже если оно окружено уже не тишиной – то чудовищным непониманием. И тогда тело сталкивается с расистскими интерпретациями названных им слов: сказать «девушка» – значит быть похотливым кобелем, заказать кофе – значит отправится на поиски бара для цветных.

Турок как собака не является ни простой галлюцинацией, ни фобией; это – более сложная форма социальной фантазии. Ее амбивалентность не может быть упрощенно понята как расистское/сексуальное проецирование, где комплекс вины белого мужчины проецируется на черного мужчину; его похоть содержится в белой женщине, чье тело олицетворяет[3] (в обоих смыслах этого слова) расистскую фантазию. Из рамок такой стратегии понимания выпадает обратный способ прочтения: вожделение (белым) человеком (черного) человека, которое является оборотной стороной такого способа понимания и порождает параноидальное «ложное представление», человека-собаку, противостоящего расистскому языку с его чуждой инаковостью.

Молчаливая воспроизводимость Другого в телодвижении и невозможность общения становятся тем, что Фрейд называл «случайной особью в стаде», Чужаком, чье молчаливое присутствие пробуждает архаическую раздражимость и агрессивность, так как он затрудняет поиск нарциссического объекта любви, в котором субъект может заново раскрыть себя и на котором основывается групповое самолюбие. Если стремление иммигранта «имитировать» язык создает пустоту социального пространства через неподвластность чуждого ему языка (его непереводимого остатка), то расистская фантазия амбивалентностью сво-

его вожделения выстраивает собственную пустоту в пространстве современности. Молчание иммигрантов выявляет те расистские фантазии чистоты и наказания, которые всегда рождаются в изолированной метрополии под воздействием Извне. В процессе, посредством которого параноидальная позиция окончательно опустошает то место, откуда она вещает, мы начинаем замечать другую историю немецкого языка.

И если опыт турецкого *Gastarbeiter* олицетворяет собой радикальную несоизмеримость мировоззрений, «Сатанинские стихи» С. Рушди пытаются перекроить границы западной нации таким образом, чтобы «чуждость» языков стала неизбежной культурной предпосылкой для самоопределения родного языка. В главе «Роза Даймонд» «Сатанинских стихов» Рушди, по всей видимости, говорит о том, что исключительно посредством процесса диссемиНации – значения, времени, народа, культурных границ и исторических традиций – радикальная инаковость национальной культуры может создавать новые формы жизни и творчества: «Проблема с ан-английским языком в том, что е-е-его история творилась в колониях, так что о-о-они и не знают, что он собой представляет».

Сисодиа, пьяница, известный также как Виски Сисодиа, бормочет эти слова посреди длинной тирады о том, « что, мол, что-то не так с английским языком». Подтекст его слов маркирует проблематику этой главы. Я высказал мнение, что атавистическое национальное прошедшее и его причастный к архаическому язык скорее маргинализируют настоящее «современности» национальной культуры, чем говорят о том, что история творилась «за пределами» ее центра. А если быть более конкретным, то здесь я хотел показать, что апеллирование к прошлому нации должно рассматриваться как предварительное пространство сигнификации, которое «унифицирует» культурную всеобщность. Оно предлагает иную форму обращенности, которую Рушди воплощает в двойных нарративных образах – Гибреля Фаришта / Саладина Чамча и Гибреля Фаришта / сэра Генри Даймонда. Эти образы подразумевают, что национальный нарратив является местом амбивалентной самоидентификации, границей неопределенности культурного значения, которое потенциально является пространством полемической позиции меньшинств. Будучи квинтэссенцией существования и художественным представлением полноты жизни, этот роман раскрывает глубинную взаимозависимость самых разных проявлений реальности жизни.

Роза Даймонд, для которой видения прошлого стали утехой старости, олицетворяет собой английский *Heim* или отечество. Живые картины 900-летней истории, протекая сквозь ее дряхлое, полупрозрачное тело, воплощаются в странных двусмысленностях самовосприятия – в «затасканных фразах, *в великих делах, лубочных образах*, что позволяет ей чувствовать себя непреходящей и не подверженной изменениям, несмотря на то что она знает, что является

существом, полным изъянов и недостатков». Выстроенное из школярных банальностей и идеи национального единства видение битвы при Гастингсе является опорой ее существования. Но, странным образом, именно затерянный в перипетиях национальной истории симпатичный зеленый садик Розы Даймонд становится тем местом, где приземляется Гибрель Фаришта, выпавший из «Боинга», пролетавшего над туманной Южной Англией.

Гибрель наряжается в одежды покойного мужа Розы, сэра Генри Даймонда, бывшего колониального землевладельца, и тем самым (посредством постколониальной мимикрии) расширяет дискурсивный разрыв между концепцией единой национальной истории и ее «изъянами и недостатками». В результате всплывает тайна банальной истории — страстного адюльтера с Мартином де ла Круз в аргентинских пампасах. Но что более существенно (и явно не стыкуется с экзотическим контекстом), так это проявление гибридного национального нарратива, превращающего ностальгическое прошлое в опустошенное «предшествующее» и вытесняющего историческое настоящее, открывая его для других историй и некогерентных нарративных субъектов. Разрыв или раскол в дискурсе с присущей ему итеративной темпоральностью возникает только для того, чтобы придать образу Розы Даймонд новое ужасающее воплощение. Гибрель, гибрид-Иммигрант, спрятавшийся за маской, как и сэр Генри Даймонд, имитирует коллаборационистские колониальные идеологии патриотизма и патриархата, лишая тем самым эти нарративы их империалистического значения. Критический взгляд Гибреля дискредитирует общую историю Англии, неизменно включавшую в себя Вильгельма Завоевателя и битву при Гастингсе. В кульминационной точке ее выверенного распорядка дня, заведенного еще при сэре Генри – шерри всегда ровно в шесть, – Роза Даймонд выпадет в иное время и в ситуацию другого нарратива, где сквозь «лубочные образы» имперской истории проглядывают ее изъяны и недостатки, говорящие уже иным голосом:

> «И тогда она неспешно начала с «однажды...», и было ли все это на самом деле или нет, но он почувствовал энергию жизни, просачивающуюся в повествование... эти воспоминания сваливали в кучу исторический хлам, который, в действительности, и был самой ее сутью, ее автопортретом... Так что невозможно было отличить воспоминания от благих намерений, а чистосердечные признания от конфессиональных догм, потому что даже на смертном одре Роза Даймонд не знала, как заглянуть своей жизни прямо в глаза».

А что же Гибрель Фаришта? В действительности, он – бревно в глазах школьной истории, зона ее нулевой видимости, которая не позволит окончательно

утвердиться националистическому взгляду. Его мимикрия колониальной маскулинности выставляет изъяны национальной истории в амбивалентном (и преимущественно архаичном) нарративе. Но это именно то «нарративное волшебство», которое позволило Гибрелю утвердиться в современной Англии. Как логический финал постколониализма, он маргинализирует и приземляет тотальность национальной культуры. Он – история, которая свершается повсеместно; его постколониальное, иммигрантское присутствие не порождает гармоничную мозаику культур, но артикулирует нарративы культурных различий, которые никогда больше не позволят национальной истории нарциссично заглянуть в зеркало.

Пограничье западной цивилизации является верным признаком ее конечности: колониальное пространство исчерпало себя, а энергичный дискурс постколониальной иммиграции разрушил холизм истории. Постколониальное пространство остается «вторичным» по отношению к центру метрополии, оно занимает подчиненное положение, но уже не возвеличивает Запад, а перекраивает его границы посредством агрессивного полемического пограничья (культурного различия), которое никогда не бывает количественным приростом, но всегда выявляется как нечто иное по отношению к доминирующей нации и ее оппонентам.

Из этого раздвоения времени и нарратива возникает странная власть-знание иммигранта, являющаяся одновременно шизоидной и бунтарской. В образе архангела Гибреля предстает суровая история метрополии: «жестокая действительность личин и пародий, удушаемая и искажаемая нестерпимым и неотвратимым бременем прошлого, пялящаяся на пустынную унылость будущего». С точки зрения нарратива Розы Даймонд – «неспешно начала с «однажды» – Гибрель становится, хотя и не осознанно, орудием воздаяния:

> «Эти ничтожные англичане! Разве они не думали, что их собственная история вернется, чтобы отомстить им? – «Туземец – это тот угнетаемый человек, чьей назойливой мечтой является стать судьей» (Фанон)... Он создаст эту землю заново. Он был Архангелом, Гибрель – *Я возвращаюсь*».

Если мораль истории с нарративом Розы в том, что национальная память всегда является пространством гибридности историй и вытеснения нарративов, то в лице Гибреля, мстящего иммигранта, мы видим амбивалентность культурного различия: именно артикуляция взаимных несоответствий структурирует все нарративы самоидентификации и все акты культурного преобразования.

> «Он обнялся со своей противоположностью, их руки обвили тела, а уста слились с устами... Эти англичане больше не казались столь непонятными:

исчезла эта библейско-сатанистская путаница... Коран, глава 18, стих 50, был ясен как Божий день... Как теперь понятна эта практичность, эта приземленность... Иблис/Шайтан – на стороне тьмы, Гибрель – на стороне света... Наиболее дьявольский и грязный из всех городов... В действительности, проблема с англичанами заключалась в их... – Одним словом Гибрель метко выразил наисущественнейший признак культурного различия.... Проблема с англичанами заключалась в их... одним словом... в их погоде».

Английская погода

Закончив английской погодой, Гибрель этим замечанием отсылает нас к наиболее неустойчивой и вместе с тем самой выразительной черте английского характера. Погода напоминает, что «корни» нации в меле и известняке; лоскутах пастбищ; вересковых пустошах, открытых ветру; тихих городках – и во всем том, что навсегда станет Англией. Но английская погода еще отсылает нас к жаре и пыли Индии, мрачной пустынности Африки – всему жесткому и неуправляемому тропическому хаосу, требовавшему цивилизирующей миссии. Однако эта ментальная география, когда-то создававшая страны и империи, сегодня радикально трансформируется. Те воображаемые сообщества, что некогда выстраивали единые границы нации, сейчас поют на разные голоса. И поэтому я, начав со скитаний людей по другим странам, хочу закончить их сбором в городе. Диаспора возвращается, постколониальная диаспора.

В *Handsworth Songs* Рушди тропикализирует Лондон, гротескно переименовывая его в духе иммигрантской мимикрии в Элловин Диовин: это тот город, где эмигранты, меньшинства и диаспоры собираются вместе, чтобы изменить историю нации. Ранее я отметил, что народ — это итог развития нации, которая, устанавливая границы культурной идентичности, порождает обоюдоострый дискурс социальных территорий и темпоральностей. Все это так, но теперь на Западе (и где угодно еще) именно город становится тем пространством, в котором появляются новые самоидентичности и возникают новые социальные движения. В наше время именно здесь наиболее остро переживается многогранность современной жизни.

