

DOI: 10.22455/2500-4247-2016-1-1-2-302-321

УДК 8(47).09

ББК 83.3(2Рос=А/Я)

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРОШЛОГО КАК ДОМИНИРУЮЩИЙ ФАКТОР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

© 2016 г. К. К. Султанов

Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия

Дата поступления статьи: 09 июля 2016 г.

Неидентифицируемое делается невыразимым.
П. Рикёр

Аннотация: На материале литературы постсоветского периода рассматривается проблематика идентичности в ее имплицитной соотнесенности с актуализированной памятью о прошлом. Для каждой национальной литературы вопрос об идентичности или «как мыслить идентичность» был и остается неизменно злободневным. Автор полемизирует с трактовкой идентичности как аналога ностальгического традиционализма, акцентируя не только значимость этнокультурного контекста, но и такие константы неэтнического происхождения, как открытость, динамичность, процессуальность, культурная взаимопроницаемость. Во многих произведениях удельный вес «неизжитого прошлого» как составляющей процесса самоидентификации занял столь заметное место, что впору говорить об особом темпоральном режиме функционирования исторической памяти. «Человек вспоминающий» стал излюбленным персонажем в литературах народов России. Парадигма исторической памяти складывается на базе ключевых символов и устойчивых конвенциональных образов, но нередко становится катализатором ретроспективного максимализма, апологии идеала, погруженного в прошлое, и тавтологии смыслов, ориентированных на потенциальную неисчерпаемость травматического опыта. Но идентичность, как и осмысление прошлого, не могут сводиться к такой интенсивности и самодостаточности исторического припоминания, когда манифестация травмы вытесняет проективную мысль о будущем и неотвратимости перемен.

Ключевые слова: идентичность, историческая память, исторический нарратив, реконструкция, темпоральность, неоархаизация, демифологизация, травматический опыт, ретроспективный максимализм, символическая репрезентация.

Информация об авторе: Казбек Камилович Султанов — доктор филологических наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова, заведующий отделом литератур народов РФ и СНГ; Институт мировой литературы им. А. М. Горь-

кого Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 Москва, Россия.
E-mail: sulkaz@inbox.ru

REPRESENTATION OF THE PAST AS THE MAJOR FACTOR OF SELF-IDENTITY IN POST-SOVIET LITERATURE

Kazbek K. Sultanov

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Received: July 09, 2016

Abstract: The essay examines the problem of identity in its implicit relation to the memory of the past on the material of post-Soviet literature. The question of identity or “how to think identity” is and has always been relevant for every national literature. Arguing with interpretation of identity as counterpart of nostalgic traditionalism, the author stresses not only the importance of ethno-cultural context, but also the importance of constants of non-ethnic origin such as openness, dynamism, progressiveness, and mutual permeability of cultures in the process of self-identification. The role of the “still persisting past” as part of this process has been so significant in a number of literary works that one can speak of a specific temporal mode of the way historical memory functions. A reminiscing man/woman has become a favorite image in the literatures of the peoples of Russia. The paradigm of historical memory bears on key symbols and stock conventional characters but often itself becomes the catalyst for retrospective maximalism, idealization of the past, and tautology of meaning directed towards potential inexhaustibility of traumatic experience. However, identity as well as understanding of the past cannot be reduced to such intensity and self-sufficiency of historical remembering, when the recurrence of trauma displaces projective thinking about the future and inevitability of change.

Keywords: identity, historical memory, historical narrative, reconstruction, temporality, neo-archaization, demythologization, traumatic experience, retrospective maximalism, symbolic representation.

Information about the author: Kazbek K. Sultanov, DSc of Philology, Professor of Lomonosov Moscow State University, Head of the Department of Literature of the Peoples of Russian Federation and CIS, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 а, 121069 Moscow, Russia. E-mail: sulkaz@inbox.ru

Конструирование идентичности имплицитно ориентировано на самоопределение человека и нации, на кристаллизацию символического «образа себя», который подразумевает компромисс между интенсивностью переживания истории и вызовами современности, между пассажем и новыми жизненными реалиями, между, как писал П. Рикёр, «постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле “самости”» [9].

Базовой структурной единицей этого духовно-ментального проектирования была и остается историческая память, но, воспринимаемая в роли чуть ли не абсолютного императива, она может обнаружить и свой конфликтогенный потенциал, о чем свидетельствует постсоветский северокавказский опыт: отношение к соседу «на волне памяти» могло приобретать характер этнически мотивированной идиосинкразии, а воздвигаемые «мемориальные барьеры» могли серьезно осложнить, чтобы не сказать навсегда испортить, процесс межнационального взаимопонимания.

Дискурс идентичности в литературах народов России обнаружил черты сходства с описанной П. Рикёром ситуацией, когда доминирование памяти над историей выдвигает на первый план свидетеля или носителя памяти в качестве авторитетного действующего лица. Излюбленным персонажем стал «человек вспоминающий», а историческая память позиционировала себя как оплот и гавань ностальгического традиционализма.

Во многих художественных повествованиях удельный вес «неизжитого прошлого» как составляющей процесса самоидентификации занял столь заметное место, что впору говорить об особом темпоральном режиме функционирования исторической памяти, которая, не укладываясь в конкретные временные рамки, позиционирует себя как «вечный двигатель» межпоколенческой коммуникации и национального самосознания.

Дело, конечно, не столько в сохранении и передаче фактов, достоверность которых подтверждена историческим знанием, сколько в стратегическом дальном действии исторической памяти, суть которого состоит в удержании и продлении ключевых и духоподъемных символов и образов славного прошлого — они переходят, уподобляясь кочевникам, из одного исторического контекста в другой, от поколения к поколению, сохраняя эмпатическую силу.

