



К.К. Султанов

Культурные различия — предпосылка диалога или «камень преткновения»?

В отечественном дискурсе популярна метафора «цивилизационного бульона» применительно к постсоветскому пространству. Одна из возможных расшифровок его кипения могла бы быть такой: мы все еще в транзите между девальвированной «дружбой народов», или советским мультикультурным проектом, и возможным новым качеством диалогизма, между этноцентристской риторикой, фактически исчерпавшей свой ресурс, и переоткрытием онтологического принципа взаимодействия.

Во «Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии» говорится не только о современных вызовах для культурного разнообразия, но и об «условиях для нового диалога между культурами и цивилизациями». В другом международном интеллектуальном проекте под эгидой ООН «Преодолевая барьеры» во главу угла поставлена та же мысль об активизации нового диалогизма: «пространство между анонимным универсализмом и этноцентричным шовинизмом огромно и открыто. Оно стало той областью, на которой может и должен происходить межцивилизационный диалог».

Развенчание «дружбы народов», однозначно воспринятой как идеологический конструкт, обернулось выпадением из дискур-

сивной практики самого концепта «единство многообразия», издавна присутствовавшего в мировом гуманитарном знании от Платона («единое множественно» и «многое едино» — из диалога «Парменид»¹) до Вильгельма фон Гумбольдта с его «многообразием и единством»² и Эммануила Канта, размышлявшего «о том способе, каким разум должен сочетать величайшее многообразие в порождениях с величайшим единством происхождения»³.

Если вспомнить классические определения «concordia discors» (единство несходного), «e pluribus unum» (единое из многого), то они не предполагали недооценку или отказ от фактора самобытности и различия, но отсылали к тому, что несходное, оставаясь несходным, тяготеет в силу внутренне мотивированного развития к единству — назовите его надэтническим уровнем, сферой культурных универсалий или пространством «мировой литературы».

Задача преодоления репродуктивной и инерционной эксплуатации как бы заведомой несомненности и застывшей безусловности диалогического принципа возникала на разных историко-культурных этапах — достаточно вспомнить, как Г. Гадамер в докладе о речевом жанре утопии в «Государстве» Платона назвал Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера переоткрывателями (не перво-, а переоткрывателями) диалогического принципа как «метафизической основной схемы познания истины»⁴.

Если говорить о литературе, то переоткрытие принципа диалогического взаимодействия, изъятая из идеологической предзаданности, предполагает сущностную взаимодополняемость этнокультурной тождественности и фактора притяжения-отталкивания разнонациональных литературных традиций, равную приоритетность национально-литературной конкретики и востребованности широко понятой контекстуальности.

Призыв В.С. Библера понять диалог «как определение гуманитарного мышления, взятого в его всеобщности» означает, что это мышление по определению насквозь диалогично, формируясь на пересечении смыслов, на чуткости к встречным движениям, на преодолении чуждости и открытия, как это случилось с толстовским Хаджи-Муратом, «особенной красоты чуждой ему народности». Диалог, уточняет В.С. Библер, «лишь тогда диалог

¹ Платон. Сочинения в трех томах. Т. 2. М., 1970. С. 407.

² Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 373.

³ Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 5. М., 1966. С. 73.

⁴ Цит. по: Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 219–220.

(в смысле культуры диалога и диалога культур), когда он может осуществляться как бесконечное развертывание и формирование все новых смыслов каждого — вступающего в диалог — феномена культуры, образа культуры, произведений культуры...»¹.

Гуманитарно мыслить значит отказываться идее чуждости или отчужденности в онтологическом статусе, связывая ее только с избирательностью и направленностью интерпретации.

Вот один из литературных примеров, подтверждающих неожиданные последствия категоричной и потому ложной трактовки «чужого». Лермонтовские черкесы пережили потрясение, когда у убитого Измаил-Бея, ранее служившего в русской армии и награжденного за героизм Георгиевским крестом 4-й степени, увидели «белый крест на ленте полосатой». Легко представить их ужас: крест на шее правоверного мусульманина мгновенно превращал его в глазах соплеменников в вероотступника и «джаура проклятого». Слишком высокой оказалась цена вспыхнувшей эмоциональной реакции на боевую награду: поспешная и неверная интерпретация обернулась непреодолеваемой отчужденностью.

Взятая в своей всеобщности современная гуманитарная мысль призвана справляться с культурными различиями, неизбежными в полиэтнической стране. В этом контексте отметим концептуальную амбивалентность современной трактовки диалога: он выступает и как признание ценности разнообразия, права быть другим, и как форма снятия абсолютизации различия — не различия как такового, а его абсолютизации, которая, кстати, щедро подпитывала этнокультурные революции, вспыхнувшие на постсоветском пространстве.

Постановка вопроса о культурных различиях отсылает к тому или иному представлению о культурной инаковости, которая может быть интерпретирована как система ценностных и ментальных предпочтений, формирующих индивидуальность или, по словам Ф.М. Достоевского, «личность нации». Апелляция к этнокультурной и ментальной отличимости предопределена опытом переживания и отстаивания каждой национальной культурой и литературой своей исторической и культурной субъектности, своей самоценности, непрерывности и преемственности духовного развития. В то же время именно отличимость становится

¹ Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 300, 299.

необходимым условием коммуникативной связи. Будучи ключевым компонентом самоидентификации, различие выступает онтологически значимой предпосылкой диалога. Непроявленность различия лишает диалог содержательного смысла.

В статье «Вавилонская башня и смешение языков» Н.С. Трубецкой квалифицировал «духовное обезличение» как обязательное условие «гносного подлога», который может выдаваться за «братство народов». Он не оперировал понятиями «идентичность» и «самоидентификация», предпочитая говорить о «культурной самобытности» как «корреляте национального самопознания», но вот что важно выделить: Трубецкой последовательно выступал против «отрицания равноценности народов и культур» и претензий «нивелирующего культуртрегерства»¹. Как лес возможен при наличии составляющих его деревьев, так и межкультурное взаимодействие возможно, если оно позиционирует себя как встреча особенного с особенным.