Синтез нарративов в этой главе использовался не для создания какой-либо общей теории, но лишь для конструктивного описания конкретных инстанций языка в различных областях жизни. Я немного позаимствовал у Фанона его оккультную нестабильность, у Кристевой – ее концепцию параллельного времени, а затем привил эти заимствования к «уникальному нарративу» беньяминовского рассказчика – и все это для того, чтобы сказать: спасения не будет, а будет лишь странное выживание людей на границах культуры. Ибо именно жизнь на кромке истории и языка, на границах расы и пола позволяет нам преобразовывать различия в солидарности разного рода. Я хочу закончить свои

размышления фрагментом многократно переведенного текста В. Беньямина («Задача переводчика»). Но хотелось бы, чтобы на этот раз он был переосмыслен с точки зрения границы нации, в духе современного города, с периферии проживания народа, в транснациональной диссеминации культуры:

> «Для того чтобы склеить разбившуюся вазу, необходимо разместить черепки в строго определенной последовательности, при этом им не обязательно быть похожими друг на друга. Аналогично и с переводом – вместо того чтобы подстраиваться под значение оригинала, он должен бережно и аккуратно выстраиваться в соответствии со структурой значения оригинала, чтобы представить их обоих как две составляющие единого целого языка».

Перевод с английского Глеба Гобзема

Примечания

1 Вариант английского языка, на котором говорят афроамериканцы.
2 Марон – беглый негр.
3 Глагол to screen имеет в этом контексте два значения: «олицетворять» и «защищать(ся) от».

Абдул Жан-Мухаммед, Дэвид Лойд

К ТЕОРИИ МИНОРИТАРНОГО ДИСКУРСА: ЧТО ЕЩЕ НЕОБХОДИМО СДЕЛАТЬ?

I

Поскольку демонстрация различий и множественности точек зрения присуща всем попыткам постколониальной критики, представляется целесообразным начать с определения понятия «миноритарный дискурс» и обоснования его своеобразия. За два последних десятилетия вовлеченным в этнические и феминистские исследования интеллектуалам удалось по-новому взглянуть на все разнообразие голосов меньшинств, занятых прежде всего извлечением на поверхность текстов, которые были подавлены или маргинализированы силами, поддерживающими универсалистский, ригористичный и монологичный гуманизм. Хотя эта архивная работа привела к возникновению определенного теоретического анализа (в лучшем случае диалектического характера), до сих пор остается верным утверждение, что рассредоточенность интеллектуалов по разнообразным «специальным программам» сохранила и даже усилила фрагментацию и маргинализацию не-гомогенных культур и общностей как в академической среде, так и в реальных сферах жизнедеятельности. Одним словом, множество миноритарных дискурсов и их теоретических толкований продолжает увеличиваться, однако отношения между ними по-прежнему нуждаются в артикуляции. Именно такая артикуляция является собственно задачей миноритарного дискурса, а самой актуальной проблемой остается описание и определение общих знаменателей, связывающих разнообразные культуры меньшинств. Культуры, обозначенные как миноритарные, обладают подобным опытом в силу их схожего отношения к господствующей культуре, которая стремится их маргина-

лизировать. Вовлечение этих несводимых друг к другу голосов в открытую дискуссию не просто некое достаточно сомнительное по своей целесообразности действие – это попытка создать то, что уже должно было бы иметь место. Все эти «некто», которые, несмотря на свою маргинализованность, на самом деле составляют большинство человечества, должны быть способны совместно исследовать природу и содержание маргинализованности и разрабатывать стратегии восстановления своих полномочий.

Необходимость такой свободной дискуссии для компаративных исследований культур меньшинств и определения общего политического плана действий сложно переоценить, ибо отрицание подобных тематических пространств и в каждом отдельном случае негативной оценки миноритарных культур остается центральным пунктом в намерениях евроцентристского гуманизма. В одной из своих книг Г. Гейтс (младший) приводит отличный пример миноритарного интеллектуала. А. Круммель настолько принял евро-американскую гегемонию, что после изучения греческого для подтверждения своей цивилизованности отрекся от всех африканских языков как «речи грубых варваров, характерной жестокими и мстительными чувствами, которые выражают преобладание животных склонностей». Когда мы, миноритарные интеллектуалы, профессионально общаясь на европейских языках в формате западного дискурса, забываем о наших собственных, то мы уподобляемся такому Круммелю. Всякий раз, когда мы пишем на английском, французском, немецком или еще каком-то господствующем европейском языке, мы укрепляем западных интеллектуалов в их политической гегемонии. Можно привести множество примеров тому, как миноритарные интеллектуалы были покорены и «субъективированы» западными «гуманистическими» дискурсивными практиками. Впрочем, обычно мы имеем склонность отдалять от себя подобную «субъективацию» исторически – «это бывало в прошлом», – или пространственно – «это случается, но не с нами».

Ввиду продолжения тенденции к подавлению современного политического контекста культур меньшинств приходится констатировать, что западный гуманизм до сих пор рассматривает нас в качестве варваров, находящихся за пределами цивилизации. Наше вечное предназначение воплощается в роли онтологического, политического, экономического и культурного Другого в полном соответствии со схемой манихейской аллегории, которая представляется основным тропом не только колониального дискурса, но и всего западного гуманизма. То давление гегемонии, которое принудило Круммеля перестроить весь свой мир в соответствии с манихейскими ценностями, т. е. заставило его определить свое африканское прошлое целиком в негативном ключе, а европейское – в исключительно позитивном, это давление является по сути общепринятым, несмотря на все то, что говорится об отмене рабства, «успехе» движения за гражданские права и допуске какой-то горсти представителей

меньшинств и женщин в академические круги. Явное доказательство такого положения можно с определенной долей иронии увидеть в негативном ответе фонда *National Endowment for the Humanities* (NEH) на наш запрос о финансировании в 1986 г. конференции «Природа и контекст миноритарного дискурса».

Документы, подготовленные фондом, ясно указывают на те критерии, на основании которых было вынесено решение об отказе на наш запрос. Из внешних рецензий, затребованных NEH, пять необходимо было передать к 7 ноября 1985 г. и одну – «как можно скорее». Некоторые из первых рецензентов сделали несущественные замечания по нашему предложению, но все рекомендовали конференцию к финансированию. Однако тот отзыв, который был затребован как спешный, оказался отрицательным, и на обсуждении с администрацией фонда стало ясно, что решение об отказе в поддержке было принято на основании именно этой оценки. После нескольких хвалебных слов в адрес организатора конференции «скорый» рецензент привел поразительные доводы в пользу своей негативной позиции.

> «Не могу не отметить тот факт, что конференция, которая предполагает собрать на несколько дней для анализа текстов и дискуссий специалистов по литературе чикано, коренных американцев, афро-американцев, азио-американцев, жителей тихоокеанских островов, маори, а также специалистов по афро-карибской, африканской, индийской и другой этнической литературе, на мой взгляд, не может не быть чрезмерно пространной. Провести конференцию по *одной* из этих литератур было бы вполне уместно; однако даже при самом лучшем планировании графика работы предложенная конференция практически наверняка превратится в академическую вавилонскую башню. Совершенно не ясно, что специалист по литературе коренных американцев может сказать исследователю африканской литературы. Также маловероятно и то, что широкие обобщения, которые профессор Жан-Мухаммед предполагает адресовать участникам конференции, хоть в какой-то мере способны их сблизить».

Идеологические импликации такой оценки очевидны. Во-первых, когда европейцы собираются вместе для обсуждения своих национальных литератур, они, по-видимому, способны общаться несмотря на языковые барьеры, и такое общение не только поддерживается конференциями, но даже институционализировано в форме кафедр сравнительного литературоведения в различных университетах по всему миру. А вот когда этнические меньшинства и представители стран третьего мира хотят провести подобные дискуссии, их диалог репрезентируется в соответствии с идеологией гуманизма как бессвязный лепет, даже если для этих целей предполагается использовать один из господствующих европейских языков. Во-вторых, западные гуманисты находят

невообразимой саму возможность того, что у коренных американцев, африканцев (и всех остальных, кого евро-американский империализм маргинализировал) вообще есть что стоящего сказать друг другу. В-третьих, этнические меньшинства необходимо оградить от «сближения» друг с другом, какие бы формы этого сближения ни выбирались. В США законы Южной Каролины и некоторых иных штатов в XVIII в. рассматривали как преступление желание черных американцев овладеть грамотой, а различные колониальные образовательные институты последовательно подавляли самобытные системы образования, как это происходит и по сей день в Южной Африке. Теперь нам дозволено изучать господствующий язык, однако использование его для обсуждения проблем, которые заботят всех нас, до сих пор определяется как лепет, «бессвязность», которая только мешает евроцентрическому дискурсу продолжать свою цивилизаторскую миссию.

II

Перед фактом исторически устоявшейся негации голосов меньшинств мы должны признать, что миноритарный дискурс прежде всего является закономерным следствием евроцентрических репрессий, которым подвергались самые разные культуры. Результаты репрессий сказывались на многих аспектах социальной жизни, поскольку они уничтожали функционировавшие ранее экономические системы и в лучшем случае лишали народ исторических корней, а в худшем – попросту уничтожали его. Со временем под воздействием господствующей цивилизации культурные формации, языки и разнообразные виды идентичностей «миноризируемых народов» становятся необратимо пораженными, поскольку оказываются лишенными исторически сформированных социальных и экономических структур, в которых они только и «имеют смысл». Позже само это отсечение истории становления оказывается одновременно и отметкой и оправданием маргинализации. Всевозможные формы культурной жизнедеятельности каждого отдельного общества заменяются универсальной моделью, в рамках которой другие культуры можно рассматривать только как недоразвитые, несовершенные, зачаточные или – в случае полного подавления – не аутентичные, извращенные, преступные. С этой точки зрения такие культуры видятся способными к дальнейшему существованию только через ассимиляцию в одной из развитых европейских культур. Даже признание нанесенного определенной культуре ущерба может быть обращено с *frisson*[1] пафоса сострадания в стимул для более быстрой ассимиляции «ущемленных» меньшинств с господствующим модусом бытия.