Для литературы не существует прошлого как набора непреложных истин, она чувствительна к внутренней гетерогенности национальной истории, вобравшей в себя не только «тенденции», но и разрывы, разломы, альтернативы, противоречия, идейные и творческие контрверзы — все, что так или иначе воздействует на судьбы человеческие.

Многие исследователи учитывают этот аспект, который несколько не препятствует восприятию литературного текста как «носителя значительно более аутентичной и научно значимой формы исторической памяти — не только в сравнении со школьным учебником истории, но и по сравнению с традиционными историческими исследованиями» [11].

Подобное отношение представляется мотивированным при всем понимании того, что в определяющей характеристике творческого процесса во главу угла ставится не стремление к объективизированному воспроизведению факта или события, а концептуально значимая идея преобразования. Какой бы ни была художественная реконструкция смысловых интенций и событийной фактуры прошлого, она непременно несет в себе преобразующий импульс творческой трансформации.

При конструировании национальной идентичности в постсоветской литературе активно используются сопряженные с исторической памятью понятия «травма», «страдание», «насилие». Роман Г. Яхиной «Зулейха открывает глаза», удостоенный Национальной литературной премии «Большая книга» (2015), разворачивается как сага об экстраординарной судьбе татарской женщины по имени Зулейха, воспитанной в определенной национальной традиции, предписывающей почитание и соблюдение обычаев, этических нравственных постулатов и т. п.

Всё, что довелось пережить Зулейхе из татарской деревни Юлбаш после раскулачивания и убийства ее мужа Муртазы, после насильственного изгнания и многомесячного спецпереселения в бесконечно далекую Сибирь, можно охарактеризовать как историю перманентной травмы.

В рамках избранной мемориальной оптики авторское слово не столько рядится в одежды достоверной историографии, сколько сосредоточено на воображаемом прошлом — без оглядки на событийную точность и презумпцию доподлинности исторического факта. Судя по повествовательным, риторическим, стилевым приемам конструирования художественной картины мира, автор апеллирует не к императивности канона коллективной памяти с ее устоявшимися стереотипами исторического припоминания, а к субъективности и аффективности памяти индивидуальной, приватной, позиционирующей себя как одну из возможных версий прошлого.

Нарративная стратегия выстраивается под знаком субъективированной исторической памяти, ориентированной на хронотоп локального, который раскалывается под колесами истории, на символическую репрезентацию кочующей идентичности, изгнанной из родного дома и переходящей в формат потаенного личностного переживания. Перед нами опыт реконструкции истории XX в. с точки зрения приговоренного к молчанию человека, о насущной необходимости которого писал в свое время В. Беньямин.

По большому счету сквозным лейтмотивом романа становится такое отношение к идентичности, когда она выступает как аналог

непрерывности существования народа и межпоколенческой преемственности или, если хотите, как страховка от распыления национального духа. Но пространственно-географический фактор, воспроизведенный в романе с картографической точностью, фатально и навсегда отделил родную деревню Юлбаш от лагерного поселка Семрук на берегу Ангары, ослабляя не просто чувство принадлежности к определенной традиции, но и ценностный смысл национальной самоидентификации.

Психологические нюансы, ментальные тонкости, отсылающие к национальной характерности, дают знать о себе и на берегах Ангары, но требования адаптации к новому режиму времени во главу угла ставят науку выживания как высшую цель. Ретроспективная национальная идентичность, отстаивающая традиционные ценности и память о предках, уступила место инстинкту выживания любой ценой, воле к жизни ссыльного переселенца, обреченного на бессрочный срок.

В сибирских главах романа память фактически рутинизируется и нередко предстает больше хранилищем изредка припоминаемых былых этико-поведенческих установок и назидательной патриархальности, чем смыслообразующим компонентом текста, стимулом новых значений или формой репрезентации национального характера. Налицо, казалось бы, катастрофический кризис идентичности, но власть обычая как внутренней опоры все-таки не обрекается на полное угасание: периодически, как бы ни было тяжело, ментальная память «настигает» Зулейху, возвращая мысленно к истокам — будь это появление призрака Упырихи (так Зулейха именovala нелюбимую свекровь) или услышанные в детстве сказки и легенды, которые Зулейха неоднократно пересказывала своему рожденному в неволе сыну Юзуфу.

Важнейшим компонентом эстетически и этически отрефлексированной поэтики «горячего» прошлого является диалектическая игра имплицитно взаимозависимых «памяти» и «забвения», формирующая семантическое пространство романа. В тяжелейших условиях выживания память о безвозвратно утраченном домашнем очаге может принимать гипертрофированную форму, но не менее значимой силой предстает и забвение. Сопряжение дискурсов памяти и забвения продуцирует напряженную амбивалентность положения Зулейхи, символическое двоemiрие, под знаком которого полемически взаимодополняют друга друга воля к идентичности и воля к выживанию.

В горниле сибирских переживаний идентификационная связь с «малой родиной» не могла не ослабеть под давлением вынужденного забвения, но на смену ему приходит «вторая память», выражением и

олицетворением которой стало рождение Юзуфа. С появлением на свет сына Зулейхи как бы пробуждается «спящая» идентичность, реанимируется и самоактуализируется соотнесенность идентичности и индивидуальности, ментального и личностного начал. Происходит переоткрытие своей идентичности, которая перестает быть законспирированной, размытой и даже фантомной, обнаруживая черты жизнестойкости и востребованности.

Не случайно в общении Зулейхи с сыном усиливаются ностальгическая интонация, сюжеты ретроспективной мифологии «малой родины», потребность в национальной аутентичности: «Зулейха пересказывала сыну все слышанные в детстве от родителей сказки и легенды: про длиннопалых лохматых шурале, до смерти щекочущих запоздалых лесных путников; про лохматую водяную су-анасы, что добрую сотню лет не может расчесать свои космы золотым гребнем; про оборотня юху, который днем превращается в прекрасную девушку и соблазняет юношей, а по ночам выпивает из них жизненные соки; про огнедышащих драконов аждаха, что прячутся на дне колодца и пожирают пришедших за водой женщин; про глупых и жадных дэвов, похитителей невест...».