В современном мире упомянутая идея равноценности все больше приобретает дискуссионный характер. Сама проблема сосуществования различных культур обнаружила тревожную остроту, обусловленную не в последнюю очередь интенсивностью транскультурных и миграционных процессов, негативным эффектом несоответствия классическому идеалу терпимости, возникающим, как правило, в результате несостоявшегося взаимопонимания носителей разных этнокультурных традиций.

Даже благополучные страны, сохранявшие традиционную верность принципу толерантности, не скрывают растерянности при столкновении с вызовами культурного разнообразия. Всем памятно недавнее официальное европейское прощание с идеологией мультикультурализма. Английский премьер-министр заявил о назревшей необходимости «проснуться и осознать, что же происходит внутри наших границ». Группа европейских интеллектуалов проснулась и представила Совету Европы (Стамбул, май 2011 г.) доклад «Жить вместе в Европе XXI века в условиях свободы и многообразия», в котором нашла свое обоснование взаимозависимость двух тенденций. Безусловно, процесс умножения разнообразия несет Европе массу проблем, в том числе нежелание мигрантов адаптироваться к условиям страны проживания. Но, с другой стороны, видение угроз и рисков европейским цен-

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2007. С. 456, 168.

ностям лишено апокалиптических обертонов: создатели проекта предпочитают видеть обновленную Европу «более уверенной в себе, принимающей и приветствующей многообразие идентичностей, а не избегающей его».

Различия становятся вызовом, на который охотно и быстро дает свой ответ только обывательская ксенофобия («понаехали тут»). Нет ответа на этот вызов ни в советском смысле, когда различия снимались концептом «единства многообразия», но не отменялись. Ни в европейском смысле, представленном в упомянутом докладе.

Помню, как поразили меня результаты социологического опроса, озвученного на Международном конгрессе «Двадцать лет спустя (1991-2011): реорганизация пространства и идентичности», участником которого я был. В ряду анкетных вопросов был и такой: «С кем в наибольшей степени вы ощущаете свою связь?». Из предложенных возможных вариантов — «с земляками», «с людьми одной веры», «с россиянами» — 72% опрошенных выбрали последний, подтверждающий близость с согражданами-россиянами. Но на другой вопрос, близкий по сути первому — «Считаете ли вы Россию общим домом для всех народов России?» — положительный ответ дали менее 50%.

Выходит, что ощущение этой связи вовсе не равнозначно отношению к России как общему дому для всех наших народов. Я-то по наивности думал, что эти два чувства — общности и одного дома — слиты воедино, но пришлось убедиться, что связующая их синонимичность перестала быть таковой: двадцати процентам россиян фактически отказано в полноценном переживании своего гражданства. Как в воду глядел С. Есенин: «Язык сограждан стал мне как чужой, / В своей стране я словно иностранец».

Логика взрывного обострения оппозиций «свой-чужой», «наши-ненаши», «мы-они» содержит в себе не только вызов единству многонациональной страны, но и какое-то тревожное истощение надэтнического видения проблем страны, предписанного основополагающей конституционной преамбулой: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации, соединенные общей судьбой...». Понятно, что гражданская солидарность, межэтнический мир не даны сверху раз и навсегда: они требуют постоянства разнонациональных усилий по воспроизводству чувства общей судьбы, того «повседневного плебисцита», о котором говорил в своей знаменитой лекции «Что такое нация» (1882) Э. Ренан.

У нас же и упомянутая преамбула, и первая статья Конституции, где сказано о России как демократическом, федеративном, правовом государстве, все больше воспринимаются по аналогии с хрупким стеклянным домом, в который не желательно бросать камни. Одни могут пролететь мимо, другие попадают, но одно неизменно: национализм — это тот камень, который попадает в цель, если таковой считать целостность полиэтнической страны.

Беда или вина наша сегодня в том, что мы перестаем адекватно воспринимать культурные различия, в том числе и как предпосылку межкультурного диалога. Из стимула взаимного интереса и интегрирующих ценностей они становятся камнем преткновения, фактором раздражения, заведомо исключаящим какой-либо взаимообразующий диалог.

Как на показательный пример сошлюсь на статью под броским названием «Заноза», автор которой после решительно сформулированного вопроса «кто тут римляне, а кто варвары?» повел разговор о «паре десятков малочисленных, но чрезвычайно самоуверенных этносов» Кавказа. Вернее, об их вине как неоспоримой данности: «двести лет не желают трансформировать хотя бы кое-какие из базисного набора своих архаических традиций...». Отсюда искреннее недоумение: «...так мы должны это уважать?..»¹.

Что это — рецидив странной, чтобы не сказать — убогой, тоски по унификации? Или нелепое в своей утопичности требование к другому (народу, человеку) перестать быть самим собой? За отрицанием права быть иным находишь прискорбную односторонность, которую еще А. Пушкин называл «пагубой мысли». Иначе, чем пагубным для межнационального согласия в нашей стране, и не назовешь это нелепое в своей утопичности требование к другому (народу, человеку) перестать быть самим собой.

Однажды поэт А. Тарковский увидел «длинные нерусские ноги» верблюда. Вместо призыва «трансформировать» неправильные конечности он почему-то написал о «верблюжьей душе». Наверное, потому, что исторически сложившаяся «непохожесть» — не повод настаивать, воспринимая инациональную самобытность как «занозу».

Страна становится полем конкурирующих идентичностей, хотя каждый здравомыслящий человек в России понимает, что сама по себе отличимость, приверженность иной системе ценно-

¹ Агеев А. Заноза // Русский журнал. 2005. 9 ноября.