Пафос гегемонии зачастую выявляется ритуальным чествованием различий, но лишь в эстетизированной форме развлечений. Отделенные от места своего производства, некоторые формы миноритарных культур становятся «ла-

комыми кусочками», экзотическими приправами для культур гегемонии: такая форма боевого искусства, как, скажем, *capoeira*, созданная бразильскими рабами, чьи движения были ограничены цепями, восстанавливается вначале как голливудское представление в стиле брейкданса, а затем как форма аэробики. Внимание гегемона к культурным формам меньшинств требует нашей особой бдительности как в плане их доступности для гегемонического восстановления, так и в плане стратегий сопротивления этой гегемонии... Нет сомнения, что миноритарный дискурс является видом идеологии в том смысле, в котором Маркс описывал религию в своей работе «К вопросу о евреях» – как одновременно и сублимацию и выражение страданий, – но с важным отличием, которое заключается в том, что в случае с меньшинствами даже сублимация страданий должна пониматься прежде всего как одна из стратегий выживания, сохранения в той или иной форме культурной идентичности и, что особенно важно, политической критики. К примеру, афро-американская культура, в той мере, в какой у рабов из Африки отобрали их собственную традицию и лишили возможности включиться в белую американскую культуру, может быть представлена как образец миноритарной проблемы. Х. Бейкер (младший) обратил внимание на тот факт, что в афро-американской культуре эта сублимация и выражение страданий – осмысление и критика – находят свою уникальную форму в так называемой «матрице» блюза, «медитативном месте, где разрешаются привычные антиномии... в службе адекватного культурного понимания». Здесь сублимация и выражение страданий не навязываются сверху господствующей культурой и не оказываются одной из тех форм, в которых культура оправдывает практики, ее подавляющие. Скорее, в этом случае культурные практики являются важным элементом экономической и политической борьбы меньшинств и народов третьего мира. И на самом деле, именно в той мере, в какой некие сообщества оказываются маргинализированными *vis-a-vis* глобальной экономикой, можно наблюдать обращение к культурным модусам борьбы как все более затребованным, с чем соглашаются даже марксисты. Для многих меньшинств культура не является просто надстройкой; слишком часто физическое выживание миноритарных групп зависит от признания их культуры жизнеспособной.

Одним из аспектов борьбы между культурой-гегемоном и культурой меньшинств является восстановление и опосредование культурных практик, подвергающихся «институциональному забвению», которое в качестве инструмента контроля над памятью и историей становится одной из наиболее серьезных форм ущерба, наносимого культурам меньшинств. Следовательно, архивная работа как форма сопротивления памяти особенно важна для критической артикуляции миноритарного дискурса. С тех пор как в конце 60-х были основаны программы и департаменты по этническим и феминистским исследованиям, подобная архивная работа начала быстро развиваться. Впрочем, нельзя

пренебрегать и теоретической рефлексией, если в качестве задачи перед собой ставить недопущение низведения прежде маргинализированных продуктов культур меньшинств до уровня простого воспроизводства этнической и феминистской экзотики силами господствующей культуры. Такая теория обязана обеспечивать устойчивую критику сложившихся условий и действий институтов, которые продолжают легитимировать исключение и маргинализацию во имя универсальности. Необходимо постоянно помнить, что универсалистский гуманистический проект чрезвычайно избирателен, склонен поддерживать стабильность среди текстов и авторов административными мерами в качестве *единственной* гуманистической традиции, игнорируя или активно подавляя альтернативные традиции и позиции.

Критерии «несоответствия требованиям» или «недоразвитости», приписываемые господствующим гуманизмом текстам и авторам меньшинств, в конечном счете лишь обнаруживают ограничивающий (и ограниченный) идеологический горизонт господствующей, этноцентрической перспективы. Так как господствующая культура блокирует миноритарный дискурс, делая недоступными тексты меньшинств (или буквально через отсутствие издательств и библиотек, или, более тонко, посредством имплицитной теоретической перспективы, структурно слепой к проблемам меньшинств), одной из первых задач заново возникающей культуры меньшинства является прорыв академического окружения. В этом усилии теоретическая и архивная работа культуры меньшинства должны протекать совместно и целенаправленно: перманентная теоретическая критика аппарата господствующей культуры одновременно и облегчает задачу обнаружения и опосредования маргинализированных усилий, и позволяет осмыслить все значение специфических модусов сопротивления, – как и конкретных успехов, – содержащихся в этих работах.

Впрочем, ни теоретическая, ни архивная работа не избавляют от необходимости обоснования достижений и ценностей маргинализированных культур. Опасность здесь заключается в том, что эти культуры таким образом будут лишь восстановлены для «исполнения основной функции», как говорят об этом Делёз и Гваттари. Неосмысленное в теоретической перспективе простое подтверждение достижений дает само по себе только подтягивание локальных событий до уровня господствующей культуры, которая всегда рассматривает отдельное достижение меньшинства как результат возможностей «деполитизированной гуманности».

В ситуации универсальности гуманизма, который прежде всего выступает идеологическим постулатом (поскольку его границы в реальности не очерчены), такая преждевременная интеграция оказывается как раз тем, чего следует избегать. Тот, кто призывает к созданию разнообразных этнических и феминистских канонов, должен помнить, что канон делает возможным самоопределение и в конечном счете самолегализацию, которая способна подтолкнуть

к преждевременной интеграции. Но до сегодняшнего дня интеграция и ассимиляция никогда не имели равных условий, они осуществлялись именно как ассимиляция господствующей культурой. По отношению к ней синкретическое движение всегда асимметрично: представители господствующей культуры редко чувствуют себя обязанными хотя бы понимать этнические культуры, а вот меньшинства, чтобы выжить, должны освоить культуру гегемона. Вера в обратное означает или наивность, или озабоченность лишь своими интересами. Она отвергает тот факт, что борьба культур ведется в каждой сфере, всеми способами и, что самое главное, в том числе и на теоретическом уровне. К примеру, утверждать, что ты никогда не рассматривал себя как относящегося к меньшинству, и затем жаловаться на маргинализацию этнической литературы означает смешивать гордость за свою культуру с природой современной политической реальности. Такого рода смешения можно избежать, если теория работает в сцепке с архивным проектом: теоретическая и архивная борьба обязаны действовать сообща до тех пор, пока культура господства продолжает существовать глобально.

Миноритарный дискурс должен в равной мере быть осторожен и с «плюрализмом», который вместе с ассимиляцией продолжает оставаться Великой белой надеждой как консерваторов, так и либералов. Видимость плюрализма скрывает сохранение исключения как практики, поскольку наслаждаться им удается лишь тем, кто уже ассимилировал ценности господствующей культуры. Для такого плюрализма этнические или культурные различия являются не более чем экзотикой, легкой уступкой, от которой можно получить удовольствие без значительных изменений самого себя, надежно упрятанного в панцире господствующей идеологии. Такой плюрализм терпит существование сальсы и даже получает наслаждение от мексиканских ресторанов, однако он же налагает запрет на испанский как язык обучения в американских школах. И что еще хуже, отказывается признать классовую основу дискриминации и систематической экономической эксплуатации меньшинств, лежащую под культурой постмодерна.

Впрочем, нарождающаяся теория миноритарного дискурса не должна быть в своих импликациях всего лишь костатацией негативного. Скорее, критика аппарата универсалистского гуманизма должна пониматься как предпосылка позитивной теоретической задачи, которая становится возможной благодаря восстановлению исключенных или маргинализированных практик. Позитивная теоретическая работа включает в себя критическо-дискурсивное проговаривание альтернативных практик и ценностей, запечатленных в многократно испытавших репрессии, фрагментацию, притеснение и блокирование работах представителей меньшинств. Тем самым будет опровергнуто утверждение господствующей культуры, что объективные основания для маргинализации культур «меньшинств» содержатся в самой их недоразвитости. Более того, даже

сами различия, которые раньше всегда рассматривались в качестве симптомов регресса, могут быть позже пересмотрены в качестве ценностей, радикально противоположных ценностям господствующей культуры. Теория миноритарного дискурса существенна именно для целей подобной реинтерпретации, ибо, как оказывается на практике, нами легко может овладеть слепота господствующих теории и культуры к позитивным ценностям культуры меньшинств. Так как мы, критики от миноритарного дискурса, формируемся в рамках образовательного аппарата господствующей культуры и действуем в пределах его ограничений (хоть и достаточно мягких), то при попытках переосмысления всегда будем подвергаться опасности воспроизводства господствующей идеологии, пока скептически не взглянем на инструменты и методы нашей критики и традиционные категории эпистемологии, эстетики и политики. В задаче переоценки ценностей нашим основным резервом может быть наша же маргинальность.

К примеру, поспешно отбрасывая гуманистический плюрализм, теория миноритарного дискурса не должна ни впасть обратно в этничность или гендер как нашу априорную сущность, ни спешить с празднованием победы некоего «не-гуманистического» разнообразия. Скорее, этничные или гендерные различия должны рассматриваться нами как остаточные культурные элементы; они сохраняют память о практиках, которые должны были быть (и по-прежнему должны быть) подавлены для более эффективного производства субъекта капиталистической экономики. Теоретический проект миноритарного дискурса включает в себя выявление общностей в форме сходств между модусами подавления и борьбы, которые испытывают все меньшинства отдельно друг от друга, но испытывают именно как меньшинства. «Становление представителем меньшинства» – это вопрос не сущности (в чем нас убеждают стереотипы понятия меньшинства в господствующей идеологии), а позиции: субъект-позиция (subject-position) в конечном счете может быть определена только в «политических» терминах, т. е. в терминах следствия экономической эксплуатации, лишения гражданских прав, социального манипулирования и идеологического господства над миноритарными субъектами и дискурсами. Проект систематического проговаривания импликаций субъекта-позиции – как проект исследования сильных и слабых мест, утверждений и отрицаний, внутренне присущих этой позиции, – следует определять как *единственную* и *центральную* задачу теории миноритарного дискурса.

Тезис Делёза и Гваттари о том, что «малая» литература с необходимостью является коллективной, здесь находит свое подтверждение. Культуры меньшинств, как откровенно признал Фенон, прекращают свое «развитие» в рамках западной модели индивидуальной и расовой идентичности, но вместе с тем здесь тоже имеются возможности для коллективной субъективности, формируемой скорее в практике, чем в наблюдениях. Ибо коллективная природа

миноритарного дискурса является таковой не из-за недостатка талантов, как утверждают Делёз и Гваттари, но вследствие несовместимости с доминирующей политической и культурной ситуацией. В обществах, которые находятся на этапе перехода от оральной, мифологической и коллективной культуры к «рациональным» индивидуалистичным ценностям западных культур, автор в формах, подобных роману, перестает манифестировать коллективную природу социальной формации... Впрочем, здесь более важным является следующее: коллективная природа всего миноритарного дискурса также проистекает из того факта, что отдельные представители меньшинств всегда стремятся и оказываются вынужденными переживать самих себя в общем. Однако приведенные в негативную, производную субъект-позицию, подавленные индивиды отвечают трансформацией этой позиции в коллективную как позитивную. В этом заключается основание широкой коалиции меньшинств: несмотря на громадные различия между отдельными репрессированными культурами (различия, которые нам необходимо сохранить), все они занимают одну и ту же «низшую» культурную, политическую, экономическую и материальную субъект-позицию по отношению к гегемонии Запада. И если важно избегать гомогенизации культурных различий, то не менее важно и признавать общее политическое основание миноритарной борьбы. Попытки меньшинств отрицать гегемоническое отрицание себя – одна из фундаментальных форм утверждения.