Щедрое обилие ментально-языковых идиом, ритуальных и этикетных формул в качестве этнокультурных маркеров призвано «сигнализировать» о национальном колорите и неослабевающей ментальности, отсылая к определенной национальной традиции (аждаха — дракон, шурале — леший, иясе — домовый и т. д.). Автор пытается с помощью этнически маркированного идиолекта удержать двойную смысловую нагрузку, сопрягая ментальность и приспособляемость, преемственность традиционных ценностей и размывание культурно-генетического кода. Но идиолект скорее выполняет функцию орнаменталистской номинативности, чем приближает читателя к пониманию идентификационных тонкостей умонастроения и мирочувствия Зулейхи и ее соратников по несчастью. Присутствие идентификационных маркеров отличается автономностью и свидетельствует больше об авторской осведомленности, чем об их художественной целесообразности и функциональности. Нередко в самом выборе и наборе индикаторов ментальности чувствуются элементы наивного этнографизма.

Но, с другой стороны, трудно согласиться с М. Хабутдиновой, которая считает, что Зулейха «тяготится татарской идентичностью». Более того, рецензент категорично оспаривает вообще причастность и укорененность Зулейхи, как и самого автора, в национальной традиции. Налет гиперморализма и ценностный максимализм дают знать о себе там, где реконструкция национальной истории воспринимается рецензентом как чуть ли не синоним ее фактологической

полноты. Но ведь возможен и такой нарратив, который позиционирует себя как форма удержания определенных смыслов: формат памяти не обязательно должен быть непременно архивным.

Будучи на страже коллективной идентичности и национальной семиосферы, Хабутдинова находит серьезные отклонения от правильного понимания бытовых констант: «Книга убивает незнанием автором тонкостей татарского быта. “Зулейха бежит в зимний хлев, подтапливает печь и там”. Что имеет в виду автор? В самые морозы крестьяне заводили животных в дом, в сарае никаких печей не водилось». Или «ловит» автора на такого рода неосведомленности: «Если семью Муртазы раскулачивают, то должно было быть собрание» [12]. Это «должно быть» звучит особенно трогательно, если представить себе на мгновение право гражданина на собрание, которое Зулейха отстаивает в полемике с «красноордынцами» — так она называла тех, кто занимался конфискацией сберегаемого в семьях зерна.

Но главное в другом — рецензент отказывает автору в избирательности мировосприятия, в возможности десакрализации и разрушения стереотипов, в таком прочтении национальной истории, когда она предстает не столько однородной, сколько гетерогенной. Кроме того, не стоит недооценивать принципиальную важность для самоощущения и развития национальной культуры неотменяемого присутствия национальной самокритики, дефицит которой сегодня более чем очевиден. В рамках этноцентристской аргументации рецензента сама мысль о подобной самокритике незамедлительно была бы названа такой же «кошунственной в отношении татарской исторической памяти», как и вышеупомянутая эксплуатация «патриотического потенциала имени Зулейха».

Вернемся к роману... Автор хорошо чувствует и воссоздает колорит таежного ландшафта, природно-географические реалии, достигая несомненного эффекта правдоподобия (выделим динамичное и живописное описание сплава бревен по Ангаре или диких тонкостей искусства таежной охоты, которым овладела Зулейха).

В целом, предметно-вещный антураж органично вписывается в фабульную целесообразность, но подчас автора подводит склонность к излишне демонстративной обстоятельности в духе физиологического очерка. Изошренная наблюдательность, эстетизация мельчайших аксессуаров бытовой повседневности, зацикленность на говорящих деталях оказались настолько самодостаточными, что утратили внутритекстовую функциональную соотнесенность с душевным состоянием человека.

В досибирской части повествования романное или сопрягающее мышление обнадеживающе заявило о себе, что позволило Л. Улицкой в предисловии к роману сказать о «мощном произведении, прославляющем любовь и нежность в аду». Но если говорить об итоговой художественной результативности, то обращает на себя внимание ослабление упомянутой мощности по мере продвижения к финалу, подтверждаемое приметам разлада структурно-семантической организации текста. Автор наращивает словесный массив, не лишенный познавательной ценности, но обрекающий сюжетную динамику на ретардацию — будь это перегруженное физиологическими подробностями описание родов Зулейхи, или утрированное внимание к застолю-запою коменданта Игнатова и местного начальника Кузнеця.

Но вот, что важно выделить как несомненное достоинство романа. Сознание Зулейхи при всем желании не назовешь рефлектирующим, но автор и ему не отказывает в сущностной значимости. Отношение к человеку как «естественному индивидууму» (Д. Локк), подспудная мысль о неповторимости каждой человеческой судьбы и каждого личностного мира независимо от их социального и вероисповедального статуса внутренне мотивируют уровень психологизации обитателей семрукского анклава и артикуляции характерологического своеобразия.

Эпически развернутый портрет спецконтингента с человеческим лицом — безусловная творческая удача Яхиной. Необычайно располагает к себе читателя идеалист, гуманист и прекрасный знаток врачебного дела Лейбе при всей его очевидной и дружно отмеченной критикой аналогии с булгаковским профессором из «Собачьего сердца». Художник Иконников, отвечавший за агитацию в поселке, интеллигентная семейная пара Изабелла и Константин Арнольдович — все они сохранили, не поддаваясь соблазну мизантропии, человеческое достоинство вопреки абсурдности происходящего и вполне конкретным карательным мерам.

Ломка судеб человеческих в ситуации обреченности и повышенной эмоциональной ранимости не могла не усилить внимание к экзистенциальным интенциям, к глубинной грамматике не только человеческого страдания, но и удивительной адаптации человеческого духа к невыносимым условиям, к этике солидарности (Изабелла учит французскому языку Юзуфа во время прогулок по берегу Ангары).