стей не могут и не должны становиться причиной посягательства на культурную инаковость. Как тут не вспомнить чеховского героя, который редко видел немцев, не читал немецкие книги, но твердо знал, что все зло от немцев...

Подобная психологическая установка вновь обретает свою странную, но далеко небезобидную популярность, если, например, вспомнить столь популярную сегодня профанную модель «кавказского узла», выстроенную в соответствии с сомнительной логикой байроновского героя: «Хоть я тебя не знаю, но твой народ я презираю».

Имея в виду безысходную по многим признакам северокавказскую ситуацию, английский политолог Томас де Ваал, тем не менее, резонно предостерегает от попыток демонизировать национально-специфические культурные навыки и различия, приписывая им исконную ущербность: «...в тлеющих конфликтах Кавказа нет никакой культурной предопределенности. Мы видим, что эти конфликты не имеют ничего общего с «этнической несоместимостью» или «извечной ненавистью». Они возникают — и утихают — в соответствии со сменами интересов или расчетов... Первый исторический урок состоит в том, что конфликты в этом регионе не предопределены судьбой; второй показывает нам, что Кавказ не так кровав, как кажется. Местные жители вступают в борьбу, когда они вынуждены это делать, но у них также есть и хитроумные способы ухода от конфликта. Конечно, я не говорю, что Кавказ — это мирное вегетарианское место. Это не Дания...»¹.

Кавказские советские поэты любили прибегать к метафоре двух крыльев птицы или двух струн одного пандура, имея в виду родные пенаты и большую Россию. Они писали об этом как о навсегда данном «союзе нерушимом». Жизнь распорядилась иначе: оказалось, что и крыло может ослабеть, и струна порваться. Без обновляющихся усилий, без ежедневно подтверждаемой готовности и решимости жить вместе в одном доме птица не взлетит, а пандур останется безмолвным...

Проблема культурного многообразия, столь важная для судеб российского многонационального государства, неоднократно остро дискутировалась еще в дореволюционной печати — назову хотя бы работу Н.Д. Красильникова «Роковая ошибка в политике русского правительства и русского общества». Сторонники ускоренной унификации фактически предлагали катком нивелиров-

¹ Томас де Ваал. Кавказ: легкость истории // Полит.ру. 2010. 13 ноября.

ки пройти по культурам малочисленных народов, но историческая Россия избрала иной и куда более перспективный путь сохранения национально-культурных миров.

Сегодня этот цивилизационный выбор назвали бы нерентабельным, затратным, но по большому счету перспективным оказался именно этот путь сбережения уникального этнокультурного разнообразия российских народов, о котором писал тот же Г.П. Федотов в статье под более чем выразительным названием «Будет ли существовать Россия?» (1929): «многоплеменность, многозвучность России не умаляла, но повышала ее славу»¹. Не на этом ли пути складывались и сокровенные думы Л.Н. Толстого об «уменьшении несогласия» и о любви «ко всякому человеку, как к сыну Божию»?

К числу убедительных подтверждений верности этого пути я бы отнес и такое событие: недавно в ИМЛИ РАН состоялась защита диссертации о несказочной прозе теленгитов — небольшой алтайской народности численностью в 2300 человек, не утратившей свое богатое фольклорное наследие. Теленгиты сохранились и продолжают жить вопреки неутешительным прогнозам: согласно атласу Юнеско, 2500 языков из 6500 существующих обречены на исчезновение...

Однако очевидная, казалось бы, и органичная для нашей страны концепция «дома для всех народов» оспаривается с энтузиазмом, достойным лучшего применения — достаточно сослаться на предложенный «Московским комсомольцем» рецепт выхода из кавказского тупика: «Самый простой: уйти с Кавказа совсем. Сбросить его, как усталая лошадь сбрасывает тяжелый тук. Выстроить стену, аналогичную берлинской».

Фактически озвучена альтернатива конституционному федерализму, возвращающая к порочной схеме, разделявшей народы на «избранные» и «неизбранные», «центральные» и «периферийные». Напомню о симптоматической статье Г.В. Флоровского «О народах не-исторических», опубликованной в евразийском сборнике «Исход к Востоку» (София, 1921), где сформулирован «окончательный приговор», обусловленный, разумеется, историческими обстоятельствами: «...те народы, которым не приходилось еще выступать в первых ролях в “прошлом”, обречены навсегда оставаться на положении исторических статистов». Если реанимировать этот подход применительно к российской поли-

¹ Федотов Г.П. Национализм (конспективная запись доклада) // Вопросы философии. 2011. № 10.

этнической государственности, то объективно он может быть реализован в двух версиях: либо распад на более мелкие и однородные образования, либо восстановление исторически изжившей себя многонациональной империи. Поэтому видные государственники и правоведы всегда придавали особое значение тому, что они называли районированием России. Глава евразийского государственно-правового направления Н.Н. Алексеев, ученик Павла Ивановича Новгородцева, еще 20-е гг. XX в. писал о выверенном районировании как «крупнейшей задаче русской политики» и выделял как решающий фактор сознательный интерес народов России «к естественному взаимному сцеплению», без которого «смерть грозит и целому, и каждому отдельному члену».

В интервью, опубликованном под заголовком «Диалог всегда находится в опасности», С. Аверинцев подчеркнул, что диалог — «это то, что... всегда под угрозой, но без чего на самом деле обойтись невозможно». Характеризуя отсутствие диалога как «катастрофичное», он напомнил, что это слово «само по себе выражает золотую середину между изоляционизмом и всеобщей унификацией. Диалог предполагает, что собеседники различны, но, уважая свою личность, они одновременно уважают собеседника, выслушивают его и искренне пытаются понять»¹.