Для теории миноритарного дискурса актуален и следующий вопрос: какие перемены повлечет за собой «становление представителем меньшинства» в теории и педагогике? Очевидно, эта проблема предполагает глубокие трансформации культурного и «гуманистического» образования. На уровне содержания достаточно легко пересказать, какой материал потребуется для «продвинутых» программ, но на практике этого достаточно сложно достигнуть, что подтвердит любой делавший такую попытку. На уровне формы новый теоретический синтез влечет не только изучение различного материала, но и эффективную трансгрессию существующего дисциплинарного деления. К примеру, изучение культур меньшинств не может вестись без как минимум соответствующего знакомства с социологией, политической теорией, экономикой и историей; с другой стороны, специфика борьбы, воплощенной в культурных формах, тоже не должна остаться незамеченной. Основанием для подобных перемен в методах педагогики является отказ от предпосылок универсальности тех или иных культурных продуктов и сопутствующая этому положению тенденция к прочтению текстов культуры исключительно ради репрезентации ими «эстетических» эффектов и «сущностных» человеческих ценностей. Констатация непременности эстетической свободы и непредубежденности служит оправданием политической безмятежности академических институтов. Это оправдание должно быть отвергнуто как маскирующее более чем реальный ущерб, нанесенный меньшинствам господствующей культурой.

III

В ходе постепенного, но необратимого процесса переоценки ценностей, который в силу сложившихся обстоятельств движется к систематическим формулировкам только посредством спонтанного разрешения парадоксов, роль интеллектуала становится вдвойне проблематичной. Миноритарный интеллектуал дважды маргинализируется институциональными структурами, в рамках которых он обязан работать (и которые являются такой же частью практик повседневного мира в современном западном обществе, как фабрика или дом). Он может принимать коллективную природу культур меньшинств, однако оказывается отрезанным от этих культур теми привилегиями, которые ему предлагают образовательные институции, что составляет часть их гомогенизирующей функции. Зачастую миноритарные интеллектуалы маргинализируются также и в рамках самих институций, иногда вследствие расовой или сексуальной дискриминации, но чаще (что более важно, так как мы рассматриваем вопрос функционирования структуры) в результате систематического задвигания проблем меньшинств на периферию академических исследований. Это двойное отчуждение миноритарного интеллектуала сложно обличить, ибо обе эти формы неизбежно обнаруживаются в различных проявлениях позднекапиталистического общества, таких как систематическая эксплуатация миноритарных групп, феминизация бедности, демонизация народов третьего мира и истерия гомофобии. Двойное отчуждение миноритарных интеллектуалов происходит не от универсальной аномии[2] духа в материальном мире и даже не от «внутренних трудностей» теоретической деятельности, в которую они вовлечены. Оба аспекта этого отчуждения коренятся преимущественно в разделении труда, востребованного экономической целесообразностью и стремлением к дискриминации альтернативных модусов рациональности как «онтологического Другого» (С. Винтерс).

К несчастью, столь систематически производимое отчуждение нельзя преодолеть через желаемую идентификацию с абстрактно идеализированным «миноритарным коллективом», так как и отчуждение миноритарного интеллектуала, и коллективная идентичность, которая может возникнуть в борьбе с господством, являются двумя сторонами одного и того же процесса рационального разделения труда – двумя взаимодополняющими модусами того ущерба, который им наносится. Для того чтобы разрешить эту ситуацию, необходимо сочетать труд теоретической критики и практическую борьбу, которые определенно примут самые разнообразные формы в различных сферах. И хотя интеллектуал не имеет возможности предписать, что должно быть сделано в других сферах, в академической среде необходимо достигнуть таких трансформаций, которые обязательно повлияли бы на общую ситуацию.

Прежде всего здесь мы должны обратить внимание на критику, переформулирование традиционной роли гуманистических интеллектуалов и дисцип-

линарное разделение, санкционирующее эту роль. Системная функция гуманистических интеллектуалов в конечном счете заключалась в легитимации ряда проявлений дискриминации, затребованных экономическим и социальным господством. Притязание гуманизма на универсальность, будучи само по себе утопией, противоречит развитию мировой истории, через которую его необходимо достигать. Соответственно, реальная эксплуатация легитимируется из перспективы бессрочно отложенной универсальности. И хотя феномен эксплуатации легко критиковать из каких угодно позиций, критика рационального, лежащего в основании того различения, которое легитимирует эксплуатацию, в систематическом виде невозможна без включения в нее критики традиционного гуманизма.

В этом заключается отличие объективного отчуждения, которое миноритарные интеллектуалы пытаются преодолеть, от пафоса отчуждения, которым страдает традиционный гуманизм: миноритарный интеллектуал ситуационно противопоставлен отчуждению, в то время как традиционный интеллектуал пытается либо согласовать характеристики чужого с типичными для универсального, либо (в современной, изощренной модернизации этого предыдущего способа) принять отчужденные условия труда как объективную реальность «профессионализма». Зная, что эксплуатация и дискриминация не являются ни неизбежными продуктами универсальной истории, ни рационально оправданными, а только проявлениями всегда конкретных исторических событий, миноритарный интеллектуал активно участвует в критике тех структур, которые легитимируют репрессии.

Миноритарный интеллектуал должен активно участвовать в пересмотре стратегии «позитивных действий», что в гуманитарных науках означает создание специальных подразделений – отдельных кафедр этнических, феминистических исследований и (с подозрительной редкостью) исследований проблем нетрадиционной сексуальной ориентации – которые принято отодвигать на периферию университетов или ограничивать трудоустройством одного-двух представителей меньшинств на крупной кафедре. Подобные действия обычно оканчиваются всего лишь небольшим прибавлением миноритарных интеллектуалов в академической среде. Вот почему нам следует отойти от критерия «численного присутствия» и специальных программ. От институций и самих себя мы обязаны требовать интеллектуального эквивалента «позитивным действиям». Во-первых, мы должны помнить, что «гуманизм», который систематически игнорирует все вопросы, связанные с отношениями господства (а про это нам известно по меньшей мере с того момента, когда М. Арнольд определил объект господства как царство анархии), является в определенном смысле полным банкротом. А поскольку отношения господства пронизывают все стороны не только нашей личной и социальной, но и культурной жизни, критика культуры, игнорирующая подобные отношения, в лучшем случае будет всего

лишь искаженной. С точки зрения меньшинств, жизнеспособный гуманизм должен сосредоточиться на критике господства. Во-вторых, большинство тех, кто удерживает власть, и тех, чьи субъект-позиции защищены превалирующей гегемонией, будут скорее заинтересованы в эффективном использовании власти, чем в проверке ее на злоупотребления. Напротив, те, кто находится под властью господства, раньше других поймут разрушительные эффекты злоупотреблений власти; они, что демонстрирует современное творчество черных женщин, находятся в лучшем положении для документирования и анализа того, как власть разрушает «человеческий» потенциал своих жертв. Проблемы жертв господства должны быть в центре не только миноритарного дискурса, но также и не-европейского, не-эстетизирующего «гуманизма» – то есть всего утопического устремления к полному освоению человеческого потенциала.

IV

Миноритарный дискурс предполагает, скорее, постоянное возвращение теории к конкретным проявлениям господства, чем отделение культуры в обособленную сферу, что должно исключать обозначение опыта любой миноритарной группы как в некотором смысле «привилегированного». Поскольку господство действует через подгонку всего и вся к универсальным константам, стратегии доминируемых индивидов и групп должны оставаться подвижными как в своих объектах, так и в своих критериях обобщения. Уместным здесь будет вспомнить критику С. Винтерс в ее работе о различных «измах», которая выделяет отдельные черты «онтологической инаковости» как уникального поля политического действия: тактические задачи, которые определяют подобные маневры, тоже стремительно окостеневают в новых привилегиях, оставляя после себя бедность и дискриминацию. Критика прошлых и текущих практик меньшинств предполагает, с одной стороны, что меньшинства должны все время формировать и реформировать постоянно расширяющиеся общности и что, с другой стороны, материальные и интеллектуальные формации, которыми конституируются «меньшинства», должны подвергаться возрастающему давлению. Эти две программы обязаны дополнять друг друга; критика современного базиса дисциплинарного разделения в рамках академических институций и постепенное, на первых порах экспериментальное производство новых синтезов и корпусов знания когда-то непременно приведут к эрозии тех структур, которые оправдывают маргинализацию «специальных программ». Со временем экспериментальные синтезы проложат дорогу систематическому опровержению псевдонаучных и псевдорациональных формулировок, на основе которых меньшинства продолжают оставаться притесненными.

Глядя из нашей с необходимостью ограниченной перспективы, представляется верным, что на какие бы дискурсивные сдвиги ни оказались способны

меньшинства, какие бы их практики ни были эффективны, они по большому счету все еще останутся неудовлетворительными, поскольку реальное принятие различий и разнообразия еще долго будет уступать тем, что можно наблюдать сейчас в любой сфере западного общества. Реализация цели подлинного принятия различий будет зависеть не от эпохального прорыва на дискурсивном уровне – здесь я сохраняю значительную долю идеализма, – но от радикальных трансформаций материальных структур эксплуатации. Эффективность любой новой формации, которую мы могли бы себе только представить, может быть основана только на таких трансформациях, и думать иначе в контексте продолжающегося геноцида, эксплуатации и технологического уничтожения – значит утешать себя иллюзиями. Но из этого вовсе не следует, что мы должны низводить интеллектуальную работу к адвентизму, идеалистическому ожиданию исторически неизбежного прорыва новой классовой формации, достаточно мощной, чтобы «сокрушить систему». Возможностей для непосредственного вмешательства всегда предостаточно, и они весьма разнообразны – большая часть понятий критического миноритарного дискурса формируется именно в практиках заинтересованных меньшинств. Хвататься исключительно за роль «миноритарного интеллектуала» как за единственно возможную идентичность бессмысленно там, где процесс рационального разделения труда делает из каждого современного субъекта фрагментированную на множественность идентичность, которая функционирует в один момент как «профессор», а в другой – как «феминистка-лесбиянка». Выгода, которую можно извлечь, находясь в такой ситуации, заключается в признании того, что эти множественные идентичности ни редуцируемы, ни герметизированы по отношению друг к другу, что не существует сферы универсального и объективного знания или сугубо экономической рациональности, что порожденное в одной сфере может сообщаться с другой и что институциональные границы всегда будет необходимо переступать в интересах политической и культурной борьбы. Поскольку практики, возникающие в любой из этих сфер, продолжают соотноситься с фундаментальной целью общества, основанного на возможности добровольного *экономического* самоопределения (единственном основании, на котором может базироваться эффективное политическое или культурное самоопределение), они не становятся изолированными и абстрактными утопическими действиями.