Общая задача выживания и общий травматический опыт объединили очень разных людей — субъектов различных культурных различий. Извечная проблема глубинной непреодолимости этих различий вполне могла бы обостриться вплоть до вполне возможной войны идентичностей, но этого не произошло.

На протяжении всего повествования лагерный поселок Семрук оставался тем метафизическим кругом, из которого не было выхода, как не было у его жителей и горизонта ожидания, и вдруг эту наглухо заблокированную локальность размыкает сила предвосхищения иного будущего. Связующим звеном между настоящим и будущим становятся Юзуф и его мечта об учебе в Ленинграде. В финале он нарушает непреодолимую границу, покидая навсегда предписанное местожительство по адресу: «Красноярский край. Северо-Енисейский район. Трудовой поселок Семрук на Ангаре». Он вынужден оставить мать, которая думает о его благе и делает все возможное, чтобы помочь ему уехать.

В замкнутый мир Семрука врывается ощущение дряхлеющей жизни, отменяющее лагерные границы и привычный ход жизни. Ностальгия по будущему, пассионарная устремленность к нему символизирует не только преодоление «диктатуры» безвыходных обстоятельств, но и творческое продление жизни, мысль о неотвратимости перемен вопреки любым попыткам их остановить. Оптимистический эпилог стал выразительным примером проективной идентичности, преодолевающей страх перед будущим, реализованной возможности выбора, решимости оставить такое прошлое за спиной, личной ответственности за свою жизнь.

Если драма Зулейхи стала возможной на крутом вираже истории, ретроспективно воссозданной в романе Яхиной, то персонажи в повести А. Ганиевой «Салам тебе, Далгат!» всецело принадлежат современности. Тем не менее совершенно разные по манере письма и жанровой природе произведения объединяет лейтмотивный сюжет возможной утраты национальной аутентичности. Обилие колоритных подробностей национального быта и бытия, точно воссозданные этнокультурная эмпирика, поведенческие стереотипы, психологические нюансы можно тоже отнести к числу элементов сходства несходного.

Ганиева сосредоточена на душевном состоянии дезориентированного ностальгирующего современника, который адаптируется к новейшим условиям, но болезненно переживает кризис идентичности и постепенную аннигиляцию исторической памяти. Первую публикацию повести в журнале «Октябре» (2010. № 6) она предварила небольшим предисловием, выражая надежду на то, что повесть «в родной республике сыграет роль одного из катализаторов развития актуальной литературы».

Текст так и воспринимается — как долгожданное постгамзатовское слово или, по мнению Ганиевой-критика, как «новая идентичность», «новый реализм», «новая чувственность», «новая искренность» (из ее статьи о прозе Р. Сенчина; «Вопросы литературы», 2010. № 3). Ав-

тор увидел «противоречивую реальность сегодняшнего Дагестана», в которой сосуществовали непересекающиеся миры: накопленная инерция литературных штампов, семантический застой, «окаменевшие» в своей несомненности историко-культурные символы, и современный, напряженно живущий Дагестан в его человеческом и экзистенциальном измерении или, как точно выразилась Е. Погорелая, «бурлящее национальное целое». Автор, продолжает критик, уводит «в самую сердцевину естественной жизни сегодняшнего Кавказа, лишенного мифологического ореола и точно так же топчущегося на распутье, как и вся остальная страна». Если же попытаться найти аналогию, не беспокоя классические образцы «кавказского текста» в русской литературе, то следует вспомнить «жутковатую предпрестроечную повесть А. Приставкина «Ночевала тучка золотая» [8, с. 212, 211].

Ироническая тональность повествования позволила Ганиевой ненавязчиво, но художественно убедительно оспорить традиционалистскую модель с ее хрестоматийным образом Дагестана, утонувшим в этнографическом символизме и ментальных самоповторах. Застойная атмосфера, сделавшая очевидной востребованность «новой искренности», пародийно, но точно передана в описании презентации книги поэтессы Гюль-Бике: «Поздравляю Вас с выходом пятнадцатой книги... Ваша поэзия глубока, как Каспийское море, и высока, как наши Кавказские горы...». Расул Гамзатов, когда читал стихи Гюль-Бике, говорил: «Вот поистине народная поэзия»... Она прямо как душистый цветок на склоне Тарки-тау». Чувство отстраненности от подобного рода квазиоткровений, от инерционного засилья «душистых цветков» и «царственных острых гор», из-за которых «вставало солнце», оказалось художественно сильной позицией.

Дело, разумеется, не столько в теме Дагестана как таковой и не в буйстве этнографических красок, сколько в качестве прозы, в собственно литературных достоинствах, в манере понимать вещи. Фраза, слог, гибкость и легкость интонационного строя, емкий диалог, стимулирующий важные смысловые сдвиги, крепкая композиция, занимательно раскрученные сюжетные линии, чувство меры и стиля позволяют говорить о состоявшемся тексте.

Выделим сюжетную пружину — однодневную одиссею Далгата. Странствующий герой вовлекается в разные ситуации, но неизменно остается посторонним, неуловимо отделенным от происходящего — нигде не задерживается, ни к чему не привязывается, продолжая поиск неуловимого и почти мистического дяди Халилбека. Мы так и не узнаем, для чего он ищет и ищет ли именно дядю, предстоит ли ему какой-то иной выбор: автор предпочитает многозначительную открытость финала.

Погружаясь в хронику пространственных перемещений Далгата, наблюдая тематические перепады — от салафитской идеи чистого ислама до псевдокультурной показухи местных литературных «звезд», ждешь прояснения некоей общей идеи, способной придать повествованию свойство прочного сплава. И ружье все-таки выстрелило. Далгат открыл и стал читать случайно полученную книгу местного автора Яраги.