Именно эта философия диалога, акцентирующая спасительную «золотую середину» и поиск взаимоуважительного компромисса, сегодня находится в опасности. В последнее время появился ряд публикаций, в которых обесценивание самой идеи диалогического взаимодействия приобрело программный характер за счет такой артикуляции культурных различий, когда они противопоставлены любой форме «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас) или «коммуникативного события» (Э. Лич).

Поначалу главным в статье А.М. Мелихова «Конфликт иллюзий» представляется озабоченность автора сохранением неповторимой индивидуальности каждой культуры. Но, вчитываясь, понимаешь, что предложенная трактовка различия как самодостаточной смысловой инстанции слишком очевидна, чтобы ограничиться привязанной констатацией «ценности разнообразия» как визитной карточки мультикультурализма. Радикальному переосмыслению подвергаются сами потребность и готовность к межкультурному собеседованию.

¹ Аверинцев С.С. Диалог всегда находится в опасности // Известия. 2001. 11 января.

Справедливости ради должен заметить, что бесспорным достоинством статьи Мелихова является ее интеллектуальная провокативность, воспринимаемая как закономерная реакция на нынешнюю смысловую инфляцию понятия «диалог». Тексты, подобные этой публикации, побуждают от противного острее думать о необходимости переоткрытия диалога, возвращая ему сущностное значение и тем самым преодолевая тривиальность и инерционность словосочетания «межкультурный диалог».

Но вернемся к статье... Ход размышлений автора ориентирован на устранение фигуры собеседника — будь это конкретный читатель или конкретная литература. Семантическое поле культурного пограничья подменяется застывшими в своей непреодолимости разграничительными линиями, культуросберегающий механизм «отталкивания-сближения» — риторикой самоизоляции. Уместно здесь вспомнить работу Ю.М. Лотмана «Культура и взрыв»: культура взрывает границы, чтобы остаться самой собой...

Исходным пунктом авторских размышлений становится «страх одной культуры перед другой». Недооценка диалогического принципа приобрела форму однотипных в своей парадоксальности умозаключений типа «национальные культуры не сближают, но, напротив, наиболее остро разобщают нации», «...тесное соприкосновение культур всегда бывает губительным как минимум для одной из них», «...чем больше народы соприкасаются, чем лучше узнают, тем сильнее и раздражают друг друга».

Авторское понимание «принципа взаимодействия культур» иначе, как сужением горизонта возможностей национальной культуры, не назовешь: «...народы должны общаться через посредство своих рационализированных элит и прагматизированных периферий, а соприкосновение национальных тел, их культурных ядер желательно свести к минимуму»¹. Принцип естественной дистанцированности культур друг от друга гипертрофируется до такой степени, что условием их самосохранения становятся разрыв культурных связей и упразднение диалога как якобы формы посягательства на самобытность. Подобная недооценка диалогического принципа — безошибочный индикатор ограниченного представления о ценностно-смысловом «ядре» каждой культуры, которое отождествляется с «остановленной» этноспецификой.

Объективно игнорируется и такое обстоятельство: сама внутренняя логика национального культурного и литературного разви-

¹ Мелихов А. М. Конфликт иллюзий // Дружба народов. 2010. № 2.

тия требует выхода в коммуникативное пространство. Вместо поиска «сходства несходного», расширяющего поле самоидентификации, предлагается апология взаимонепонимания и взаимной неслышанности. Но за предлагаемой «идеологией» перманентной настороженности, за риторикой культурной разобщенности легко обнаружить — хотел этого автор или не хотел — приглашение к изоляционизму. Стоит напомнить и об исторических уроках, неоднократно подтверждавших тот факт, что риторика самоизоляции неизбежно вовлекается в логику воспроизводства межнациональных и межкультурных конфликтов.

Принципиально иным, если сравнивать с мотивом «страха одной культуры перед другой», был ход размышлений Андрея Белого, посетившего Кавказ 86 лет тому назад. Свою книгу путевых впечатлений «Ветер с Кавказа» он открыл словами: «Кавказу предстоит громадная социально-экономическая будущность». И далее продолжил: «Каждая местность имеет свой фокус; лишь став в нем, увидишь что-нибудь». Глаз художника безошибочно улавливал «местный колорит», не игнорируя различий и отдавая должное той же бараньей папахе, украшавшей горца (в тексте «бараньи, клокастые шапчиши»). Но мысль, инициированная встречей с Кавказом, обнаружила масштабность солидарного мышления, о дефиците которого приходится говорить сегодня. Переполненный новыми эмоциями и наблюдениями, А. Белый педалирует прагматически ориентированный глагол «доработаться». Доработаться до восприятия — это не только разглядеть в вознесенном ввысь Казбеке «гигантский ритмический жест, данный в паузе неба и воздуха», но и приложить усилия, чтобы «увидеть единое в многом». Писательская оптика, изымая экзотику из обособленности, обнаруживает тоску по устранению преград между людьми и культурами. Тот же пафос преодолеваемой разобщенности нетрудно распознать в одном из ключевых авторских признаний: «...проживши три месяца, перед отъездом в Россию, — вздыхаешь: и здесь бы остаться, и там»¹. Разрыв между «здесь» (Кавказ) и «там» (Россия) преодолевается постоянно возобновляемой потребностью разглядеть «единое в многом».

Через четыре года после ярких южных впечатлений русского поэта и мыслителя увидела свет книга с не менее запоминающимся названием «Страна Прометей», впервые изданная в Шанхае в 1932 г. и переизданная в Нальчике (2004). Видный представитель

¹ Белый А. Ветер с Кавказа. Впечатления. М., 1928. С. 5, 178.