Попытки критического миноритарного дискурса через критику господствующих структур, склонных редуцировать человека к единичному универсальному образу, создать социальные и культурные формации, терпимые к различиям, придают ему сходство с постструктурализмом и постмодернизмом. Но здесь важно не терять различие между дискурсами меньшинств и представителей стран третьего мира, с одной стороны, и соответствующих западных интеллектуалов – с другой. Прежде всего, миноритарные тексты, формально упо-

добленные постмодернистским, не следует рассматривать в контексте распадающегося буржуазного субъекта. Конечно, частично они совпадают – особенно в аспекте гендерной проблематики. Да и методологически миноритарные тексты во многом обязаны критическому прочтению трудов постструктуралистов. Однако если изначальные идеи постструктурализма находятся в рамках западной традиции и нацелены на деконструкцию ее принципа формирования идентичности «изнутри», то критически важным отличием в ситуации с меньшинствами является необходимость поступать (в силу социального бытия) с позиции объективной не-идентичности, укорененной в их экономической и культурной маргинализации *vis-a-vis* «Западу». Эта не-идентичность, которую западные интеллектуалы пытаются воспроизвести дискурсивно, для меньшинств дана их социальным существованием. Но, будучи такой данностью, она не может никоим образом рассматриваться в качестве показателя той освобожденности (даже формальной или абстрактной освобожденности), которую постструктурализм предлагает без привязки к актуальному процессу борьбы. Не-идентичность меньшинств остается знаком того материального ущерба, которому только и способна быть адекватным ответом борьба, а не ироническая дистанция. Вместе с тем поскольку материальный ущерб оправдывается гуманистическими институциями и их универсальными притязаниями, то и в миноритарном дискурсе мы имеем в качестве логического заключения демистификацию «образа человека». И конечно, не-идентичность, переживаемая меньшинствами как подавляющий эффект западных философий идентичности, является наиболее веским аргументом в пользу того, что строго критический миноритарный дискурс, позитивно изменяя дискурсы, возникающие из этой не-идентичности, не должен просто впадать в оппозиционные по своему происхождению утверждения о сущностной этике или гендерной идентичности. В миноритарном дискурсе абстрактные философские вопросы о сущности и этике трансформируются в практические задачи; единственный конкретный ответ на вопрос «Что есть или должно быть?» – это вопрос «Что еще необходимо сделать?».

Перевод с английского Александра Филатова

Примечания

1 Трепет (фр.) – прим. пер.

2 Падение нравов в обществе (книж.) – прим. пер.

Евгения Иванова

ГЕНДЕРНЫЕ ИСТОРИИ*

Сборник «Гендерные истории Восточной Европы», как отмечено в своеобразном введении, задумывался в «продолжение международной конференции «От Истории к истории: женская и гендерная история в странах переходного периода», организованной в сентябре 1999 г. в Минске Центром гендерных исследований Европейского гуманитарного университета» (с. 5). Эта конференция привлекла более 60 исследовательниц и исследователей из 19 стран мира.

Хотя гендерная и женская история – сравнительно недавно сформировавшиеся направления современной исторической науки, они получили довольно широкое распространение во многих странах мира. Особенно динамично «возвращение женщин истории и истории женщинам» происходит в странах Европы и Америки. И если традиционная историография основное внимание обращала на глобальные исторические события (войны, революции, создание конституций) или крупных политических деятелей-мужчин, то особенностями нового направления стало смещение старых и расстановка новых акцентов в истории общества. Подобная ревизия истории включает в себя несколько процессов. Во-первых, делается попытка «открыть», вернее, «вспомнить» неизвестных великих женщин. Во-вторых, изучаются те экономические и социальные условия, из-за которых шансы приобрести широкую известность в области публичной политики для женщин были сведены к минимуму. Помимо отмеченного – и это один из самых важных мо-

* *Гендерные истории Восточной Европы*. Сборник научных статей / Под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой, А. Пето. Мн.: ЕГУ, 2002.

ментов, – идет переосмысление самой истории как научной дисциплины. Сомнению подвергаются такие категории, как «историческая объективность», «исторический факт», «важное историческое событие», пересматриваются основы для периодизации истории и т. д.

Но это все «на Западе». А что у нас? Подавляющее большинство белорусских историков не знакомы не только с принципами и идеями нового «деконструктивистского» подхода в истории, но и с самим термином «гендер» (на мой взгляд, это типично и для других стран бывшего Советского Союза). Кроме того, это отсутствие «знакомства» с разработками по женской и гендерной истории западных исследовательниц/исследователей дополняется и отсутствием осмысления специфического социального опыта восточноевропейских стран.

Рецензируемый сборник в определенной степени попытался восполнить это отсутствие. Поскольку книга является «продолжением» конференции, то очевидно, что задачи, которые ставили перед собой организаторы и редакторы, – сходны. По мнению Елены Гаповой, руководителя минского Центра гендерных исследований, основными задачами «Гендерных историй Восточной Европы» являются попытки «проанализировать результаты двадцатилетнего развития гендерной истории и ту роль, которую это направление сыграло как в изменении парадигмы исторического познания, так и в стимулировании гендерных исследований в целом; осуществить сравнительный анализ исторического положения женщин и форм их деятельности в контексте Западной и Восточной Европы; ...привлечь внимание... к историческим и национальным особенностям процессов социального и культурного конструирования как мужского, так и женского пола»[1].

Идейное и содержательное своеобразие данной книги представлено редакторами (Е. Гаповой и А. Усмановой) в «открывающей» сборник статье «Размышления на темы географии и истории». Как говорят сами авторы, поводом для объединения в одном сборнике статей, посвященных исследованиям по столь различным темам, послужили две ключевые идеи – Восточная Европа и гендерная история (с. 5). Причем авторы подчеркнуто рассматривают Восточную Европу именно как «*идею*» – Идею региона, который заново артикулирует себя, пытается себя осознать и осмысливается другими; идею, имеющую свою историю, идеологию, традицию моделирования и означивания в соотнесении с политико-экономическими интересами тех, кто артикулирует ее. Вопросы географии связываются с проблемами истории, и ставится вопрос о формах и условиях существования знания, об обладании правом голоса для тех, кто находится «вне доминирующей позиции на поле символического господства» (с. 7). Размышляя над известным вопросом Г. Спивак «могут ли угнетенные говорить?», исследовательницы акцентируют взаимосвязь между *полом*, т. е. позицией в иерархии угнетения, *властью* и *возможностью говорить* публично.

27 статей сборника объединены девятью темами. Первая касается вопросов соотношения/взаимоотношения статуса, основных идей и принципов женской и гендерной истории, а также вопросов методологии исследований. Данный раздел представлен тремя статьями. В материале К. Оффен «Оглядываясь назад – размышляя о будущем: проблемы женской и гендерной истории после встречи в Беладжио (1989)» затрагивается ряд важных и дискуссионных для женской истории вопросов: существует ли история женщин как таковая? как соотносятся «женская история» и «гендерная история»? какова необходимость гендерного подхода в истории? каков дисциплинарный статус женской/гендерной истории? каковы принципы исторического изучения вопросов пола (не только женского)?

Статья А. Пето «Заметки по женской истории: нетрадиционные феминистки» – это попытка осмыслить опыт женской истории в странах Западной Европы и Северной Америки, а также опыт существования и перспективы развития исследований по женской истории в странах Восточной Европы. Автор отмечает ряд проблем, с которыми сталкиваются женские историки из Восточной Европы: недостаток феминистской литературы об этом регионе; непоследовательный, прерывистый характер женской истории, негативное отношение к феминисткам, «соревнование» в написании истории между разными нациями и т. д. В связи с этим А. Пето предлагает уйти от национальных мифов и ориентации на написание национальной истории. В то же время автор утверждает, что пока «феминистские историки не будут обращать должного внимания на исследование национальных историй, их труд останется недоступным большей части человечества» (с. 28).

Одной из самых интересных статей сборника, на мой взгляд, является статья А. Усмановой «Визуальный поворот» и гендерная история». Работа посвящена дискуссии о тех «специфических отношениях, которые начали складываться относительно недавно между историей, гендерной теорией и изучением визуальной культуры» (с. 39). Новой модели познания необходимы новые, отвечающие ее целям и задачам способы репрезентации. Но как может гендерная историография при выражении и передаче своих идей избежать «репрессии со стороны Буквы», которой присущи сексизм, традиционность и вытесняющий характер? В качестве альтернативы письменной истории А. Усманова предлагает анализ визуальных медиа. Излагая свое видение того, как и когда история может быть визуальной, автор также затрагивает методологические вопросы проведения подобных исследований и показывает, какие задачи и проблемы призвана решить (и уже решает) «визуальная история». Использование этой стратегии особенно полезно при проведении исследований в рамках гендерной истории, поскольку позволяет «исследовать статус и роль женщины в ту или иную историческую эпоху во всем многообразии способов репрезентации женского опыта и ментальных установок во всей их

противоречивости, вскрыть специфику представления о женщине в недрах коллективного бессознательного (патриархального) общества, провести сравнительный анализ визуальной репрезентации мужчин и женщин той или иной эпохи» (с. 50). Пример практического применения вышеизложенных идей А.Усманова демонстрирует в последней части своей работы, где проводит анализ фильма «Третья Мещанская».

Второй раздел сборника «Феминизм до феминизма: история феминистского движения в Восточной Европе» представлен статьями трех исследовательниц – Р. Дж. Ратчилд, К. Даскаловой и Н. Новиковой. Все они освещают проблемы женского движения, а также артикуляции интересов женщин (причем как со стороны самих женских движений, так и с позиций доминирующей или претендующей на доминирование идеологии).

Р. Дж. Ратчилд («Возвращение женской истории: пол, класс и феминизм в дореволюционной России») и Н. Новикова («Всероссийский союз равноправия женщин (1905–1914 гг.): к вопросу о характере русского феминизма») обращаются к теме феминистского движения в дореволюционной России и в первые годы существования Советского государства. Обе статьи показывают, что феминизм – не чуждое явление для России. Ратчилд сосредотачивает свое внимание на взаимоотношении феминизма и большевизма в дореволюционной и послереволюционной России, а также исследует вопрос о том, почему феминизм был заклеймен большевиками как «буржуазное» явление. Большое значение исследовательница придает анализу классовой позиции феминисток. Один из основных акцентов в работе Ратчилд сделан на «славных традициях» феминистского движения: «Россия была пионером в вопросах женского образования, политического равноправия женщин, а также женских организаций» (с. 76).

Работа Н. Новиковой исследует феминистское движение в России в предреволюционные годы с несколько иных позиций. Новикова делает упор на взаимоотношения женского движения с другими общественными движениями того времени, на самоидентификацию женщин, решивших участвовать в общественно-политической борьбе, а также на взаимоотношения внутри партий. Как пишет автор, «феминистское движение в России никогда не достигало масштабов, сопоставимых, например, с суфражистским движением в англосаксонских странах. Следует помнить также, что развитие женского движения в царской России было затруднено существованием репрессивного режима» (с. 87).