Далгат погрузился в ностальгическое повествование о Дагестане историческом и героическом: «Я видел цитадель Нарын-калу, какой она была во времена иранцев, и арабов, и турков-сельджуков, и снова персов...». Или: «Где ты, мой Дагестан? Кто погубил тебя? Где законы твои, где тухумы, где твои ханства, уцмийства, шамхальства, вольные общества, военные демократии...? Где дивные платья и головные уборы твоих людей? Где языки твои, где песни твои, где вековые стихи твои?»

Разрозненные линии стягиваются к смысловому центру или болевой точке, отсылающей вдумчивого читателя к мысли об утрате чего-то очень важного, о саморазрушительной духовной сумятице, об обвале устоявшихся ценностей, о том накопившемся неблагополучии современного Дагестана, которое подспудно пропитывает повествование и угадывается во всех эпизодах.

Голос актуальной литературы, безразличной к точкам разрыва ментальной преемственности, к национально-идентификационной диагностике, к мотиву ускользающей идентичности и потускневшей исторической памяти, прозвучал: «Где ты, мой Дагестан?»

На дворе действительно другое время: эстетизированная архаика, назидательный этнизм и апология этнокультурной гармонии гамзатовского «Моего Дагестана», ставшие чуть ли не эталонными маркерами «дыма отечества», изнутри «взорваны» ускоренно меняющейся реальностью, тревожной вопросительностью новой литературы. Этнокультурная самозащита как гарантия исторического выживания утрачивает запас прочности, но что приходит на смену?

Экзистенциально значимый срез жизни обозначился и до открытий Яраги — в далгатовских диалогах с Мурадом и Меседу. Первый убежденно говорил об отсутствующей перспективе: «Ты один с мамой живешь, никому не нужен, никто тебя на работу не устроит нормальную из-за кяфирских порядков. Надо бороться». Меседу, увлеченную переездом в Питер, Далгат пытается остановить трезвым напоминанием: «Оставайся здесь, Меседу, зачем тебе этот Питер? Там думают, что мы все — бандиты и дикари». И что он слышит в ответ? «Какая разница? Все равно никто никого не любит».

Никто из собеседников Далгата не произносит подобных фраз («кто погубил тебя»), каждый говорит о своем и в своей личной

манере, но шаг за шагом проясняются складывающийся общий смысл и нравственная правота неудобного вопроса «Где ты, мой Дагестан?», символизирующего ослабевающую идентичность.

Проблематика идентичности в литературах Северного Кавказа фактически оказалась заложником большого исторического нарратива в его героической ипостаси, пассионарно утрированного и соотношенного с травматическим опытом, самым ярким олицетворением которого была и остается история Кавказской войны (1817–1864), связанная прежде всего с именем и деятельностью имама Шамиля, который четверть века — до сдачи в плен 25 августа (по старому стилю) 1859 г. — возглавлял теократическое государство (имам — политический и религиозный глава мусульманской общины, духовный предводитель; от арабского глагола «амма» — стоять впереди, быть ведущим).

Лучшие люди России и Кавказа в XIX в. ломали голову над поисками языка взаимопонимания и «уменьшения несогласия» (Л. Толстой). На фоне столь популярных в XIX в. заголовков типа «История войны и владычества...», «Покоренный Кавказ» бросаются в глаза иные названия трудов: «Мнение о способах, коими России удобнее можно привить к себе Кавказских жителей» Н. Мордвинова, «О сближении горцев с русскими на Кавказе» С. Иванова, «Предложения о средствах приведения черкесов в гражданское состояние кроткими мерами, с возможным избежанием кровопролития» С. Хан-Гирея, видного имперского чиновника, командира Кавказско-горского полэскадрона его Императорского Величества (1832), флигель-адъютанта российского императора (1837).

Эффективность управления на Кавказе, по мнению авторов, напрямую связана с необходимостью большего внимания к местным особенностям и интенсивным развитием культурных и экономических связей. Удачно представленные «выгоды цивилизованной жизни», писал С. Иванов, послужат «смягчению характера горцев» и позитивному восприятию «русских не как грозных победителей, жаждущих войны, ищущих кровопролития, но как нацию, заботящуюся об улучшении их состояния. Эти сближения могут послужить началом образования края и значительно облегчить военные операции, и даже иногда устранить печальную их необходимость» [7, с. 542].

Подобный вдумчивый и рациональный подход неоднократно предлагался на протяжении XIX в. и в начале XX в., в частности, наместником Кавказского края (1905–1915) И. Воронцовым-Дашковым: «Я не допускаю возможности управления Кавказом из центра, на основании общих формул, без напряженного внимания к нуждам и потребностям местного населения, разнообразного по вероисповеданиям, по племенному составу и по политическому прошлому... Эти

местные особенности нельзя игнорировать, насильно подгоняя их под общеимперские рамки...» [6, с. 150].

Разнообразие исследовательских и публицистических подходов к истории и причинам Кавказской войны можно редуцировать до двух диаметрально противоположных позиций, которые сложились еще в XIX в. С одной стороны, ностальгический неоконсерватизм, верный романтической традиции восприятия кавказской войны во имя традиционалистски понятого идеала «свободного человека». С другой — не менее популярная критическая рефлексия, отказывающаяся национально-освободительному движению в идейном обосновании и позитивной целеустремленности.

Сошлемся на выразительный пример. М. Алиханов, царский генерал, державник, просвещенный дагестанец, убитый террористами в 1907 г., отмечал в своих публикациях существенные общественные сдвиги в эпоху Шамиля, когда «традиционное положение мелких патриархальных республик» изменилось настолько, что возник «единый народ, сплоченный религией, общими интересами и единой властью имама, которая значительно и окрепла вследствие этого» [1, с. 349].