евразийского движения, уроженец Моздока и послереволюционный эмигрант К.А. Чхеидзе наглядно сопоставил европейский и кавказский способы восприятия, обусловленные различными ментальными установками: «Если бы меня спросили, в чем состоит главная разница между психологией кавказца и психологией европейца, я бы сказал, что разница состоит в том, что у горца есть нечто, что он признает абсолютным и неизменным. А у европейца все подвержено сомнению и относительности. Но это отличие слишком глубокое и, так сказать, философическое. Есть еще много других отличий, из которых одно особенно бросается в глаза».

Далее описана сцена посещения европейского дома, из окна которого открывается вид «на тысячу дымящихся кровель». Увиденное желательно откомментировать «шумным восторгом» и восклицаниями типа «замечательно, восхитительно» вопреки тому, что вы вдыхаете «сложный состав бензина, копоти и пыли, называемый городским воздухом». Ваше молчание или недостаточная искренность могут быть восприняты как досадная и вызывающая невежливость.

Совсем иначе, продолжает Чхеидзе, на Кавказе. Хозяин приглашает гостей выйти на балкон его дома, чтобы увидеть, «как садится солнце за Эльбрус». Следует описание «нестерпимого восторга», охватывающего наблюдателя: «миллион окровавленных ангелов с грозно поднятыми огненными мечами несется по вечернему небу». Но если вы не сдержали «вырывающийся крик», то вас могут принять «за особу, которая по роковой случайности носит на голове не платок, а папаху». Еще более неприемлемой была бы ваша попытка порассуждать «с ужимками» о красоте Эльбруса, однозначно превращающая вас в глазах гостеприимного горца в «слабонервного полудиота». Финальная авторская сентенция призвана прояснить фундаментальный смысл неординарной психологической реакции: «... предполагается, что каждый имеющий глаза — видит. И каждый, живущий под небом, разумет, что есть красота».

Перед нами развернутое и по-своему утрированное описание специфических типов рецепции, восходящих к определенным культурным традициям, к устоявшимся комплексам эмоциональных и ценностных предпочтений. Но эффектно продемонстрированная несовместимость поведенческих матриц, этнокультурных трафаретов не приобретает статус некой неопровержимой истины. Образ мира базируется на другом — на преодоленной марги-

нализации, опознавательным признаком которой могла бы стать самодостаточная констатация различий как таковых.

Миропонимание и мирочувствование автора «Страны Прометей» явно требуют более объемного взгляда на вещи и иного мысленного горизонта. Книгу открывает череда вопросов: «Что такое культура? Что такое поле? Что такое «культурное поле»? Чем отличается культурное поле от дикого?». Отсутствие сдерживающих начал в борьбе за выживание, когда каждому кустарнику или дереву «кажется, что мир существует лишь для него...» — таковы дикое поле и девственный лес. Культурным или возделанным лес становится «после того, как между деревьями были установлены отношения взаимного признания права на жизнь...» и «счастье одного из них не строилось непременно на несчастье другого». Разница между дубом и березкой огромна, но «перед Небом они равнодостоинны в своем стремлении шириться, расти и цвести»¹.

Этот замечательный угол зрения нисколько не отменяет другую сторону медали — конфликтогенный потенциал глубинных культурных различий, которые могут оказаться не только фактором позитивной самоидентификации, но и источником соперничества культур или так называемой «войны идентичностей».

Двойственная природа «различия» как конституирующего принципа национально-культурного самоопределения и гипотетического катализатора отчуждения досконально рассмотрена в книге профессора Йельского университета С. Бенхабиб «Притязания культуры». Исходя из того, что «пределы всеобщего уважения всегда испытываются различиями между нами...», автор в то же время отдает должное значению «прагматического императива, побуждающего нас понять один другого и вступить в межкультурный диалог». Развернутый тезис о современном «сообществе взаимозависимости» дихотомически связан со сквозной мыслью о том, что «мы становимся сами собой только потому, что отличаем себя от реального, а чаще — воображаемого “другого”». Если формирование культур происходит «через противопоставления», то вопреки декларациям о взаимном уважении «нам не дано знать, чего требует или что повлечет за собой такое уважение при столкновении с глубокими культурными противоречиями»².

Фактически речь идет о неизбежности конфликта ценностей, предопределенного реальной глубиной культурных различий.

¹ Чхеидзе К.А. Страна Прометей. Нальчик, 2004. С. 96, 97, 35, 36.

² Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. Пер. с англ. М., 2003. С. 44, 43, 9, 8, 14.

Рассуждения С. Бенхабиб далеки от какой-либо самоцельной манифестации различий, но, воссоздавая расширяющийся контекст их взаимозависимости, она все-таки недооценивает возможную переводимость различия на язык диалогической, т.е. взаимопреобразующей, общительности, отдавая излишне щедрую дань претензиям охранительного культурного традиционализма. Иначе говоря, фактор обособленной самобытности или культивирования «особости» почти не соотнесен с вопросом о пределах автономизации различия. Из спектра смысловых интенций выпала процессуальность культурного различия, предрасположенного к трансформации. Упускается базовая, онтологически значимая соотнесенность культурной множественности, основанной на приоритете различий, с общими основаниями человеческой культуры, с уровнем всеобщего, с явленностью «сходства несходного».

Представление о диалоге как генераторе творческих смыслов стимулирует другой уровень понимания самобытности, которая перестает быть только объектом мемориального созерцания. Именно в межкультурном собеседовании историко-культурная уникальность отвоевывается у забвения, сохраняя открытость будущему. Этот процесс можно охарактеризовать как самоактуализацию через диалог, как открытие качества неизолированной локальности в приобщении к духу целого: «форма речи, разговор, в котором дух целого возникает и прокладывает себе дорогу сквозь различия реплик»¹. Субстанциональный аспект этой темы предельно лаконично обозначен в известном письме Л.Н. Толстого Н.Н. Страхову от 3 сентября 1892 г.: «чем глубже зачерпнуть, тем общее всем, знакомее и роднее»².