К. Даскалова («Дискурсы о женщинах в болгарской культуре на рубеже XX столетия») посвятила свою работу исследованию различных дискурсов (традиционалистский, неотрадиционалистский, эмансипационный), сложившихся в болгарском обществе и артикулирующих определенные образы женственности (и сопутствующие им нормативные элементы), женскую сущность и ее предназначение. Автор не только описывает данные дискурсы и отношение их

к женщинам, но и пытается найти предпосылки и причины их появления и функционирования.

Следующая тематика сборника – соотношение и взаимовлияние двух воображенных/сконструированных сообществ: гендера и нации. Этот раздел представлен тремя исследованиями: «Между войнами: женский вопрос и национальные проекты в Советской Белоруссии и Западной Беларуси» Е. Гаповой, «Гендер и борьба за публичное пространство на Староместской Площади в Праге» С. Пейсис и «Социальная работа и политическая власть в переходный период: попытка сравнения» Б. Ваалдейк.

Особый интерес с точки зрения исследовательских тем и категорий, а также выводов, на мой взгляд, представляет статья Е. Гаповой. В тексте анализируется, из «каких понятий складывается «женский вопрос» в межвоенное двадцатилетие (1921–1939) в процессе формирования национальных субъектов в Советской Белоруссии и Западной Беларуси» (с. 100), рассматривается «национальное» как основание/категория для сравнения/анализа ситуаций двух стран, находящихся в процессе «созидания нации как политического проекта» (с. 100) через призму обсуждения женского вопроса. Используя различные методики (от анализа стихов, лозунгов и публикаций того времени до приведения соответствующей статистики, использования методологий и источников как традиционной исторической науки, так и устной истории), исследовательница показывает отличия и сходство двух версий женского вопроса, предлагаемых национальными проектами исследуемых стран. Иными словами, речь идет о роли женщин в осуществлении национальных проектов.

Отметим, что обе версии решения женского вопроса рассматривали женщин как группу, чьи права не признаны, и стремились изменить ситуацию. Однако это стремление было движущей силой ровно до того момента, когда общество подошло к черте, от которой нужно было либо возвращаться к прежнему порядку вещей, либо менять весь гендерный порядок, а вслед за ним и социальное устройство.

Статья С. Пейсис посвящена исследованию взаимосвязи между планировкой публичного пространства городов, политическими целями и ролью гендера в конструировании национальных символов на примере организации Староместской площади в Праге. Исследовательница анализирует скульптурную композицию, посвященную Яну Гусу – символу освободительной борьбы чехов, – а также Колонну Девы Марии и их символическое значение. Основные выводы ее работы заключаются в установлении того, что национальные символы содержат сильные гендерные компоненты. Причем сами эти символы находятся в постоянном развитии, и их анализ может помочь понять, как политические и общественные деятели представляют себе нацию и как это связано с реальными гендерными отношениями в обществе.

Работа Б. Ваалдейк представляет собой попытку сравнения социальной сферы и политической власти в переходные для общества периоды. В своей статье она рассматривает, как изменялись роли и значение женщин – социальных работниц в Нидерландах в военное и послевоенное время и различные исторические подходы к изучению этих изменений, а также восприятие социальными работницами себя и своей деятельности.

Четвертый раздел сборника посвящен проблемам устной истории и затрагивает такие вопросы, как методология «собирания» устных историй, конструирование и функционирование памяти, построение нарративов мужчинами и женщинами, травмирующие события и их значение в жизни людей. Этой тематикой объединены две статьи трех исследовательниц – Э. Хорнунг, А. Рош и М.-К. Таранже.

Статья «Интрактивное конструирование гендера в браках во время Второй мировой войны в Австрии» Э. Хорнунг базируется на нескольких основных идеях: во-первых, это идея Дж. Батлер о перформативном характере гендерной идентичности, т. е. идентичности изменчивы во времени как относительно социума, так и относительно и самих индивидов (с. 143). Во-вторых, это идея о том, что гендерная идентичность женщин и мужчин в супружеских отношениях конструируется в процессе взаимодействия и коммуникации (с. 144). В своей работе автор попыталась выявить, «в какой степени идентичности опрашиваемых формировались в соотношении с категорией «гендера» в зазоре между рассказанной и прожитой жизненной историей» (с. 146). Для этого Хорнунг опрашивала семейные пары, которые образовались в начале или во время Второй мировой войны. Исследовательница сделала выводы о значимости публичной сферы в рассказах мужчин о своей жизни и частной сферы – для женщин, а также о роли и значении желаний и фантазий в конструировании своей идентичности и образа партнера.

В статье А. Рош и М.-К. Таранже «Жанр устной истории и гендерные исследования: женщины рассказывают о миграции» представлены результаты экспериментального исследования, проводимого в течение нескольких лет. Основной целью исследования стал сбор исторических, социологических и антропологических данных об опыте эмигрантов (в большинстве своем женщин) в период с 1930 по 1945 г. Статья описывает опыт женщин и их семей, которым по каким-либо причинам пришлось покинуть свои родные страны и переехать во Францию, и те трудности, с которыми им довелось столкнуться. Главным выводом проделанной работы является то, что как устная, так и биографическая история способна осветить многие сложные социальные феномены, но самое главное – может способствовать созданию истории, в которой женщины являются субъектами.

Следующий раздел книги включает в себя три статьи: «Моя дорогая и единственная»: Божена Немцова и женская дружба» Д. Франчиковой, «Повседнев-

ная жизнь гомельчанок в начале XX в.» О. Ященко и «Гендерные отношения в белорусской деревне (1921-1928)» И. Куркова. Все эти исследования имеют своей целью донести до аудитории ранее не изучавшиеся, либо не обобщавшиеся, либо неопубликованные факты. Именно поэтому все вышеупомянутые статьи объединены разделом «Неизвестные страницы женской и гендерной истории».

Исследование Д. Франчиковой посвящено дискуссии о взаимоотношениях женщин в истории и роли, которую подобные связи играют в написании и переосмыслении истории женщин. Франчикова исследует романтические отношения Божены Немцовой – известной чешской писательницы, поэтессы и участницы чешского патриотического движения сопротивления австрийскому господству – с женщинами и значение этих отношений для жизни и творчества писательницы. Чешская историк предлагает свою интерпретацию некоторых писем Немцовой к мужчинам (которые довольно подробно исследованы), а также совершенно новый взгляд на ее переписку с женщинами (которой до этого уделялось незначительное внимание). Переосмысление и новое прочтение жизни и текстов Божены Немцовой, равно как и других чешских женщин, уделяя особое внимание опыту женской дружбы, по мнению Франчиковой, могут привести к новому восприятию смысла их жизни и творчества. Кроме того, результатом такого подхода может стать более полное и глубокое понимание места и роли женщин в чешской истории (с. 175).

Очень содержательной и информативно насыщенной является статья О. Ященко. Основная тема ее исследования – повседневная жизнь гомельчанок в начале XX в. Изучив довольно обширный материал (архивные материалы, материалы Первой всеобщей переписи населения Российской империи, гомельские периодические источники начала века, статистические губернские обзоры, а также ряд монографий по разным темам), автор обобщает и анализирует полученные сведения. Автор объединил в одно целое как данные, которыми оперирует традиционная историческая наука (количественный, этнический, социальный состав женского населения в Гомеле в исследуемый период), так и данные, которые традиционно не считались исторически значимыми – повседневная жизнь жителей Гомеля (особенно женщин) и частная сфера жизни общества. Так, например, статья изобилует информацией об общем виде города, о его восприятии горожанками, о событиях, важных для города и его жителей, о предпочтительных формах досуга женщин разных сословий, о том, что их интересовало и волновало, об их потенциальных профессиональных возможностях, о доступности товаров «для женщин», о способах заботы о своей красоте и т. д. Сведения по вопросам здравоохранения, воспитания детей, поведения «барышень на выданье» и моды делают статью особенно «живой» и увлекательной.

Интересна статья И. Куркова. В этой работе автор сосредоточил основное внимание на исследовании специфики и динамики развития гендерных отно-

шений в белорусской деревне. Интересующий его период – 1921–1928 гг. – вместил в себя радикальную трансформацию основных принципов в отношении крестьянства (от нэпа до форсированной коллективизации). Используя обширный архивный материал, Курков анализирует процесс решения «женского вопроса» в советской белорусской деревне времен нэпа. Одним из центральных в данной статье является исследование деятельности женсоветов, их роли и значения, а также причины их закрытия. В совершенно новом ракурсе представлена политическая активность крестьян, вернее, *крестьянок*. Благодаря проведенному исследованию, как на проявленной пленке, становятся видимыми результаты деятельности крестьянок-общественниц, значение их активности и те трудности, с которыми женщинам приходилось сталкиваться и которые приходилось решать самим. Как справедливо отмечает Курков, хотя «в учебниках по истории Беларуси содержится немало сведений о классовой борьбе в деревне, но при этом ничего не сообщается о борьбе мужей с женами-общественницами, говорится о «возросшей активности масс», но не уточняется, что формы проявления активности крестьянок серьезно беспокоили руководство компартии»(с. 208).

Седьмой раздел «Гендерных историй...» посвящен тем социальным группам, которые маркируются как «униженные и оскорбленные» (что часто означает оправдание или основание их маргинализации) и зачастую несут двойную ношу негативного отношения к себе. Статья З. Мржевич «Цыгане Сербии: этнография насилия» представляет собой эмоционально окрашенное исследование жизни сербских цыган и отношение к ним со стороны других социальных групп. Используя свой опыт работы волонтером горячей линии SOS, а также материалы, полученные в ходе интервьюирования цыган, Мржевич показывает не только те ужасные условия, в которых приходится существовать цыганам, подвергаясь постоянному расизму и дискриминации, но и тем структурным причинам, которые не позволяют большинству из них изменить свою жизнь. Еще более плачевным, по мнению автора, является положение цыганских женщин, подвергающихся двойному угнетению: по этническому и половому признаку. Кроме того что цыганки должны выполнять работу по дому и заботиться о детях и муже, они вынуждены еще и содержать себя, своих детей и мужей. Но это не единственные трудности в их жизни – большинство цыганских женщин с ранних лет подвергаются частому насилию со стороны мужей, отцов, братьев.

Работа Д. Хютхер «Непристойность женщин» и «низость евреев»: нищета в описаниях Берлина и Галиции в XIX в.» исследует то, каким образом «оформляются» дискурсы необходимости проведения реформ, а также значение и роль в этих дискурсах женских образов и образов евреев на примере Берлина и Галиции. Литературное описание нищеты рассматривается автором как дискурсивная стратегия в легитимации определенного общественного порядка. Так, например, нищета в Берлине была представлена женскими образами (несча-

стной матери или развратной молодой женщины), тогда как нищета в Галиции ассоциируется с «грязью» и «убожеством» евреев. Использование «женщин» и «евреев», по мысли Хютхер, служило одним и тем же целям: созданию дистанции между теми, кто судит, и теми, кого судят; оправдыванию вмешательства в жизнь тех, кто маркированы как «непродуктивные». Но, кроме того, и для принуждения к проведению реформ, причем с одновременным определением компетентных в исполнении модернизационных проектов групп.