Алиханов печатался в журнале М. Каткова «Русский вестник», в его газете «Московские ведомости», будучи военным корреспондентом, участником скобелевского туркменского похода. С января 1895 г. по декабрь 1896 г. газета «Кавказ» (Тифлис) предоставляла свои страницы его очеркам «В горах Дагестана» — всего их было тридцать. В опубликованном 31 июля 1896 г. очерке Алиханов приводит подстрочник записанной в горах песни о Хаджи-Мурате — материал, как сказали бы сегодня, эксклюзивный.

За две недели до этой публикации, 18 июля, Л. Толстой впервые упомянул в записной книжке о начале работы над повестью «Хаджи-Мурат». Ни в одной из десяти редакций повести, ни в общем списке первоисточников нет даже упоминания очерка Алиханова — это при том, что Толстой проштудировал все номера газеты «Кавказ». Зная о невероятной по охвату материалов работе над повестью, нетрудно предположить, что Толстой не мог пройти мимо объемной по размеру и впервые представленной песни о Хаджи-Мурате.

Думается, что решающую роль сыграло неприятие алихановской позиции, достаточно однозначной, чтобы быть не востребованной художником. Алиханов — человек просвещенный и, безусловно, патриот России и Дагестана, но генеральская категоричность не могла не заявить о себе: он загоняет сложившуюся на Кавказе ситуацию в рамки патриархального идеализма, бессмысленного упорства горцев, их самоубийственного выбора и исторического заблуждения. Подъем национального духа, жертвенный героизм для него — только прояв-

ление радикализма, порыв к свободе — только бунт «варваров», антиимперский пафос — только вызов цивилизации. Жесткая логика не оставила место для человека страдающего — независимо от места на баррикадах, от происхождения и веры.

Толстого с его принципом соответствия героя «всем сторонам жизни» (из опубликованной в «Русском архиве» статьи «Несколько слов по поводу книги «Война и мир», 1868), с его отношением к человеку как «сыну божьему», с его философией «уменьшения несогласия» эта логика не могла заинтересовать. Он наверняка ознакомился с очерками Алиханова, но они по мировоззренческим соображениям не могли войти в заветный круг первоисточников — наряду с работами А. Зиссермана, В. Полторацкого, А. Неверовского, В. Потто, А. Руновского, а также земляков Алиханова — дагестанцев А. Чиркеевского («Народные сказания кавказских горцев»), Гаджи-Али («Сказание очевидца о Шамиле»), А. Омарова («Воспоминания муталима», «Как живут лаки»).

После горбачевской перестройки, казалось бы, литература была обречена на обретение обновленного зрения и преодоление накопившихся стереотипов только потому, что сверху провозгласили приход «нового мышления», но давний дефицит творческого и нетривиального осмысления прошлого оставался неизжитым. Не удалось добиться глубины художественного понимания сложной, многомерной эпохи Кавказской войны, выработать концептуальную широту взгляда, которая в равной степени позволила бы избежать и этноцентристски мотивированной манифестации, и недооценки важнейшего периода в жизни народов Кавказа.

Стало ясно, что сам факт высказывания по такому вопросу, как судьба и борьба Шамиля, не может обладать заведомой значимостью. Само по себе обращение к некогда засекреченной теме не может быть заслугой, если автор не продвигается в понимании воссоздаваемой эпохи и не осознает в полной мере, что нерассуждающая приверженность дежурным компонентам исторической репутации Шамиля не в состоянии обеспечить художественной результативности.

Для писателя, действительно стремящегося приблизиться к истине, недостаточно самоцельное погружение в мир хрестоматийных преданий, ходячих легенд, добросовестно воспроизводимых мемуарных записок, мифопоэтических фантазий, легко узнаваемых исторических и литературных трюизмов, в изобилии сопровождающих героический период в истории каждого народа. Вторичность неоднократно апробированных сюжетных ходов при отсутствии творческого воображения и романного мышления неминуемо приводила к тому, что эпоха и сам Шамиль оставались «закрытыми» при всем обилии впечатляющих деталей.

Если в доперестроечный период тема освободительной борьбы горцев под руководством Шамиля оставалась табуированной для советской литературы, то в 1980–2000-е гг. ее трактовка в «материковой» северокавказской литературе (романы «Долгие ночи» А. Айдамирова, «Батырай» Х. Алиева и др.) обнаружила тенденции сближения с литературой «диаспорной», представленной этнически связанными с Северным Кавказом писателями.

Следует, однако, выделить несовпадение основных ценностных ориентиров. В северокавказской литературе все чаще давали знать о себе элементы десакрализации образа Шамиля и снижение апологетического тона, исключавшего возможность критического отношения. В «Сказании о Железном Волке» Ю. Чуюко один из героев воспринимает сам факт махаджирства как результат и свидетельство роковой исторической ошибки: «Не были бы рассеяны, как теперь по всему свету, а жили бы вместе — какой мощный, какой сильный был бы народ!»

Литература зарубежья предлагала диаметрально противоположный ответ: унаследованную от дедов и отцов откровенную идеализацию Кавказа как «утраченного рая», что особенно характерно для тех писателей (А. Акатурпа, Р. Озбей, Д. Шимшек, А. Сезгин, С. Дагестанлы и др.), которые не связаны с Кавказом самим фактом рождения, но аттестуют себя как наследников славы предков и потомков мухаджиров, покинувших родные пределы.

Вживание в образ Кавказа разворачивалось под знаком пассаизма, неизбежно продуцирующего сотворение ностальгического мифа, ставшего метасюжетом и главным ресурсом культурной и исторической памяти. Многие тексты выстраивались как семейная хроника, развернутая во времени и сохраняющая связь с идеей эстафетной передачи от поколения к поколению священного огня традиции.