Признание «общего всем» как фундаментальной характеристики человеческого существования становится — при всем понимании роли фактора различия — тем основанием, которое позволяет постулировать совпадение культур как культур. «Различение, — пишет философ А.В. Смирнов, — это первый шаг к осмысленности, и он должен быть понят из себя самого... Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи, иначе не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла)»³.

¹ Культурология. XX век. Энциклопедия: в 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 171.

² Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. (Юбилейное). М.–Л., 1928–1964. Т. 66. С. 254.

³ Смирнов А.В. Как различаются культуры? // Философский журнал. 2008. № 2.

Предложенная трактовка культуры как «способа сделать мир осмысленным» позволяет прояснить «общее всем» как метауровень или метаконтекст, в котором национальные культуры различаются как «разные варианты реализации универсального механизма смыслополагания».

Методологическая сложность издавна заключалась в сопряжении «неслиянности», или «отдельности», национальных культур и их же глубинной «нераздельности» применительно к конкретным историческим условиям, иначе говоря — в той диалектике веками формировавшегося межкультурного взаимодействия, которая складывалась во взаимоотношении полюсов. «Меж нами нет родства» — сказал поэт и тут же добавил: «меж нами есть родство».

В советскую эпоху концепт «единство многообразия» отличался нескрываемым креном в сторону «единства» — за лесом часто не различали деревья. «Единство в различии», к которому апеллируют сегодня, нередко трансформируется в апологию различия — за деревьями не проглядывается лес. Дрейфующая диалектика «леса» и «деревьев» или «локального—регионального—общероссийского—мирового» колебалась под давлением очередной мировоззренческой «смены вех», но все-таки фундаментальное ядро сохранялось — сбережение этнокультурной множественности в непротиворечивой соотнесенности с культурными универсалиями, отсылающими к «общему» для всех.

В российском литературоведении, ориентированном на изучение литератур народов РФ, достаточно заметным стало отношение к литературе как форме манифестации этносамобытности и к тексту как транслятору этнокультурной самобытности. Знакомство со многими работами последних лет позволяет выявить квинтэссенцию сложившейся методологической ситуации, избегая подробностей и частных наблюдений, которые, разумеется, имплицитно составляют базис предлагаемых обобщений.

Столь характерные для постсоветского сознания проблема ментальной и культурной самоидентификации и поиск выхода из идентификационного кризиса приобрели преимущественно диахроническое измерение, существенно изменившее тональность разговора о национальной культуре и литературе. Обращение к этнокультурной проблематике как всеохватывающей аргументации отличалось двойственностью: это был, с одной стороны, период плодотворной филологической, культурологической самоактуализации и, если брать шире, национально-культурного оппонирования любым формам унификации. Но, с другой,

семантический разрыв между этнокультурным и коммуникативным подходами оставлял неотрефлексированным тот факт, что национальная культура в своем эволюционном развитии идентифицирует себя и как место встречи культур.

Национально-литературная диахрония заметно потеснила синхронию типологических, не сводимых только к фактору генетического родства, сопоставлений, о важности которых в свое время говорил В.М. Жирмунский: «...те, кто думает возвысить свою родную литературу, утверждая, будто она выросла исключительно на местной национальной почве, тем самым обрекают ее даже не на „блестящую изоляцию“, а на провинциальную узость и „самообслуживание“». Характерна ссылка на «блестящую изоляцию», которая гипотетически представлялась возможной, но в реальной культурной практике неизбежно оборачивалась «провинциальной узостью» и «самообслуживанием»¹.

Показательно совпадение методологических установок русского ученого и его современника, немецкого исследователя Э. Ауэрбаха, который в работе «Филология мировой литературы» выделял ключевое обстоятельство: «...В высшей степени ценным и необходимым достоянием филолога еще являются язык и культура его народа; однако они становятся действительными только тогда, когда удастся изъять их из обособленности и преодолеть их самодавление». Акцентируется мысль о «взаимном обогащении за счет разнообразия», о насущной необходимости «...удержать и укрепить сознание судьбоносной взаимосвязи между отдельными народами»². При таком понимании коммуникативная функция выступает как имманентное свойство литературной динамики и не может быть всецело отнесена к сфере периодически возникающих тем или иных посторонних «влияний» со стороны.

¹ Жирмунский В.М. Проблемы сравнительно-исторического изучения литературы // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С. 71. Другая работа ученого — «Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения» — содержит поучительный пример историко-типологического сближения литератур, несопоставимых по генетической родословной и национально-культурным основаниям. Сопоставляя поэмы Низами, созданные на фарси в XII веке, с произведениями его французского современника Кретьена де Труа, исследователь поставил вопрос о типологии «стихотворных романов куртуазного типа как произведений одного жанра и одной исторической эпохи» при отсутствии «прямых заимствований с той или с другой стороны». Независимо друг от друга на Востоке и на Западе произошло «поэтическое оформление новой идеологии рыцарского общества» // Там же. С. 40.

² Ауэрбах Э. Филология мировой литературы // Вопросы литературы. 2004. № 5. С. 128.

В литературоведческой практике, озабоченной обнаружением преимущественно этнокультурных детерминаций, диалог фактически превратился в «спящую» категорию, воспринятую как псевдоним «дружбы народов» или остаточная идеологема, восходящая к былому интернационализму. Артикуляция воспроизводимого «местного колорита» привлекала адептов «этнолитературоведения» как самоцель, абстрагированная от восприятия текста в его целостности и художественной результативности. Дихотомия «свой-чужой» не декларировалась, но непременно присутствовала как фоновое знание в размышлениях об этнической идентичности, воспринимаемой как «бытие-в-себе и для себя».