Исследование С. Рогач и С. Шимуковича («*Секс-торговля: столетняя традиция?*») затрагивает вопросы секс-торговли, основным товаром которой являются женщины. И хотя сегодня среди главных причин этого широко распространившегося явления называют процесс глобализации, экономический кризис и тому подобные «сбои» современной мировой системы, авторы статьи показывают, что проблема торговли живым товаром обнаружила себя уже давно. Еще на рубеже XIX–XX вв. многие правовые и общественные организации говорили об этой проблеме и пытались ее решать. Описывая меры, которыми пыталось бороться общество с секс-торговлей, исследователи констатируют факт их низкой эффективности. Одновременно с этим они предлагают ряд необходимых для борьбы условий, общая идея которых сводится к необходимости изменения отношений власти и подчинения между полами.

«Гендер и война: вспоминая о разном» – тема следующего блока статей, представленного работами Б. Эпштейн, Б. Эйнхорн и С. Мешковой.

Б. Эпштейн («Возвращение в Восточную Германию: гендерно маркированный и еврейский опыт») сосредоточила свое внимание на движении Сопротивления в гетто Вильнюса и Каунаса, и в особенности на значении женского участия в нем. В связи с этим автор исследует ряд проблем: откуда произошло Сопротивление, какова была роль женщин в развитии этого движения, как гендерная идентичность влияла на решение присоединиться к движению, почему участие женщин в Сопротивлении было столь массовым и т. д. Основываясь преимущественно на устных историях участниц движения Сопротивления, Эпштейн приходит к заключению о том, что женщины играли довольно значительную роль в развитии подпольного движения в гетто. Возможность их массового участия обуславливалась как склонностью самих женщин заниматься этой деятельностью, так и готовностью мужчин принимать их в этой роли, что было обусловлено, по мнению Эпштейн, подвижностью гендерных ролей среди восточноевропейских евреев. Относительная подвижность гендерных ролей была связана с тем, что подполье в гетто стало продолжением довоенных молодежных организаций (в основном левого толка), которые преимущественно состояли из представителей студенчества – среды, где существовало относительное равенство.

Исследование Б. Эйнхорн («Возвращение в Восточную Германию: гендерно маркированный и еврейский опыт») также строится на устных историях

еврейских женщин, но объектом исследования для нее становится опыт по возвращению еврейских семей в Восточную Германию после окончания Второй мировой войны. Основными проблемами, освещаемыми в данной работе, являются, прежде всего, «взаимосвязь личного и политического в процессе формирования идентичности на фоне политических и социальных сдвигов в Европе середины XX в. ... каким образом эти... изменения повлияли на жизни людей» (с. 268). Исследуются категории памяти и истории, вопросы сочетания гендерной идентичности с политической и этнической, а также рассматриваются различия в мотивации возвращения и особенности переоценки своего опыта мужчинами и женщинами.

Работа С. Мешковой («Реконструкция Второй мировой войны в латвийской женской мемуаристике 1990-х годов») посвящена особенностям реконструкции Второй мировой войны в латвийской женской мемуаристике 1990-х гг. В этой статье обсуждаются проблемы памяти и ее историко-культурного функционирования, рассматриваются существующие тенденции анализа этих понятий, а также специфика конструирования коллективной памяти в странах бывшего Союза – виктимизация как средство формирования идентичности. Кроме того, С. Мешкова исследует формы воспоминаний о войне в европейской мемуаристике предпоследнего десятилетия XX в. и рассматривает, каким образом происходит реконструкция войны и периода оккупации в латвийской женской мемуаристике.

Восьмой раздел сборника посвящен вопросам, находящимся на пересечении проблематик пола и права. Статья «Карательные практики и гендерная утопия» И. Дунаевой посвящена влиянию карательных практик (в частности, телесных наказаний) на осуществление «гендерной утопии», под которой автором подразумевается романтический проект гендерных отношений, сопровождающийся духовной андрогинией, понятой как «идеально нормативный конструкт, задающий направление для устранения дуализма, разорванности реальности, для преодоления несовершенства мира» (с. 322). Исследуя Карские события, И. Дунаева задается вопросом: почему столь важным и принципиальным для «политических заключенных», а в особенности для женщин, стало положение о применении к ним телесного наказания. Выводы, к которым приходит исследовательница, неожиданны. Введение физического воздействия представляло собой угрозу утопии социального и полового равенства. Это связано с тем, что, во-первых, происходила дискриминация политических заключенных и низведение их до статуса «обычных уголовников» (что угрожало их сообществу «привилегированных», но главное – равных), во-вторых, телесное наказание женщины за проступок, который карался бы смертью для мужчины (а именно с этого начались Карские события), означало дискриминацию по признаку пола и угрожало андрогинной утопии.

Статья «Преступления стыда и страха: женская преступность в Литве в XIX веке», написанная Р. Праспальяускене, посвящена выявлению причин детоубийства, – этого распространенного в Литве XIX в. преступления, совершаемого в основном женщинами. Изучив довольно большое количество судебных дел, в которых содержались сведения о мотивах детоубийств, условиях их совершения, а также о социальном статусе обвиняемых и сопоставив полученные данные с тем социальным контекстом, в которых эти женщины жили, Р. Праспальяускене приходит к заключению, что выбор большинства женщин был вызван не столько их жестокостью, сколько социальным окружением, в котором они жили.

Третья статья раздела «Вне закона: пол и право» затрагивает один из самых важных для феминизма вопросов – о праве на аборт и контроле над рождаемостью. В своей статье «Проклятие материнства: дискуссии о контроле рождаемости в Польше в межвоенный период (1918-1939 гг.)» Д. Кальва отмечает, что межвоенная трактовка аборта схожа с современной дискуссией по этому поводу. Кальва анализирует течения, представляющие альтернативные точки зрения на проблемы аборта и контрацепции, а также прослеживает их аргументацию. Несмотря на бурное обсуждение этой темы в последние годы, польское общество сегодня – как в 20–30-е гг. прошлого столетия – не может достичь согласия по этим вопросам.

Последний раздел сборника «Новейшая история гендерного субъекта: ритуалы перехода» посвящен особенностям формирования и функционирования образов феминности в странах бывшего СССР при построении ими новых независимых государств.

Исследования Т. Журженко и А. Восилюте рассматривают проблемы формирования идентичности (в особенности гендерной) в обществе потребления. Т. Журженко в статье «Идеология «свободного рынка» и постсоциалистические метаморфозы женской идентичности» пытается понять, каким образом эта идеология способствует маргинализации женщин, а также какие новые идентификационные модели предлагает женщинам общество потребления.

А. Восилюте («Женщины и процесс потребления») концентрируется на анализе новых моделей жизни в постсоветской Литве. Она исследует процесс формирования и специфику функционирования новых женских ролей, стилей жизни и их корреляцию с потребительскими интересами.

С. Ушакин также посвятил свою работу «постсоветскому рынку (полов)», однако большее внимание уделил проблеме потребления в условиях символического дефицита. В статье «На постсоветском рынке (полов): потребление в условиях символического дефицита» основным вопросом, которым задается автор, является вопрос о том, как изменилось (если изменилось) восприятие потребления и потребностей в постсоветский период по сравнению с советским, при котором соединялись риторика «формирования разумных потреб-

ностей», «борьбы с вещизмом» и «разговоры о «дефиците» и «блате» (с. 339)? Ответом на поставленный вопрос становится анализ представлений о потребительском стиле «новых богатых», сформированных у группы, не принадлежащей к этому слою (с. 339), и полученных в ходе исследования, проведенного автором в г. Барнауле весной 1979 г. Анализируя метафоры и символы, фабулы и сюжеты студентов и старшеклассников, с помощью которых они рисовали портреты «новых русских», и пытаясь определить, с чем связывает идеологию успеха постсоветская российская молодежь, С. Ушакин приходит к выводу о существовании определенных тенденций в восприятии «богатства» респондентами. В частности, «богатство» редко воспринимается как потенциальный капитал, т. е. возможность инвестировать и получить прибыль; более того, оно воспринимается как возможность тратить, а не зарабатывать (с. 360).

Сферой анализа М. Рубчак («Преобразования женственности в современной Украине») стали вопросы о роли исторической памяти в формировании образов феминности, а также о специфике и истории развития «единственного в своем роде украинского феминизма».

В заключение хотелось бы отметить, что издание подобной книги является значимым событием как для специалистов по гендерной истории, так и для широкого круга читателей. Привлечение внимания к гендерному направлению историографии не только расширяет познание в области гуманитарных наук, но и позволяет глубже понять, «что это значит – быть человеком»[2]. Широкий спектр тем, представленных в сборнике, их междисциплинарный и интернациональный характер делают книгу особенно ценной[3].

Примечания

1 Гапова Е. Деятельность Центра // Бюллетень Центра гендерных исследований ЕГУ. Мн., 1999. Сентябрь. С. 2.

2 Борис Э. Почему нам нужна история женщин, или Вы ели когда-нибудь картошку? // Бюллетень Центра гендерных исследований. Мн., 1998. Январь. С. 6.

3 Приобрести данное издание можно, написав по адресу gender@ehu.by или позвонив по телефону (375 17) 2 842994, +375 297 100913

Сергей Воронкевич

МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ*

В книге польской исследовательницы О. Гнатюк «Прощание с империей. Украинские дискуссии об идентичности» дается развернутый анализ широкой дискуссии об украинской идентичности, месте Украины в геополитическом и культурном пространстве. В данной работе находят отражение и подвергаются анализу идеи, концепции и теории, высказанные многими известными украинскими интеллектуалами, среди которых А. Гриценко, М. Рябчук, В. Неборак, О. Забужко, О. Пахлевская, Я. Грицак, И. Шевченко и др.

Актуальность избранной проблематики не подлежит сомнению. После «оранжевой» революции вопрос о выборе Украиной своего пути развития (в том числе и развития идентичности) волнует не только украинских интеллектуалов, но и ученых из других стран, в особенности тех, которые оказались на сходном этапе развития (прежде всего Беларусь и Молдова).

С точки зрения «пограничья» Украина, Беларусь и Молдова одинаково находятся на разделительной линии между Востоком и Западом, так что по ту и по другую сторону они имеют как потенциальных партнеров, так и потенциальных соперников. Ситуация в целом естественная, но она критически усложняется тем, что внутри этих стран в вопросе выбора стратегических партнеров и соперников возник конфликт «равных сил» (на ум приходит аналогия с ослом из известной притчи, который стоял между двумя стогами сена и не мог решиться, к какому из них направиться, пока не умер с голоду).