Процесс этнокультурной самоидентификации на чужбине носил, если использовать терминологию трех ведущих современных подходов к исследованию этничности, не столько инструменталистский (возможность манипулирования) или конструктивистский (этничность как социальный конструкт), сколько примордиалистский (исходная, изначальная данность, связанная с фактором происхождения и культурным контекстом) характер.

В условиях эмиграции национальная традиция или, иначе говоря, освященная авторитетом предков нормативно-ценностная система действительно предстает как духовная альтернатива эмпирическому эмигрантскому бытию и культурно-опосредованный инстинкт самосохранения и самоуважения.

Отсюда генерализация исторической памяти как парадигмы, актуализирующей весь круг культурных символов, мифопоэтических

источников, когда предание может выступить как инвариант исторического события, а исторические реалии могут оцениваться в русле мифопоэтической традиции.

Для литературы диаспоры мифопоэтические традиции, апелляция к архаическим пластам национального миропонимания, к некоему онтологическому ядру оказались и точкой опоры, и строительным материалом историсофского мифа о Кавказе, который, если смотреть трезво, не был свободен и от мистификации.

Для традиционалистского сознания сближение с миром реального вовсе не требует обязательного преодоления мифологического как герметически законсервированного в себе предания или сказания. Ему ближе не расколдование мифопоэтического или демифологизация истории в рациональном дискурсе, а признание и принятие взаимопроницаемости исторического и мифологического, мифологизация истории и историзация мифологии.

Память становится катализатором ретроспективного максимализма, одомашнивания истории, когда можно говорить о прошлом как о близком человеке: «...мы — с непрожитым прошлым в разлуке». Постоянно присутствует тема предчувствия долгожданного возвращения к покинутым святыням, к могилам предков, страстного желания «вернуться в горы — наверно, кто-то там нас ждет».

Популярное мышление контрастами, сопровождающими условно-поэтическую модель Кавказа, не позволяет осознать тот факт, что идеал, погруженный в прошлое, утрачивает притягательную силу, истощаясь и превращаясь в эфемерную псевдоценность.

Усиление имажинативной составляющей исторической памяти, форсированная сакрализация «мест памяти» (Ахульго, Ведено, Гуниб, Красная поляна и др.), подпитывают стремление трансформировать ретроспективу в перспективу и утопическое представление о том, что некогда существовали полноценная идентичность и общественная гармония, за утрату которых должен ответить кто-то другой, посторонний, не свой.

Экспансия вездесущего прошлого в настоящее приводит к тому, что героическое начало, предопределенное конкретными историческими обстоятельствами, настойчиво переводится в онтологическое измерение. Одержимость прошлым продлевает его за отмеренные временные рамки, приписывая ему модус незавершенности и исключая то, что М. Бахтин называл «абсолютной завершенностью и замкнутостью» эпического мира прошлого: «Он готов, завершен и неизменен и как реальный факт, и как смысл, и как ценность» [4, с. 459–460].

Вслед за А. Ассман, автором статьи «Трансформации нового режима времени», уместно задать вопрос, вполне обусловленный мак-

символизмом ретроспективной логики и символической репрезентации прошлого в литературе диаспоры: «Не слишком ли много у нас сейчас — во времена ажиотажа вокруг исторического наследия, когда память заявляет о своих правах, — прошлого и не слишком ли мало будущего?» [2].

Очевидно, что литература зарубежья тяготела к символическому контролю над историческим нарративом, к художественной реконструкции отфильтрованной истории, призванной удержать пафос героики и посттравматический синдром под знаком восстановления исторической правды.

Художественная мысль как бы всецело доверилась «автопилоту» абсолютизированной исторической памяти, который, если говорить о результате, стимулировал разрыв временного континуума (прошлое — настоящее — будущее) и эстетизированное визионерство, поощряющее самоизгнание из современности, хотя, как известно, каптультивование из настоящего в принципе невозможно.

Постоянная прописка в прошлом или «злоупотребление памятью» [10, с. 15] оборачиваются утратой контакта с настоящим как неоспоримой реальностью. Идентичность не может сводиться к регенерации магии прошлого, к «онастоящиванию прошлого» (Ш. Макдональд), к перманентной тавтологии смыслов, ориентированных на потенциальную неисчерпаемость травматического исторического опыта.

Историческая память, безусловно, несет в себе долгое эхо травмы, страдания, насилия, но не следует оставлять в тени то, что можно назвать историизацией идентичности, имея в виду ее разомкнутость в режим процессуальности, изменчивости, темпоральной протяженности.

Современная манифестация травмы, верность исторической памяти, транслирующей из прошлого в настоящее самоощущение предка, воспринятого в качестве субъекта травмы и экзистенциального двойника, «прочитываются» как аксиоматическое требование «помнить, чтобы не забыть». В пространстве избирательного припоминания почти не находится места для иной настройки сознания, когда «помнить» может означать «преодолеть травму», чтобы жить дальше («надо было вставать жить» — из рассказа А. Платонова «Фро»). Речь идет о такой разгерметизации травмы, когда возникает мотивация изживания негативного опыта через «позитивизацию утраты» (С. Жижек), чтобы «вставать жить»...

Конструирование идентичности предполагает модус сосуществования «тогда» и «сейчас», креативную адаптацию к изменяющемуся историческому контексту, проективный потенциал исторической памяти, имплицитно связанный с предвосхищением будущего: любое отношение к прошлому неизбежно участвует в формировании политики настоящего и грядущего. Литература диаспоры, увлеченная

неоархаизацией, предпочитает выдерживать такой формат исторической памяти, когда циклическая повторяемость конвенциональных образов и художественная стратегия охранительной и работающей на «очищение» (А. Бадью) идентичности объективно, т. е. независимо от авторских намерений, становятся формой сопротивления переменам или «отключения» от идеи прогресса.