За скобками оставался вопрос о литературоведческом модусе описания воплощенных в произведении этнокультурных реалий, превалирующего над осмыслением их функциональной роли и места в многомерной художественной структуре. Эти реалии, как правило, опознавались, но не осмыслялись в их жанрово-стилевой функциональности, в системе внутритекстовых связей и сцеплений, в которой ни один компонент внутренней организации текста не может быть понят иначе, чем в соотношении с другими компонентами.

Избыточность этнокультурных коннотаций, определяющая направленность и характер реконструкции текста, фактически дезавуировала собственно эстетические критерии и потенциальные смысловые интенции. Тем самым происходила нивелировка эпистемологической ценности дискурса, освобожденного от соотношенности этнокультурного проекта в его литературоведческой версии с «резонантным полем» (В.Н. Топоров) культуры, с проблематикой аккультурации, межкультурной коммуникации.

Кризис национально-культурной идентичности в советскую эпоху трансформировался в кризис межкультурной коммуникации в эпоху постсоветскую, одним из проявлений которого стало угасание интереса друг к другу.

Современная трактовка идентичности не может, однако, ограничиваться представлением об автаркической самобытности, устойчиво соотносенной с культурными архетипами и оставаться за скобками ее динамичность, процессуальность, культурную взаимопроницаемость, когда самоутверждение в «своем» входит в сплав с открытостью навстречу «чужому».

Мы обедняем представление об идентичности, отказывая ей в полифоническом развороте. Ведь динамическая модель самоидентификации концептуально связана и с тем, что называют

культурным пограничьем, формируясь не только в координатах ментальной и этнической детерминированности, но и в пространстве пересекающихся и обновляющихся смыслов, иницированных другими культурами. Речь идет об интегральной идентичности, сопрягающей верность базовым основаниям национальной характерности и восприимчивость к «иному».

Обращение к «диалогу» как одной из ключевых категорий гуманитарного знания стимулирует и нарастающий методологический спрос на полноту описания исторической динамики национальной литературы, на преодоление односторонности ради сбалансированности синхронного и диахронного аспектов изучения. Их взаимодополняемость — необходимое условие целостного описания и изучения национальной литературы. Суть не в поиске альтернативы этнокультурному монолизму, а в контаминации парадигматики и синтагматики, вне которых невозможна искомая целостная характеристика, сопрягающая специфические черты и столь же насущные универсалии.

Она базируется на признании того, что каждая литература — сложно организованная система, создаваемая полифоничностью конкурирующих художественных идей, постоянством диалогического взаимодействия креативных и репродуктивных тенденций как органической предпосылки творческого спора с традицией внутри этой традиции.

Если раньше «единство многообразия» трактовалось исключительно как идеологически монолитный союз национально-литературных своеобразий, то сегодня уместно говорить о «единстве многообразия» каждой, отдельно взятой литературы как пространства напряженного взаимодействия различных культурных кодов. Нынешняя многофакторность литературоведческого анализа, переполненного идентификационными отсылками к вопросам этно- и культурогенеза, инспирирована усложнением представлений о базисных основаниях национального художественного развития, о формировании литературы как опыта переживания своей культурной и исторической субъектности. В рамках многомерного и полидисциплинарного подхода диалогический принцип воспринимается как содержательный фактор внутрилитературной эволюции, ресурс идентичности и катализатор творческих смыслов.

Эйфория этнокультурного самоутверждения в постсоветский период, утрачивая избыточность, входит в берега более соразмерного взгляда на вещи, предполагающего не только реконструк-

цию историко-культурного статуса, но и представление о неизолированной локальности, понимание того, что для достижения полноты недостаточно смотреть только в зеркало своей культуры, вырванное из системы инациональных зеркал. Возвращается понимание культуры и литературы как сферы интеграции различий, когда приоритет различия не подавляет «иное» как заведомо чуждое, а признание ценности разнообразия не выступает как форма абсолютизации специфики.

Национальная литературная классика, выдержавшая суд времени, органично связана с национально-возрожденческим процессом как внутренний двигатель его содержательной направленности. Творческие открытия балкарца К. Мечиева, якута А. Кулаковского, кабардинца А. Шогенцукова, лакца Э. Капиева, абхаза Б. Шинкуба воспринимаются, помимо собственно литературного значения, как сохраняющий свою актуальность опыт переживания и отстаивания историко-культурной самоценности.

В то же время каждая крупная фигура национальной литературы объективно оппонирует возможному культурному изоляционизму, преодолевая этнокультурные границы и отсылая к общим основаниям человеческой культуры, к универсальному механизму смыслополагания.

Мысль о всеобщем в российском цивилизационном пространстве всегда была не менее важна, чем мысль о самобытности и непохожести, а многовековой опыт сосуществования российских народов и культур был не менее значителен, чем верность своей национальной традиции. Этот опыт не состоялся бы и многонациональная страна не выжила бы на ветру истории, не будь презумпции уважения к культурным различиям, не позволявшей раздражаться при встрече с другой ментальностью, спотыкаясь на пороге, за которым начинался другой культурный мир.

Признаки распада этой презумпции и, если так можно выразиться, интуиции целостности страны я остро почувствовал в тот день, когда встретил подавленного Р. Гамзатова, вернувшегося с шумного и безрезультатного форума, организованного М. Горбачевым с целью примирения армян и азербайджанцев. Расула вообще очень угнетали вспыхивавшие один за другим внутрикавказские конфликты, а тут еще этот псевдофорум с его риторикой благих пожеланий. Он рассказывал о нем с нескрываемым чувством разочарования. Давняя дружба со многими азербайджанскими и армянскими писателями не позволяла ему решительно встать на одну сторону, пренебрегая другой. Он попытался под-

няться над схваткой (а что еще оставалось!), призвал на помощь общие гуманистические ценности, но так и остался неуслышанным: слишком велики были накал эмоций и взаимная неприязнь, чтобы миротворческий пафос поэта достиг своей цели...