* Ola Hnatiuk. Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2003.

В своей книге О. Гнатюк преимущественно анализирует работы тех украинских интеллектуалов, которые, по ее мнению, наиболее близки к решению проблемы идентичности, но чьи голоса остаются до сих пор не услышанными в достаточной мере. Прежде всего это А. Гриценко и М. Рябчук, которые утверждают, что имеющееся в настоящий момент конструирование украинской идентичности через противопоставление Другому (Россия) и одновременное стремление отмежеваться от последнего (помещать себя в Европейский круг, а Другого из него категорически исключать), то есть украинский евроцентризм,– это тупик (данная концепция раскрыта О. Гнатюк в разделе «На краю цивилизации»). Единственно приемлемый путь – модернизация собственной идентичности не столько через дистанцирование от «ближайшей модели (мифологизированной России)», сколько через отождествление себя с «позитивным образцом (мифологизированной Европой)». Эти «эссеисты предлагают изменить отношение к Европе – мифологизацию заменить на прагматизм. Указывают также путь: постепенные общественные и экономические преобразования, которые сделают возможной интеграцию». Нет нужды придумывать иные формы «европеизации», нежели создание зрелого гражданского общества и развитие рыночной экономики. Наиболее подходящий вариант для украинской ситуации, считает Гриценко, – это европейская концепция многокультурности. Но вместе с тем он признает, что «ни институционально, ни с точки зрения мировоззрения украинское общество не готово к такой концепции».

А дальше из всего массива книги выделим пятую главу, как самую интересную для проблематики журнала «Перекрестки» и рассмотрим ее подробнее.

Во введении к главе О. Гнатюк прослеживает эволюцию формулы «Между Востоком и Западом» и группирует участников дискуссии в зависимости от их отношения к пограничному положению Украины, а также от их ориентации на Восток или на Запад.

В разделе «Гармония или хаос? В сторону составной идентичности» автор дает хронологию дискуссии середины 80-х гг. XX в. «Украина между Востоком и Западом», которая разгорелась между И. Шевченко (возврат к европейской культурной идентичности – шанс для Украины), Я. Дашкевичем (Украина имеет особое предназначение, исторически находясь на границе двух миров, она способствовала их плодотворному влиянию друг на друга) и Т. Возняком (многокультурность и разнородность идентичности Украины является модельной европейской ситуацией, а вопросом «кто мы?» не чаще, чем украинцы, должны задаваться сами европейцы).

Раздел «На краю цивилизации» посвящен существующей в Украине практике конструирования идентичности посредством Другого (России). Здесь О. Гнатюк также касается присвоения Украиной понятия «центр Европы» и называет это безуспешной попыткой компенсировать собственную периферийность.

Острая проблема расколотости Украины на Восток и Запад и ее отражение в украинской интеллектуальной дискуссии довольно полно раскрыты в следующем разделе. Вначале автор описывает освещение ситуации раскола в Украине как в отечественных и иностранных масс-медиа, так и среди ученых. Дальше она пытается стать беспристрастным арбитром в споре Я. Грицака с М. Рябчуком. Последний приписывает расколу Украины коренной характер, делит украинцев на две нации – восточную (застрявшую в своем развитии на стадии средневековья с несформировавшейся национальной идентичностью) и западную (уже сложившуюся современную нацию с иммунитетом против ассимиляции). В свою очередь Я. Грицак утверждает, что украинская амбивалентность на самом деле не столь фундаментальна, как принято считать. Это очередной стереотип-клише, который мало соответствует действительности, но крайне опасный, поскольку влияет на реальность и усугубляет существующее деление на восточную и западную Украину. Запоздалость в формировании украинской нации не подтверждается, если сравнивать ее не с западноевропейской моделью, как это делает М. Рябчук, а с соседними постсоветскими нациями. Суммируя дискуссию, О. Гнатюк выражает склонность к поддержке позиции Я. Грицака.

Кроме того, здесь же критик касается «креольской» концепции М. Рябчука и защищает последнего от необоснованных нападок за якобы намеренное использование унизительных терминов «креолы», «малороссы» и «русофоны».

В четвертом разделе «Возвращение в Европу» вспоминается, как для многих украинских интеллектуалов «поход в Европу» окончился полным разочарованием. Параллельно О. Гнатюк начинает анализ феномена О. Забужко, которая успешно «скрестила» в своем творчестве проблематику феминизма и постколониализма и тем самым сделала определенные шаги по реализации проекта «вписывания» украинской культуры в европейский контекст.

Пятый раздел «Дискурс доминации» посвящается расставанию Украины с ее империальным прошлым и его атрибутами – языком империи (русским) и унизительным статусом женщины в обществе. Дается также критическая оценка теории О. Забужко, в соответствии с которой в язык колонизатора (русский) по определению вписано империальное прошлое, в то время как украинский язык, который угнетался, свободен от этого и напрямую помогает освободиться от колониального прошлого. Кроме того, О. Гнатюк создает глубокий психологический очерк «сведения счетов» О. Забужко с И. Бродским как «поэтом империи».

Раздел «Нет Итаки?» целиком посвящен проблеме отыскания украинской идентичности на примере одного из лучших эссе О. Забужко под названием «Комплекс Итаки». Украинскую нацию в эссе символизирует Одиссей, которому сообщили, что археологи в процессе раскопок не нашли его родного города. Итаки нет, и Одиссей вместе с потерей своей родины потерял самого себя, он уже не знает, кто он? Единственный выход для украинской нации (Одиссея) –

это вновь найти свою родину, свою идентичность, но через открытость миру, а не через противопоставление себя Другому.

В разделе «Психологическая Америка» О. Гнатюк дает слово Виктору Небораку – выдающемуся представителю той части интеллигенции (доминирующей), которая твердо держится за идею самодостаточности украинской культуры и отрицательно настроена к Другому. В диспуте между О. Забужко и В. Небораком сошлись, с одной стороны, идеи модернизации и открытости Чужому, а с другой – консерватизм и этноцентризм. Чтобы раскрыть глубинную суть позиции В. Неборака, критик вынужденно прибегает к текстологическому и стилистическому анализу произведений автора.

Далее на примере В. Шевченко и В. Неборака подробно и всесторонне исследуется позиция писателей, культивирующих чувство украинской исключительности, неповторимости и уникальности культуры Украины, строящих концепцию идентичности с убеждением в дистанции, разделяющую собственную культуру и культуру чужих народов, и изо всех сил стремящихся увеличить эту самую дистанцию. О. Гнатюк находит ряд противоречий и слабых сторон подобной позиции, а в заключение неожиданно разоблачает В. Неборака в том, что, на самом деле критикуя Американскую культуру, точнее, ее влияние на украинское общество, Неборак подразумевает совсем иное – ближайшего соседа-чужака (close stranger), то есть Россию!

В своей книге О. Гнатюк широко осветила позиции ведущих украинских интеллектуалов применительно к проблематике ситуации пограничья и постколониализма, в которой оказалась Украина. В критической части работы она, по всей видимости, уже имея сложившуюся позицию по рассматриваемым вопросам, тем не менее не только обосновывала близкие ей самой взгляды, но постаралась (по моему мнению, удачно) как можно более полно, объективно и обоснованно оценить позицию противной стороны. Критик не просто дает характеристику позиции того или иного автора, но и стремится увидеть, что за ней скрывается. Например, по мнению О. Гнатюк, тезисы Дашкевича об Украине – как месте особого слияния восточной и западной цивилизаций, обусловлены желанием наделить эту страну миссией «синтезатора» Востока и Запада (вариант миссионерства).

Вместе с тем некоторые выводы автора кажутся слишком смелыми или недостаточно обоснованными (например, «разоблачение» позиции В. Неборака), хотя это, безусловно, не снижает высокого уровня данной публикации, а, наоборот, дает повод для более глубокого изучения спорных вопросов.

Итак, рассматриваемая работа – это глубокий и многосторонний анализ украинской интеллектуальной дискуссии. Она, безусловно, представляет большой интерес для исследователей проблем идентичности в условиях пограничья и может прояснить не только украинскую ситуацию, но и положение в странах, находящихся на той же либо сходной стадии развития (Беларусь, Молдова и др.).

НАШИ АВТОРЫ

Белик-Робсон Агата – польский философ и социолог. Работает в Институте философии и социологии ПАН. Автор книги «Другая модерность».

Бобков Игорь – белорусский философ. Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, сотрудник Центра перспективных исследований и образования (Минск, ЕГУ). Главный редактор журнала «Перекрестки».

Бхабха Хоми – индийский постколониальный теоретик, один из классиков постколониальных исследований. Живет и работает в США. Профессор Гарвардского университета. Переведенные тексты являются фрагментами книги «Местонахождение культуры» (Оксфорд, 1994).

Воронкевич Сергей – белорусский правовед, переводчик.

Гернович Андрей – белорусский историк. Стипендиат Центра перспективных исследований и образования.

Жан-Мухамед Абдул – американский посколониальный теоретик. Профессор Университета Калифорнии (Беркли). Автор многочисленных работ по постколониальной теории и политике, в том числе «Манихейская эстетика: политика литературы в колониальной Африке» (1983). Переведенный текст является предисловием к книге «Природа и контекст миноритарного дсикурса» (Оксфорд, 1990).

Журженко Татьяна – украинский социолог. Кандидат философских наук, доцент Харьковского университета.

Забужко Оксана – украинский философ, литератор. Кандидат философских наук. Работает в Институте философии УАН.

Иванова Евгения – белорусский историк. Занимается проблемами гендерной истории.

Казакевич Андрей – белорусский политолог, главный редактор журнала «Палітычная сфера». Стипендиат Центра перспективных исследований и образования.

Кожокари Лудмила – молдавский антрополог, доктор исторических наук. стипендиат Центра перспективных исследований и образования.

Краснодэмбски Здислав – польский философ и социолог. Живет и работает в Германии. Автор книги «Демократия периферии» (Варшава, 2003).

Кьёссев Александр – болгарский литературовед, социолог. Лидер исследовательской группы «Периферия».

Лойд Дэвид – американский теоретик ирландского происхождения. Профессор Университета Калифорнии (Беркли). Автор многочисленных исследований современной ирландской культуры и политики. Переведенный текст является предисловием к книге «Природа и контекст миноритарного дискурса» (Оксфорд, 1990).

Павлышин Марко – австралийский литературовед украинского происхождения. Украинская версия текста впервые появилась в книге «Канон и иконостас» (Киев, 1999).

Паньковский Анатолий – белорусский философ, эссеист. Исследует творчество Исаи Берлина, занимается проблемами практики либерализма.

Станишкис Ядвига – польский социолог. Профессор Института социологии Варшавского университета, сотрудник Института политических исследований ПАН. Переведенный текст является частью книги «Посткоммунизм» (Варшава, 2001).

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.