Понятие «идентичность» подразумевает, считает А. Бадью, два смысла: положительный («я» поддерживает себя своей собственной способностью к различению») и отрицательный («я» защищает себя от порчи со стороны «другого»; оно должно блюсти свою чистоту, работать на очищение»). Идентичность, взятая в диалектике «созидания» и «очищения», вписывается в пространство «великого принципа единства мира». Если признавать их органическую совместимость, то необходимо сделать и следующий шаг: «любой ценой поддерживать все, что позволяет творческой идентичности преобладать над очищающей идентичностью, — сознавая при этом, что последняя никогда полностью не исчезнет» [3].

В пространстве творческой идентичности вряд ли найдется место для представления, тем более претендующего на доминирование, о человеческой памяти как только хранителе непоколебимой ментальности — на самом деле идентичность, оставаясь собой, трансформируется под давлением современности со всеми ее вызовами и склонностью к радикальным переменам. Даже удивительно точно опознанный В. Беньямином «ангел истории», ликом повернутый к прошлому, не мог устоять под напором «шквального ветра» прогресса, который «неудержимо несет в будущее» [5, с. 242]...

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Алиханов М. А.* В горах Дагестана. Путевые впечатления и рассказы горцев / сост. и автор коммент. Р. Н. Иванов. Махачкала: Эпоха, 2005. 416 с.
- 2 *Ассман А.* Трансформации нового режима времени // Новое литературное обозрение. 2012. № 116. URL: http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html-_ftnref7 (дата обращения: 12.04.2016).
- 3 *Бадью А.* Коммунизм приезжего: афинская лекция. 2014. 25 января. URL: <http://gefeter.ru/archive/11873> (дата обращения: 12.04.2016).
- 4 *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. 504 с.
- 5 *Беньямин В.* Учение о подобии: медиаэстетические произведения. М.: Издат. центр РГГУ, 2012. 290 с.
- 6 Всеподданнейшая записка по управлению Кавказским краем генерал-адъютанта графа Воронцова-Дашкова // Родина. 2000. № 1–2.
- 7 *Иванов С.* О сближении горцев с русскими на Кавказе // Военный сборник. 1859. Т. 6. С. 541–549.

8 Погорелая Е. В долине Дагестана. О книге Алисы Ганиевой «Салам тебе, Далгат!» // Вопросы литературы. 2011. № 2. С. 210–219.

9 Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М.: Изд. центр «Academia», 1995. 160 с. URL: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php (дата обращения: 12.04.2016).

10 Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

11 Соболев Д. Литературный текст и проблема исторической памяти // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 4. С. 60–66. URL: culturalresearch.ru/component/content/article/36-current/93-intellcult (дата обращения: 12.04.2016).

12 Хабутдинова М. Если заглянуть в глаза Зулейхе... 2015. 27 декабря. URL: <http://kalebtatar.ru/article/2813> (дата обращения: 12.04.2016).

REFERENCES

1 Alihanov M. A. *V gorah Dagestana. Putevye vpechatlenija i rasskazy gorcev* [In the mountains of Dagestan. Travel experiences and stories of the highlanders]. Sostavitel' i avtor kommentarijev R. N. Ivanov. Mahachkala, Jepoha Publ., 2005. 416 p.

2 Assman A. Transformacii novogo rezhima vremeni [Transformation of the new regime of time]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary observer], 2012, no 116. Available at: http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html_-_ftnref7 (Accessed 12 April 2016).

3 Badiou A. *Kommunizm priezshago: afinskaja lekcija* [Communism of the visitor: Athens lecture]. 2014. 25 janvarja. Available at: <http://gefeter.ru/archive/11873> (Accessed 12 April 2016).

4 Bakhtin M. M. *Voprosy literatury i jestetiki. Issledovanija raznyh let* [Questions of literature and aesthetics. Works of different years]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura Publ., 1975. 504 p. (In Russ.)

5 Benjamin W. *Uchenie o podobii: mediajesteticheskie proizvedenija* [Doctrine of the similar: works on media-aesthetics]. Moscow, Izdatel'skij centr RGGU Publ., 2012. 290 p. (In Russ.)

6 Vsepoddannejšhaja zapiska po upravleniju Kavkazskim kraem general-adjutanta grafa Voroncova-Dashkova [Note on the government of Caucasian region by the adjutant General count Vorontsov-Dashkov to his Majesty]. *Rodina* [Homeland], 2000, no 1–2.

7 Ivanov S. O sblizhenii gorcev s russkimi na Kavkaze [On the establishment of ties between highlanders and Russians in the Caucasus]. *Voennyj sbornik* [Military collection], 1859, vol. 6, pp. 541–549.

8 Pogorelaja E. V doline Dagestana. O knige Alisy Ganievoj «Salam tebe, Dalgat!» [In the valley of Dagestan. About the book by Alice Ganieva “Salam to you, Dalgat!"]. *Voprosy literatury* [Literary issues], 2011, no 2, .pp. 210–219.

9 Ricoeur P. *Germevenitika. Jetika. Politika: Moskovskie lekcii i interv'ju* [Hermeneutics. Ethics. Policy: Moscow lectures and interviews]. Moscow, Izd. tsentr «Academia» Publ., 1995. Available at: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php (Accessed 12 April 2016).

10 Ricoeur P. *Pamjat', istorija, zabvenie* [Memory, history, forgetting]. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury Publ., 2004. 728 p.

11 Sobolev D. Literaturnyj tekst i problema istoricheskoy pamjati [Literary text and the problem of historical memory]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*, 2013, no 4, pp. 60–66. Available at: culturalresearch.ru/ru/component/content/article/36-current/93-intellcult (Accessed 12 April 2016).

12 Habutdinova M. *Esli zagljanut' v glaza Zulejhe...* [If one looks into Zuleyha's eyes...]. 2015. 27 dekabnja. Available at: <http://kalebtatar.ru/article/2813> (Accessed 12 April 2016).