...В речи, произнесенной 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности, Ф.М. Достоевский назвал А. Пушкина «угадчиком» — слово не менее весомое в иерархии знаковых для писателя понятий, чем зацитированные «всемирная отзывчивость» и «всечеловечность»¹.

В 1836 г., когда огонь Кавказской войны разгорался, А.С. Пушкин не только представил в первом номере своего «Современника» рассказ черкеса С. Казы-Гирея в одном ряду со своим «Путешествием в Арзрум» и гоголевской повестью «Коляска», но и дополнил его феноменальным по культурной щедрости примечанием.

Оно начинается энергично и интригующе: «Вот явление, неожиданное...». Этнографически маркированный текст, казалось бы, должен быть воспринят именно с этой точки зрения как явление действительно «неожиданное». Но ход пушкинской мысли совершенно иной: «...неожиданное в нашей литературе». Мало того, неизвестный доселе автор «становится в ряды наших писателей»? Первое произведение и сразу — «в ряды наших писателей»? И кто становится — «сын полудикого Кавказа»?²

«Пушкин вписывает Казы-Гирея, — подчеркивал И. Фрайман в журнале «Toronto Slavic Quarterly», — в современную литературную ситуацию, помещая его рядом с уже известными писателями, тем самым изменяя литературный контекст»³. Первым номером «Современника» Пушкин действительно решал злободневные литературно-критические задачи, тщательно продумывая его структуру с учетом литературной борьбы. Но это «вписывание» имело и другое измерение, не столь злободневное по тем временам, но чрезвычайно важное в исторической перспективе.

Представление этнически нерусского автора переведено в регистр мудрого в своем преувеличении отношения, которое снимает ощущение периферийности при встрече с неожиданной для русского читателя экзотической фамилией. Русский поэт явил

¹ Достоевский Ф.М. Об искусстве. М., 1973. С. 367.

² Современник. Литературный журнал, издаваемый Александром Пушкиным. Т. 1. СПб., 1836. С. 169.

³ Фрайман И. К анализу одного пушкинского примечания // Toronto Slavic Quarterly. 2005. № 13.

паразитную духовную дальнзоркость, провидчески обозначая иной масштаб видения в противовес и вопреки сложившейся ситуации на Кавказе: имам Шамиль уже два года верховный глава воюющего теократического государства (имамат), военное противостояние набирало обороты и непреодолимой казалась несоместимость «цивилизации» и «варварства».

Вовлекая такого автора в состав «нашей литературы», Пушкин снимал, во-первых, ощущение периферийности, возникающее при встрече с непривычным именем, и, во-вторых, предвидел грядущую культурную нераздельность России и Кавказа, задавая столь важный для русского культурного сознания камертон всеотзывчивости. Он был услышан Л. Толстым — тоже «угадчиком» иной исторической перспективы, ориентированной на «идеал человеческого без насилия». «Хаджи-Мурат» вышел из пушкинской шинели, из пушкинского угадывания возможной общей исторической дороги.

Когда почти через сто лет А.М. Горький на I Съезде советских писателей назвал лезгина С. Стальского Гомером XX века, а Н.С. Тихонов, посетив Дагестан, нашел «кавказского Блока» в лице аварского лирика Махмуда, то в таком отношении к инонациональным культурным явлениям нетрудно уловить пульс завещанного А.С. Пушкиным сопереживания, которому только и дано сокращать исторически сложившиеся расстояния между разноязыкими культурами и литературами.

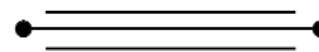
Эта отзывчивость не могла не вызвать ответное и благодарное движение. Когда Р. Гамзатов назвал Пушкина аварским поэтом, то никому, даже бдительному идеологическому отделу обкома КПСС, не пришло в голову указать, поправить, напомнить об истинной этнической и культурной принадлежности Александра Сергеевича. Никто эту «приписку» не воспринял как проявление невежества — скорее как подтверждение универсализма пушкинского слова и совершенно особого отношения к нему представителей других национально-культурных миров.

Когда А. Авторханов назвал поэзию М. Лермонтова «Кораном каждого интеллигентного горца», то он прекрасно понимал, что Кораном может быть только Коран — единственный, Богом ниспосланный. Но Авторханов осознанно взял предельную или даже запредельную высоту, чтобы с наибольшей адекватностью обозначить ни с чем не сравнимое место Лермонтова в сознании горца и кавказской интеллигенции. Мартынова, добавляет он, ненавидели как личного врага, проклиная «тот день, когда

появился на свет негодяй, так безжалостно потушивший кавказское солнце»¹.

Пушкин как аварский поэт, Лермонтов как кавказское солнце... Подобные предельно искренние в своей исповедальности признания выдают важный для наших национальных литератур вектор: притяжение русской культуры/литературы — «пушкинской Руси», как писал Р. Гамзатов («Не Русь Ермолова нас покорила, / Кавказ пленила пушкинская Русь»). Это притяжение было и остается стратегически весомым духовным ориентиром и, если хотите, предостережением от маргинализации и провинциализации.

Идеал межнационального согласия, по-разному сформулированный А. Пушкиным («когда народы, распри позабыв, в великую семью соединятся») и Л. Толстым («искать то, что объединяет людей, а не разъединяет их»), история проверяла и будет проверять на прочность, но как высшая, пусть и идеальная, цель он останется, пока мы, «распри позабыв», будем находить то, что нас объединяет.



¹ Кавказ. Культурно-исторический сборник. Вып. 1. Мюнхен: Прометей. 1989. С. 20.